

ELEMENTI DI ETICA ECONOMICA IN DUNS SCOTO

Rilettura di *Ordinatio*, IV, dist. 15, q. 2¹

Il contesto dottrinale

Siamo nella parte relativa alla *satisfactio* specifica del sacramento della Penitenza, che Scoto affronta nella prima questione. Nella successiva, la nostra, pone a tema la problematica della restituzione delle cose sottratte ad altri. Disposte le ragioni a favore e le contrarie al dovere della restituzione, egli premette alla soluzione il discorso preliminare sul plesso delle implicazioni personali sociali ed economiche sottese al dovere del ripristino della concordia nei rapporti interpersonali rispetto alle cose-(res)-che-sono-utili agli uomini e che, pertanto, sono beni immobili e mobili. Nella tensione teoretica di questo suo discorso emergono, seppure compressi nel registro della teologia della penitenza, gli elementi strutturali della sua etica economica: possesso, trasferimento, uso, produzione e circolazione (scambio e mercato).

Organizza quattro articoli. Il primo concerne il motivo della liceità della divisione dei beni (“dominia”) secondo un ‘mio’ e un ‘tuo’, condizione favorevole all’ingiusta appropriazione di cose d’altri (“in contrectando rem alienam” [n. 78]); il secondo – il più esteso – considera le varie forme di trasferimento delle cose da uno ad un altro; il terzo focalizza le modalità di trasferimento del dominio e dell’uso delle cose; il quarto, con il quale risponde al quesito, raccoglie in elenco – come secondo il genere letterario dei trattati *de restitutionibus* – le ragioni della restituzione, *coloro* che ne sono tenuti; i *beni* che vanno restituiti, *quelli a cui* vanno restituiti, *quando* vanno restituiti (*propter quam, quis, quid, cui, quando*). La nostra attenzione sarà rivolta prevalentemente ai primi tre articoli.

La razionalità della divisione dei dominia

¹ IOANNIS DUNS SCOTI *Ordinatio*, IV, dist. 15, q. 2, studio et cura Commissionis Scotisticae, vol. XIII, Civitas Vaticana 2011, pp. 75-113.

L'articolo sulla liceità di *dominia* privati presenta due peculiarità. La prima è che Scoto, da una parte, non condivide l'opinione diffusa secondo cui il diritto al possesso privato dei beni discenda dalla legge di natura che, pertanto, coinciderebbe con il diritto divino, dall'altra, si attiva per supplire alla conseguente lacuna di argomenti di ragione a favore della giustizia della divisione dei beni.

Se il diritto di natura fosse coincidente con quello divino dovrebbe prevedere la comunanza dei beni in quanto finalizzata alla pacifica convivenza e al sostentamento di tutti e sarebbe secondo "retta ragione" non precludere a chiunque l'uso di qualsiasi bene. Lo stato di natura della pacifica convivenza e della partecipazione di tutti all'uso dei beni, ovvero quella in *statu innocentiae*, non esiste più a causa del peccato ("revocatum est post lapsum" [n. 83]).

Giacché non naturale, la divisione dei possessi ha origini storico-culturali. È l'intervento della razionalità umana che la fonda per favorire la pacifica convivenza sociale che, nella 'presente condizione umana', verrebbe compromessa proprio dalla comunione dei beni ("quia communitas omnium rerum esset contra pacificam conversationem" [n. 84]). Di fatto, mossi dalla cupidigia, alcuni si avvarrebbero dei beni comuni oltre il necessario ("occuparet ultra ea quae essent sibi necessaria" [n. 84]) anche ricorrendo alla violenza. Speculare della connaturale inclinazione a creare situazioni di privilegi e vantaggi è il dettato del versetto 9 di Genesi 10: già nell'iniziale popolamento della terra: "Nimrod, è detto il valente cacciatore davanti al Signore". Inoltre, la comunione di tutti i beni sarebbe contro il necessario sostentamento di tutti perché i più forti priverrebbero i più deboli del necessario. Scoto riconduce questa seconda costatazione 'antropologica', evocativa dell'adagio *homo homini lupus*, ad Aristotele, quando questi, nel libro II della *Politica*, difendeva la *politia* (ordinamento civile della *polis*) che prevedeva la divisione dei beni contro la *politia* socratica della comunione. Interessante l'asciutto commento: la posizione di Aristotele a questo riguardo è più razionale in quanto tiene conto dello stato in cui versano gli uomini ("secundum istum statum quem Aristoteles invenit in hominibus" [n. 86]).

L'altra peculiarità, la più sottile, è che Scoto qui profitta per impartire una lezione di filosofia del diritto ai 'legisti', cui i teologi attribuivano ampio credito per giustificare una serie di 'naturali' discriminazioni ("nisi dicatur quod illa propositio *Institutionum...*" [n. 90]). Richiama infatti l'antica 'citazione' confluita nelle *Istituzioni* di Giustiniano (diritto civile) secondo la quale è di diritto di natura ("naturali ratione") appropriarsi di beni in precedenza non appartenuti ad alcuno

“Quod enim ante nullius est, id naturali ratione occupanti conceditur” [*Iustiniani Institutiones*, II, 1]). Per mostrarne l’arbitrarietà Scoto attiva una strategia di logoramento.

Inizia con un’insinuazione: e se l’onestà della genesi della divisione dei beni in essa enunciata fosse dettata dalla constatazione del dato di fatto della divisione, non si dovrebbe considerare quel suo fondamento semplicemente ‘probabile’? Non è allora più razionale (“rationabilius”) considerarla derivata da legge positiva?

Insinuata la ‘probabilità’ del ‘citato’ civilistico, dalla quale ha indotto la maggiore ragionevolezza dell’intervento umano positivo (“ex hoc sequitur quod ex aliqua lege positiva fiebat prima distinctio dominiorum” [n. 90]), Scoto procede nell’esplorazione degli elementi di razionalità che concorrono alla giusta legislazione umana. Posiziona dapprima l’organicità dei due elementi ormai ampiamente consolidati nella ricezione scolastica dell’*Etica a Nicomaco* e della *Politica* di Aristotele. Spiega che vi concorre la *prudentia* – essa, in quanto retto esercizio razionale, ha il compito di “escogitare le leggi giuste” (“ad excogitandas leges iustas” [n. 93]) atte a dirigere la vita pratica/morale di individui e di comunità -, e che vi concorre l’*auctoritas* - in quanto soggetto cui spetta di attendere alla dinamica della codificazione delle norme e alla loro efficacia. Poi si sofferma sulle due autorità in grado di esercitare potere nella vita di altre persone: la paterna e la politica, e questa seconda corrispondente però sia ad una sola persona sia a un insieme di persone. L’autorità paterna (per lui non la *dispotica* del *paterfamilias*), si manifesta derivata dalla natura nell’obbligo di obbedienza dei figli ai genitori. Diversamente, la politica, che non deriva dalla natura e che presuppone coabitanti tra loro estranei a vario titolo, nasce dagli stessi soggetti coabitanti che concordano di eleggere e farsi governare da una sola persona o da più persone (configura chiaramente il contratto sociale come atto supplente razionale e libero). “Entrambe le autorità politiche – scrive – possono giustamente sottomettere a sé altre persone in quanto da queste stesse elette a legiferare su quelle cose che non sono contro Dio e che possono essere meglio governate dalla loro autorità di come sarebbero governate da se stesse” [n. 97]; - il rovescio della comparazione *melius – quam*, sarebbe che l’autorità non è giusta quando la singola persona può meglio dirigere la propria vita di come la dirigerebbe l’autorità eletta da tutti (quantomeno Scoto attribuisce valore civile al principio di sussidiarietà!).

In definitiva, se le uniche due autorità in grado di disporre leggi che altri sono tenuti ad osservare sono la paterna (in ordine all’educazione dei figli) e la politica (in

ordine alla concordia sociale), non rimane che immaginare un lontano momento storico in cui entrambe le autorità avrebbero dato luogo, con legge positiva, alla “prima distinctio dominiorum”: la paterna, come quando Noè dopo il diluvio destinò a ciascun figlio un pezzo di terra o come quando Abramo fece scegliere a Lot la parte di terra che volle e tenne per sé la rimanente; il principe o un insieme di persone quando l’uno o l’altro avrebbe ricevuto dalla comunità il mandato di promulgarla.

La razionalità e la libertà nelle dinamiche economiche

Scoto struttura l’articolo sul trasferimento (*translatio*) delle cose/beni, consequenziale alla liceità della divisione, su due assi analitici. Il primo consiste nel distinguere due specie di trasferimento: quella del dominio, e quella dell’uso senza il trasferimento del dominio – consapevole dell’innovazione avverte che il giudizio etico (di giustizia o ingiustizia) si forma in base a differenziati criteri (regole). Il secondo asse consiste nell’analisi della legittimità del trasferimento tanto in rapporto all’autorità della legge pubblica quanto in rapporto all’autorità privata del possessore.

L’assioma posto in avvio è che si considera autorità in materia di trasferimento di possesso di beni la legge che sia giusta. In prima battuta – spiega - è giusta in quanto conseguente alla giustizia della legge che istituì la prima divisione dei possessi (“postquam fuerit alicui appropriatum” [n. 104]). In seconda battuta, è giusta nei casi di “praescriptio” (prescrizione acquisitiva) e “usucapio” di beni immobili – la sua razionalità consiste nel compensare ad un difetto economico: il legislatore pone rimedio alla negligenza protratta nel tempo dei proprietari di quei beni soggetti a trasferimento allo scopo di prevenire le liti e le contese che minaccerebbero la pacifica relazione tra i sudditi, e di punire i trasgressori (“eius transgressio est in detrimentum reipublicae, quia impedimentum pacis” [n. 108]).

Ma il trasferimento può essere deciso liberamente da un’intera comunità, in tal caso tutta la comunità opera come opererebbe una persona privata.

La persona privata può lecitamente trasferire il bene o i beni di cui ha immediato possesso con due atti. Il suo atto può essere del tutto liberale qualora non chieda niente in cambio (liberale=gratuito) ed è fatta salva la libertà dell’accettazione da parte del percipiente la sua donazione (“libertas ex parte amborum” [n. 114]); - a questo riguardo Scoto apre una lunga parentesi sulla questione interna ai Frati Minori

ai quali nessuna legge positiva può impedire di rifiutare il possesso di un bene unilateralmente donato, come non può impedire che essi acconsentano invece all'uso di quel bene. Ovviamente, questo caso esemplifica la forma di trasferimento dell'uso del bene ma non del suo dominio. L'altro atto può anch'esso definirsi liberale non in senso assoluto ma "secundum quid", se è cioè intenzionato allo scopo di ricevere in cambio un bene equivalente. Come il precedente esso si realizza con il libero concorso di distinte persone; diversamente dal precedente esso dà luogo al genere dei contratti di scambio "Quia ibi simul trahuntur voluntates partium" [n. 117]. Scoto accenna quindi alle tradizionali sei forme di contratto: cosa contro cosa; cosa contro denaro; denaro contro cosa; acquisto di cose con denaro; vendita di cose con denaro; scambio di denaro contro denaro ("mutui datio" e "mutui acceptio" [n. 118]). A queste fa seguire le forme, altrettanto codificate, del trasferimento di uso senza trasferimento di dominio: quali il comodato (parallelo alla permuta), la conduzione (parallela alla compera) e l'affitto (parallelo alla vendita).

Il bene civile dello scambio economico

L'analisi che svolge per il primo dei contratti, lo scambio di "cose contro cose" è paradigmatica per gli altri che fa rientrare nello "scambio economico". Entra nel vivo della discussione sulla formazione del giusto prezzo e del ruolo in essa giocato dall'invenzione del denaro, discussione che, a partire dai primi commenti al libro V, capitolo 5 dell' *Etica a Nicomaco*, aveva interessato meno i filosofi e di gran lunga di più i teologi-filosofi tesi, su questo tema, a professarsi aristotelici perfino più dello stesso Aristotele. In sostanza, lo Stagirita aveva ritenuto giusto lo scambio di beni di pari valore. I beni destinati allo scambio andavano quindi tra loro commisurati ricorrendo ad un termine medio artificiale, attraverso il quale si potesse calcolare il rapporto proporzionale del valore di ciascuno, di qui l'accordo sulla funzione della moneta la cui materia – spiegava poi nel capitolo 9 del libro I della *Politica* – ha il valore intrinseco dell'utilità e dell'immediatezza del suo uso nei bisogni della vita (questa considerazione dovrebbe escludere la pura neutralità 'misurativa' della moneta e porterebbe a includere nella seconda forma dell'arte crematistica, presentata nel capitolo 11 dello stesso libro, il cambio delle monete, proprio la famigerata *camporia* che i commentatori latini attribuirono ad Aristotele).

Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e loro seguaci avevano insistito nella ricerca del giusto calcolo dell'*aestimatio* proporzionale del valore inerente alle cose oggetto di scambio in rapporto al tempo e alle piazze, astraendo del tutto dal valore

della produzione e della *domanda* delle cose stesse, e, pertanto, avevano limitato i loro discorsi all'illustrazione del quadrato attraversato dalle due diagonali disegnato da Michele di Efeso (secolo XI) e ripreso nel manoscritto che trasmetteva il suo commento al libro quinto e usato da Roberto Grossatesta per effettuarne, tra il 1246 e il 1247, la traduzione in latino.

Per la verità molta storiografia ha ritenuto di enfatizzare il fatto che Tommaso d'Aquino avesse ammesso che, nella restituzione, fossero scusate lievi differenze (“modica additio vel minutio” [cf. Thomae Aquinatis *Summa Theol.*, II-II q. 77 a. 1]) rispetto all'esatta somma dovuta. Certo è che anch'egli si è concentrato sulla regola dell'*aestimatio* oggettiva: della fortuna storica della sua dottrina è indice il vigore con cui, secoli dopo, il Molina ed altri ancora la difenderanno proprio contro quella di Scoto. E certo è che, sulla scia di Tommaso, Enrico di Gand era giunto a radicalizzare a tal punto l'istanza aristotelica di *aequalitas* di valore/prezzo dei beni di scambio da sostenere che fosse possibile determinarne l'assoluta esattezza.

Da parte sua Scoto reimposta il concetto di valore economico delle cose che entrano nello scambio. Respinge la pretesa razionalità della ricerca della misurazione assoluta (“non attingendo indivisibile punctum aequivalentiae rei et rei” [n. 126]); teorizza le oscillazioni entro la *magna latitudo* esigita dalla giustizia commutativa, ovvero l'estensione della considerazione delle componenti l'attività di scambio e di circolazione dei beni prodotti dall'industria umana e voluti e usati da individui tra loro diversi e in tempi e ambienti differenti.

Scoto concepisce lo scambio, la compera dal produttore o da un venditore e la vendita al consumatore o ad altro venditore, momenti di intensa socialità. Momenti nei quali le persone interagiscono rispetto all'oggetto bene (cosa o denaro che sia). La moralità del loro interagire ha un fondamento primario di diretta responsabilità personale, superiore quindi alla consuetudine e alla legge civile. “Il *modus commutantium* – scrive – quasi fundatus super illud legis naturae ‘Hoc facias alii, quod tibi vis fieri’” [n. 128] – Scoto applica quindi la forma positiva delle parole di Gesù (Matth 7, 12 e Luc 6, 31) alla socialità economica. I soggetti coinvolti sperimentano sia il bene necessario dell'aiuto scambievole (“*pensata* mutua necessitate”), sia il bene del reciproco soddisfarsi (“quando sunt mutuo contenti”). Va da sé che chi permuti o chi venda debba *pensare* a non subire danni e a non rischiare più del ragionevole; e va da sé che nelle varie specie di contratti i contraenti non vadano alla ricerca “de illa indivisibili iustitia”, bensì del raggiungimento del fine

della domanda che include l'*aliqua donatio*; vale a dire che si accordano 'regalandosi' reciprocamente una parte del valore stimato.

Un nuova ratio dell'immoralità del prestito a interesse

La dottrina di Scoto sul prestito a interesse non è rivoluzionaria, presenta però rilevanti motivi innovatori. Mi soffermo su quello che mi sembra il più significativo. Tommaso d'Aquino aveva ritenuto di mutuare gli argomenti di ragione per la condanna dei contratti (scritti e non scritti) di mutuo usurario dalla separazione introdotta da Aristotele (nei capp. 8-10 del libro I della *Politica*) tra attività economiche che seguono la natura e attività che vanno contro natura, tra le quali spiccava per immoralità l'usura. Il nucleo dell'argomentazione di Aristotele è noto: nel prestito monetario non gratuito la funzione del denaro, per se stessa artificiale, smette di essere mezzo per stabilire il valore dei beni di scambio e, da essi separato, diviene principio e fine di guadagni illimitati.

Tommaso rafforzava la proibizione per legge naturale dei prestiti a interesse, monetari e non, avvalorando un passo sull'usufrutto di campi ed edifici presente nelle *Institutiones*, che ne escludeva l'applicabilità alla *pecunia numerata* giacché simile ("proxima") ai beni che si consumano con l'uso ("pecunia, in ipso usu adsidua permutatione quodammodo estinguitur" [*Iustiniani Institutiones*, II, 4]). Di conseguenza, per Tommaso, il prestito pecuniario o di altra materia consumabile con l'uso non andava ricompensato, giacché il mutuante dandola in uso ne cedeva il possesso. Ebbene, il principio dell'innaturalità della separazione tra possesso e uso era quindi divenuto opinione comune; si ritrova confermato, per esempio, nel *Tractatus* di Olivi e nel testo parallelo di Riccardo di Mediavilla.

Scoto non può ignorarlo e, pertanto, lo evoca come il principale argomento di ragione della illiceità del mutuo: "Ratio huius a quibusdam assignatur talis, quia usus pecuniae est eius consumptio: ergo concedens eam mutuo, consumit eam [n. 134]". Ad esso oppone però l'autorità della decretale *Exiit qui seminat* del 7 agosto 1279 di papa Niccolò III (e "hodie in Sexto libro – puntualizza - delle Decretali di Bonifacio VIII). La coerenza del ragionamento di Scoto è esemplare: se la separazione dei *dominia* è istituita dalla razionalità umana attraverso la legge positiva, per legge positiva un'altra autorità, civile o religiosa, può disporre quantomeno la separabilità

di dominio e uso. Di fatto la *Exiit* aveva stabilito la liceità della separabilità, anche in perpetuo, dell'uso dal dominio. Dopo Scoto alcuni maestri Francescani, tra i quali Guiral Ot, invocheranno la decretale per affermare, oltre Scoto, che la proibizione dei contratti di mutuo lucrativi derivi solo dal dettato della Rivelazione (“mutuum date, nihil inde sperantes” [Luc 6, 34]).

Sicuro di sé e senza mezzi termini Scoto dichiara infondata (“habet fundamentum falsum” [Reportatio IV d. 15 q. 4 - ed. L. Vivès, vol. XXIV, Parisiis 1894, p. 240A]) la *ratio* di Tommaso e seguaci sull'immoralità del profitto da mutuo, e propone la propria: “chi concede un mutuo non rimane *dominus* del denaro prestato, di conseguenza, se per quel denaro riceve qualcosa *ultra sortem* (oltre il capitale), non lo riceve come suo o, meglio, vende ciò che non è suo” [n. 136]. La precisazione “sive vendit non suum” non è casuale. Il denaro per sé stesso è né sterile né fruttifero; può essere il possessore a pensarlo fruttifero, ma è chi lo usa a renderlo fruttifero: “sed tantum provenit aliquis fructus ex industria alicuius, scilicet utentis” [n. 137]. In sostanza, il mutuante che intende ricevere il “fructum de pecunia”, in realtà vuole avere il frutto dell'industria non sua (“vult habere fructum de industria aliena” [n. 137]). A ben vedere ha aperto lo spazio della riflessione economica al lavoro.

La commutatio negotiativa: difesa del mercato e dei mercanti

Veniamo al tratto che mi permetto ritenere di rottura in rapporto all'ambiente universitario parigino. Scoto entra nel merito dell'attività commerciale nella quale campeggia la figura del mercante che compra un bene non per usarlo ma per venderlo ad un prezzo superiore – per questo la chiama ‘negoziativa’, ma gli sta bene chiamarla anche ‘pecuniaria’ o ‘lucrativa’.

Osserva subito che il giudizio di ‘giusto’ e di ‘ingiusto’ ad essa appropriato va formato in base a criteri supplementari e sono: la valutazione della sua utilità per il bene comune (“talis commutatio sit reipublicae utilis” [n. 153]); la valutazione dell'equa ricompensa da corrispondere all'operatore che la esercita, in rapporto cioè alla sua diligenza, alla sua prudenza, ai rischi prevedibili e imprevedibili cui va incontro (“talis iuxta diligentiam suam et prudentiam et pericula in commutatione accipiat pretium corrispondens” [n. 153]).

Intanto, quanto al primo criterio, spiega che la società civile (la *respublica*) ha bisogno di molteplici profili di persone dedite alle attività di mercato le cui

professionalità sono essenziali al suo benessere. La società ha bisogno di gestori di magazzini per la conservazione dei beni prodotti e acquistati (i “conservatores”), di importatori di beni scarsamente prodotti o per niente in patria (gli “afferentes”), di esportatori etc. Quanto al secondo criterio Scoto propone due gradi di valutazione:

a) i mercanti non vanno discriminati e omologati ai ‘peccatori pubblici’ (prostitute etc.); vanno anzi tenuti come indispensabili alla *respublica* e hanno diritto a vivere del loro lavoro e ad essere tutelati;

b) di più, poiché quanto più essi sono competenti, intraprendenti e coraggiosi nell’operare in patria e fuori patria, tanto più la società può avvantaggiarsi della loro *industria*, qualora in un determinato territorio qualche loro profilo professionale fosse o assente o insufficiente, chi vi svolge funzione di governo dovrebbe ritenere suo dovere individuare, assumere e stipendiare come “ministri reipublicae” operatori in grado di svolgerle al meglio.

L’attività di mercato è giusta (“negotiativa iuxta”) quando i due criteri vengono osservati. Ciò non significa che tutte le pratiche commerciali siano ugualmente utili alla comunità civile e siano oneste. Scoto ne esemplifica una per lui intollerabile perché impedisce quella che egli chiama “commutatio oeconomica”, ovvero lo scambio negoziale diretto o prossimo tra produttore e consumatore (noi possiamo ricondurlo o alla ‘spesa a Km 0’ o ai ‘negozi di prossimità’). La moltiplicazione non necessaria delle intermediazioni per Scoto è un fattore di moltiplicazione di danni ai produttori e ai consumatori; quando poi gli intermediatori improvvisati o sistemici mettono in atto stratagemmi per comprare a basso costo i prodotti e rivenderli ad alto prezzo, compromettendo in taluni casi la qualità della merce fungibile, essi squilibrano il mercato nella sua dinamica strettamente ‘monetaria’ e, soprattutto, nella sua funzione di bene per lo sviluppo socio-economico della *respublica*. Gli operatori di tale sorta li indica nella forma dispregiativa francese di *regratier* (“et vocatur ille in gallico ‘regratier’”), li giudica come criminali e invoca per loro le punizioni più severe (“iste esset exterminandus a republica vel exulandus” [n. 157]).

Su due versanti la visione positiva del mercato e del mercante espressa da Scoto segna una svolta: su quello teologico-canonistico e su quello filosofico. A partire dal XII secolo maestri teologi e canonisti facevano a gara a esaltare l’agricoltura (resa possibile da schiere di servi) e a manifestare tutto il disprezzo possibile verso i mercanti e il mercato, avvalendosi di qualche espressione di

Agostino e, soprattutto, ‘consacrando’ la dura condanna della “negotiatio” che leggevano nell’*Opus imperfectum in Matthaëum* creduto di San Crisostomo, in gran parte assunto da Graziano nel suo *Decretum*.

Per il versante filosofico vale considerare che la riscoperta latina della *Politica* di Aristotele (la *translatio imperfecta* o *prior* intorno al 1265 e, qualche anno dopo, la *completa*) si concretizzò nella ricezione di Alberto Magno e Tommaso d’Aquino (la cui lettura interrotta fu proseguita da Pietro d’Alvernia) e nella loro influenza sui commentatori del Trecento e del Quattrocento. La prospettiva di lettura di questi teologi-filosofi fu di ‘astoricizzare’ la teoria aristotelica della naturalità e dell’innaturalità dei bisogni economici e della naturalità e innaturalità dell’arte “pecuniativa” (così Guglielmo di Moerbeke tradusse la *chêmastikè* di Aristotele) e di trasferirla nelle aule scolastiche della cristianità. Il pregiudizio religioso verso i mercanti e il mercato trovava così in Aristotele l’alleato ideale. Alberto Magno, ad esempio, in uno dei commenti al capitolo 9 del primo libro della *Politica* a conforto del giudizio negativo di Aristotele verso i commercianti di piazza cita le espressioni più dure dello Pseudo-Crisostomo. Ancora un esempio: Tommaso d’Aquino, nel *De regno ad regem Cypri*, verosimilmente tra le sue ultime opere, subito dopo aver riconosciuto l’utilità civile del commercio, avverte il sovrano cui scrive di tener conto che Aristotele aveva messo in guardia sui pericoli derivanti della presenza nelle città dei mercanti: vanno considerati come estranei e tenuti lontano. Si tratta dell’interpretazione alquanto forzata di un passaggio del cap. 6 del libro VII della *Politica*. Comunque sia una traccia dell’ideale o, meglio, dell’utopia dell’autosufficienza economica della *polis* aristotelica si scorge nelle parole conclusive di Tommaso: “unde oportet quod perfecta civitas moderate mercatoribus utatur” [Thomae Aquinatis *De regimine principum ad regem Cypri*..., II, 3].

Note conclusive

Completata la sommaria rassegna degli elementi strutturali dell’etica economica di Scoto mi paiono opportune due note. Per la prima mi sia consentito volgere il pensiero ad Al-Ġazâlî (m. 1111) che, ritenendo la povertà un abominio agli occhi di Dio, tranne la rinuncia volontaria ai beni del mondo, che però è asceti, evoca il detto del personaggio coranico Luqmân (già appartenuto alla tradizione pre-islamica) “Con il guadagno lecito bisogna sconfiggere la povertà”, che traduce nel dovere dell’autorità civile di promuovere la prosperità economica della comunità.

Per la seconda credo vada preso sul serio l'atteggiamento assunto da Scoto a fronte dell'entusiasmo dei suoi contemporanei verso il naturalismo aristotelico dal quale, pur da una diversa prospettiva, oggi si presume attendere "perfette" ricette di benessere (psicologico, sociale ed economico-politico). È recente una pubblicazione a più voci su *L'autorité morale et normative de la nature au Moyen Âge*. A tanta fiducia nella natura maestra legislatrice e giudice preferisco la rigorosa ed onesta "etica dell'argomentazione" che onora la razionalità umana e che, credo, costituisca la lezione magistrale del francescano Duns Scoto.

Leonardo Sileo, OFM