

## I

### Nel Medioevo: tempo della Chiesa e tempo del mercante

JACQUES LE GOFF

Nel Medioevo il mercante non era così comunemente disprezzato come si è detto, sulla scorta principalmente delle osservazioni di Henri Pirenne, che si è troppo fidato, su questo punto, di testi soprattutto teorici<sup>1</sup>. Resta il fatto che, se la Chiesa ha molto presto protetto e favorito il mercante, ha lungamente fatto pesare gravi sospetti sulla legittimità di aspetti essenziali della sua attività. Taluni di questi aspetti investono profondamente la visione del mondo che aveva l'uomo del Medioevo, o meglio – per non sacrificare al mito di un individuo collettivo astratto – che avevano in Occidente coloro che, tra il XII e il XV secolo, possedevano una cultura e un'attrezzatura mentale sufficienti per riflettere sui problemi professionali e le loro incidenze sociali, morali, religiose.

Tra le accuse mosse ai mercanti, figura in primo piano il rimprovero che il loro guadagno presuppone un'ipoteca sul tempo che appartiene solo a Dio. Ecco, per esempio, ciò che scrive in una questione discussa nei primi anni del secolo XIV un lettore generale dell'ordine francescano: «Queritur an mercatores possint licite plus recipere de eadem mercatione ab illo qui non possit statim solvere quam ab illo qui statim solvit. Arguitur quod non, quia *tunc venderet tempus* et sic usuram committeret *vendens non suum*»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. in particolare H. PIRENNE, *Histoire économique de l'Occident médiéval*, Bruges 1951, p. 169 [trad. it. Milano 1967].

<sup>2</sup> Ms. Biblioteca Laurenziana, S. Croce Plut. VII, sin. 8, f. 351. Cfr. GUILLAUME D'AUXERRE (1160-1229), *Summa aurea* III 21, f. 225V: «L'usuraio agisce contro la legge naturale universale, perché egli vende il tempo, che è comune a tutte le creature. Agostino dice che ogni creatura è obbligata a far dono di sé; il sole è obbligato a far dono di sé per illuminare; lo stesso la terra è obbligata a far dono di tutto ciò che può produrre, e lo stesso l'acqua. Ma niente fa dono di sé in maniera più conforme alla natura del tempo: volente o nolente, le cose hanno il tempo. Poiché dunque l'usuraio vende ciò che appartiene necessariamente a tutte le creature, egli lede tutte le creature in generale, anche le pietre, donde risulta che, anche se gli uomini tacesero davanti agli usurai, le pietre griderebbero se potessero; ed è una delle ragioni per le quali la chiesa perseguita gli usurai. Donde risulta che è specialmente contro di loro che Dio dice: "Quando riprenderò il

Prima di evidenziare la concezione del tempo che si nasconde dietro questo argomento, è opportuno sottolineare l'importanza del problema. Tutta la vita economica all'alba del capitalismo commerciale è, qui, messa in questione. Rifiutare un beneficio sul tempo, scorgevi uno dei vizi fondamentali dell'usura, significa non solo attaccare l'interesse nel suo principio, ma distruggere ogni possibilità di sviluppo del credito. Al tempo del mercante – che è occasione prima di guadagno, poiché chi ha il denaro stima di poter trarre profitto dall'attesa del rimborso di chi non ne ha a sua immediata disposizione, poiché il mercante fonda la sua attività su ipotesi di cui il tempo è la trama stessa (creazione di riserve in previsione delle carestie, compra e rivendita nei momenti favorevoli, desunti dalla conoscenza della congiuntura economica, dalle costanti del mercato, delle derrate e del denaro, il che implica una rete di informazioni e di corrieri)<sup>3</sup> – a questo tempo si oppone il tempo della Chiesa, che appartiene solo a Dio e non può essere oggetto di lucro.

In realtà, è lo stesso problema che, a questa svolta essenziale della storia dell'Occidente, si pone in modo tanto acuto a proposito dell'insegnamento: può vendere la scienza che, a sua volta – san Bernardo l'ha ricordato con il suo solito vigore – non appartiene che a Dio<sup>4</sup>? Qui è dunque messo in questione tutto il processo di laicizzazione che coinvolge campi essenziali dell'attività umana, i suoi fondamenti stessi e i suoi quadri: tempo del lavoro, dati della produzione intellettuale ed economica.

La Chiesa, certamente, lascia cader della zavorra. Prima accetta, poi ben presto favorisce l'evoluzione storica delle strutture economiche e professionali. Ma l'elaborazione teorica, a livello canonico o teologico, di quest'adattamento si fa lentamente, con difficoltà.

tempo, cioè quando il tempo sarà in mia mano in modo tale che un usuraio non potrà venderlo, allora giudicherò conformemente alla giustizia» (citato da J.T. NOONAN jr., *The Scholastic Analysis of Usury*, 1957, pp. 43-44, dove si sottolinea che Guglielmo d'Auxerre è il primo a produrre questo argomento, ripreso da Innocenzo IV, *Apparatus* V 39.48, V 19.6). Il domenicano Stefano di Bourbon nella sua *Tabula exemplorum* (a cura di J.T. Welter, 1926, p. 139) sviluppa: «Siccome gli usurai non vendono che la speranza del denaro, cioè il tempo, essi vendono il giorno e la notte. Ma il giorno è il tempo della luce, e la notte il tempo del riposo; vendono dunque la luce e il riposo. Perciò non sarebbe giusto che godessero della luce e del riposo eterni». Cfr. ancora DUNS SCOTO, *In IV libros sententiarum* (Op. Oxon), IV 15.2.17.

<sup>3</sup> I dati più preziosi si trovano in GIOVANNI DI ANTONIO DA UZZANO, *La pratica della mercatura*, a cura di G.F. Pagnini del Ventura, *Della Decima...*, vol. IV, 1766, e in *El libro di mercatantie e usanze de' paesi*, a cura di F. Borlandi, 1936. Vi si legge per esempio: «A Genova al settembre e al gennaio e all'aprile è charo di denari per ispaccamento di lor navi... A Roma o dove sia il papa è charo di denari spesso e rado sechondo e beniefizi che vachano e quando il papa si parte e quando giugne dove che sia gita charo di denari... A Valenza è charo luglio e aghosto per le grane e rixi... A Monpulieri sono tre fiere che vi gittano gran charestia...». Cit. in J. LE GOFF, *Marchands et banquiers du Moyen Age*, 1956, p. 30. Per le speculazioni a partire dalla rapidità delle informazioni, cfr. P. SARDELLA, *Nouvelles et spéculations à Venise au début du XVI<sup>e</sup> siècle*, 1949.

<sup>4</sup> Cfr. G. POST, K. GIOCARINIS, R. KAY, *The Medieval Heritage of a Humanistic Ideal: «Scientia donum Dei est, unde vendi non potest»*, in «Traditio», II, 1955, pp. 196-234; J. LE GOFF, *Les intellectuels au Moyen Age*, 1957, p. 104 sgg. [trad. it. Milano 1959].

Il conflitto fra il tempo della Chiesa e il tempo dei mercanti s'afferma dunque, nel cuore del Medioevo, come uno degli avvenimenti più importanti di quei secoli, in cui si elabora l'ideologia del mondo moderno, sotto la pressione dello slittamento delle strutture e delle pratiche economiche. Vorremmo precisarne, qui, i dati fondamentali.

1. Spesso si è creduto che il cristianesimo avesse fundamentalmente rinnovato il problema del tempo e della storia. I chierici medievali, nutriti di Sacra Scrittura, abituati a prendere la Bibbia come punto di partenza della loro riflessione, hanno considerato il tempo a partire dai testi biblici e dalla tradizione tramandata, di là dal Libro sacro, dal cristianesimo primitivo, i Padri e gli esegeti dell'alto Medioevo.

Il tempo della Bibbia e del cristianesimo primitivo è innanzitutto un tempo teologico. Esso «comincia con Dio», «è dominato da Lui». Di conseguenza l'azione divina, nella sua totalità, è così naturalmente legata al tempo che questo non potrebbe dar luogo a un problema: è, al contrario, «la condizione necessaria e naturale di ogni atto divino». Oscar Cullmann – che stiamo citando – ha certamente ragione quando sostiene contro Gehrard Dellling che il cristianesimo primitivo è, sotto questo aspetto, vicino all'ebraismo e non ha provocato l'«irruzione dell'eternità nel tempo», che sarebbe stato così «vinto»<sup>5</sup>. Per i primi cristiani l'eternità non è opposta al tempo, non è, come ad esempio per Platone, «l'assenza di tempo». Per loro l'eternità non è che la dilatazione del tempo all'infinito, «la successione infinita degli eoni», per riprender un termine del Nuovo Testamento, tanto degli «spazi di tempo delimitati con precisione» quanto di una durata illimitata e incalcolabile<sup>6</sup>. Ritourneremo su questo concetto del tempo quando bisognerà contrapporlo alla tradizione ereditata dall'ellenismo. In questa prospettiva, fra il tempo e l'eternità, c'è dunque differenza quantitativa e non qualitativa.

Il Nuovo Testamento apporta, o precisa, rispetto al pensiero ebraico, un nuovo elemento. L'apparizione del Cristo, la realizzazione della promessa, l'Incarnazione danno al tempo una dimensione storica, o meglio un centro. Ormai, «dalla creazione fino a Cristo, tutta la storia del passato, quale viene riferita nel Vecchio Testamento, fa già parte della storia della salvezza»<sup>7</sup>.

Vi è tuttavia un punto ambiguo. Il tempo, per i cristiani come per gli ebrei, ha un fine, un *telos*. L'Incarnazione è già un avvenimento decisivo a questo riguardo. «L'avvenire non è più, come nell'ebraismo, il *telos* che dà un senso a tutta la storia»<sup>8</sup>. L'escatologia si situa in una nuova prospettiva: in un

<sup>5</sup> O. CULLMANN, *Temps et histoire dans le christianisme primitif*, 1947, p. 35; G. DELLING, *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, 1940 (cit. *ibidem*, p. 35, nota 2).

<sup>6</sup> CULLMANN, *Temps et histoire* cit., p. 32.

<sup>7</sup> CULLMANN, *Temps et histoire* cit., p. 93.

<sup>8</sup> CULLMANN, *Temps et histoire* cit., p. 98.

certo senso è secondaria, appartiene anch'essa, quasi paradossalmente, al passato, poiché Cristo l'ha in qualche modo abolita apportando la certezza della salvezza. Ma si tratta di compiere quello che Cristo ha intrapreso una volta per tutte. La parusia non è stata solo prefigurata il giorno della Pentecoste, è già cominciata, ma dev'essere compiuta con il concorso della Chiesa, chierici e laici, apostoli, santi e peccatori. Il «dovere missionario della Chiesa, la predicazione del Vangelo, dà al tempo compreso tra la risurrezione e la parusia il suo significato nella storia della salvezza»<sup>9</sup>. Cristo ha apportato la certezza dell'eventualità della salvezza, ma resta compito della storia collettiva e della storia individuale compierla per tutti e per ciascuno. Di qui il fatto che il cristiano deve rinunciare al mondo, che è soltanto la sua dimora transitoria, e in pari tempo optare per esso, accettarlo e trasformarlo poiché è il cantiere della storia presente della salvezza. Cullmann offre a questo proposito un'interpretazione molto convincente di un difficile passo di san Paolo (*I Corinzi* 7-30 sgg.)<sup>10</sup>.

Va sottolineato, prima di ritrovarlo in un preciso contesto medievale, che il problema della fine dei tempi si porrà come uno degli aspetti essenziali del concetto di tempo nella grande svolta dei secoli XI-XII, quando in certi gruppi sociali – fra cui troviamo anche dei mercanti – si afferma la rinascita di eresie escatologiche, un'ondata di millenarismo nella quale si inseriscono profondamente, insieme con il destino individuale, inconscie reazioni di classe. È una storia ancora da fare, che illuminerà il gioachimismo e tanti altri movimenti rivoluzionari per l'anima come per la condizione economica. In quest'epoca l'*Apocalisse* non è il balocco di gruppi o d'individui spostati, ma la speranza, il nutrimento di gruppi oppressi e di genti affamate. I cavalieri dell'*Apocalisse* di san Giovanni, come è noto, sono quattro: tre di loro raffigurano le «piaghe», le calamità terrestri – carestie, epidemie, guerre – ma il primo partì da vincitore per riportare la vittoria. Se, per san Giovanni, egli è il Missionario della Parola, per le masse medievali è la guida verso una duplice vittoria, qua in terra e nell'aldilà<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> CULLMANN, *Temps et histoire* cit., p. 111.

<sup>10</sup> CULLMANN, *Temps et histoire* cit., p. 152.

<sup>11</sup> Sul millenarismo R.C. PETRY, *Christian Eschatology and Social Thought. A Historical Essay on the Social Implications of Some Selected Aspects in Christian Eschatology to a.D. 1500*, 1956, rimane solo teorico. Si può ancora consultare E. WALDSTEIN, *Die eschatologische Ideengruppe: Antechrist, Weltabbat, Weltende und Weltgeschichte*, 1896, ma si veda anche TOMMASO MALVENDA, *De Antichristo*, Roma 1604 (1647<sup>3</sup>). Gordon Leff ha opposto problemi di storico (*In Search of Millenium*, in «Past and Present», 1958, pp. 89-95) all'opera astratta di N. COHN, *The Pursuite of the Millenium*, 1957 [trad. it. Milano 1964]. Sui rapporti fra eresie medievali e classi sociali le opinioni divergono. Gli aspetti sociali sono minimizzati da ILARINO DA MILANO, *Le eresie popolari del secolo XI nell'Europa occidentale*, in «Studi gregoriani», raccolti da G.B. Borino, vol. II, 1947, pp. 43-101 e A. BORST, *Die Katharer*, 1953. In senso contrario: G. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana*, 1922, e le interpretazioni marxistiche di N. SIDOROVA, *I movimenti eretici popolari in Francia nei secoli XI-XII* (in russo), in «Srednie veka», 1953; e E. WERNER, *Die gesellschaftlichen Grundlagen der Klosterreform im II. Jahrhundert*, 1955. Messa a

Liberato dalla carica esplosiva del millenarismo, questo tempo biblico è tramandato agli ortodossi, diciamo verso l'inizio del secolo XII. Esso è insediato nell'eternità, è un pezzo di eternità. Come si è detto, «per il cristiano del Medioevo,... sentirsi esistere era sentirsi essere, e sentirsi essere era sentirsi non già cambiare, non susseguirsi in se stesso, ma sentirsi sussistere... La sua tendenza al nulla (*habitus ad nihil*) era compensata da una tendenza opposta, una tendenza alla causa prima (*habitus ad causam primam*)». Questo tempo, d'altra parte, è lineare, ha un senso, una direzione, tende verso Dio. «Il tempo finalmente portava il cristiano verso Dio»<sup>12</sup>.

Non è questo il luogo di trattare, nella sua complessità e nelle sue articolazioni molteplici, quella «grande frattura del secolo XII, una delle più profonde che abbia mai segnato l'evoluzione delle società europee»<sup>13</sup>. Accenneremo all'accelerazione dell'economia, fatto capitale, quando ritroveremo il mercante. Lasciamo solo intravedere fin d'ora come la violenta scossa subita dalle strutture mentali apra fessure entro le forme tradizionali del pensiero: attraverso di esse si introdurranno e si ripercuoteranno i bisogni spirituali legati a nuove condizioni economiche e sociali.

Certamente la scomparsa dell'Impero romano, l'imbarbarimento dell'Occidente, e, in minor grado, le restaurazioni imperiali carolingia e poi ottoniana avevano suscitato una riflessione sulla storia, e il cristianesimo si era inserito in una evoluzione storica che, quantunque dominata per i suoi fedeli dalla Provvidenza, e ordinata verso la salvezza, doveva fare appello, per illuminarsi, alle spiegazioni delle cause seconde, strutturali o contingenti. Malauguratamente per la riflessione storica, le interpretazioni agostiniane si erano impoverite e deformate durante l'alto Medioevo. In sant'Agostino, il tempo della storia – per riprendere una felice espressione di Henri Marrou – conservava un'«ambivalenza» in cui, nel quadro dell'eternità e subordinati all'azione della provvidenza, gli uomini avevano presa sul loro destino e quello dell'Umanità<sup>14</sup>. Ma – come hanno mostrato Bernheim e Arquillière<sup>15</sup> – le grandi idee del *De civitate Dei*, in cui le analisi storiche fanno eco agli svolgimenti

punto di R. MORGHEN in *Medioevo cristiano*, Bari 1951, p. 212 sgg. e in *Relazioni del X Congresso internazionale di scienze storiche*, Firenze 1955, vol. III, p. 333 sgg. Saggio suggestivo di C.-P. BRU, *Sociologie du catharisme occitan*, in *Spiritualité de l'hérésie: le Catharisme*, vol. I, sotto la direzione di R. Nelli, 1953.

<sup>12</sup> G. POULET, *Etudes sur le temps humain*, 1949.

<sup>13</sup> M. BLOCH, *Quelques manuels*, in «Annales d'histoire économique et sociale», VIII, 1936, p. 582.

<sup>14</sup> H.-I. MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, 1950. Sul tempo di sant'Agostino, si veda nella raccolta *Augustinus Magister. Congrès international augustinien. Paris, 21-24 septembre 1954*, 3 voll., 1955; J. CHAIX-RUY, *La cité de Dieu et la structure du temps chez saint Augustin*, pp. 923-31; R.-P.-R. GILLET, *Temps et exemplarisme chez saint Augustin*, pp. 933-41; J. HUBAUX, *Saint Augustin et la crise cyclique*, pp. 943-50.

<sup>15</sup> E. BERNHEIM, *Mittelalterliche Zeitanschauung in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung*, 1918; H.-X. ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique*, 1934.

teologici, si svuotano di storicità con l'agostinismo politico, da Gelasio a Gregorio Magno e a Incmaro. La società feudale, nella quale la Chiesa, tra il secolo IX e l'XI, è immersa, paralizza la riflessione storica e sembra fermare il tempo della storia o, in ogni caso, assimilarlo alla storia della Chiesa. Ancora nel secolo XII Ottone di Frisinga, zio di Federico Barbarossa, scrive: «A partire da questo tempo [di Costantino], poiché non solo tutti gli uomini, ma anche gli imperatori, a parte qualche eccezione, furono cattolici, mi sembra di avere scritto la storia non di due città, ma, per così dire, di una sola, che chiamo la Chiesa». Altra negazione della storia ad opera della società feudale, l'epopea, la canzone di gesta, che non utilizza gli elementi storici se non per spogliarli, nell'ambito di un ideale atemporale, di ogni storicità<sup>16</sup>.

Chenu ha da poco luminosamente mostrato come, nel corso del secolo XII, questi quadri tradizionali del pensiero cristiano sul tempo e la storia siano stati profondamente scossi<sup>17</sup>.

Probabilmente le scuole urbane non hanno in questo caso che una parte secondaria e Chenu nota «che i maestri scolastici quasi non utilizzano i grandi testi storici del *De civitate Dei* che meditano, invece, gli scrittori monastici».

Certo, il Vecchio Testamento domina ancora gli spiriti e oppone a una concezione più agile del tempo il doppio ostacolo della visione ebraica di un'eternità immobile e del simbolismo che, sistematizzato in metodo di ricerca e di spiegazione, di là dal parallelismo Vecchio-Nuovo Testamento, fa svanire tutta la realtà concreta del tempo della storia<sup>18</sup>.

Ma la storia, su basi modeste, riparte daccapo con un Ugo di San Vittore, che nel suo *Didascalion* fa largo spazio alla «historia». La sua definizione

«historia est rerum gestarum narratio» non fa che riprendere quella che Isidoro di Siviglia ha derivato a sua volta dai grammatici latini, commentatori di Virgilio. Ma, esprimendosi in una «series narrationis», essa è «una successione, e una successione organizzata, una continuità articolata, i cui legami hanno un senso, che è precisamente l'oggetto dell'intelligibilità della storia; non già delle idee platoniche, ma delle iniziative di Dio nel tempo degli uomini, degli avvenimenti della salvezza»<sup>19</sup>.

Questa storia attinge dagli antichi – e dalla Bibbia – la teoria delle età, dei periodi che riproducono, per la maggior parte dei chierici storici, i sei giorni della Creazione, l'altro avvenimento su cui i teologi del secolo XII approfondiscono la loro riflessione e il cui esame ci porterebbe troppo lontano. Ma la sesta età, a cui è giunta l'umanità, pone già i suoi problemi: in un parallelismo corrente con le sei età della vita umana, essa è l'epoca della vecchiezza. Ora, tanti uomini, tanti chierici del secolo XII si sentono “moderni”. «Come integrarvi lo svolgimento moderno che non sembra prossimo a finire?»<sup>20</sup>. Classificazione, strumento di ordinamento e possibilità di articolazioni, questa visione della storia è già un motivo d'inquietudine e di ricerca.

In pari tempo si fa strada l'idea che la storia è fatta di “trasferimenti”. La storia delle civiltà è un susseguirsi di *translationes*. Di questo concetto di *translatio* due aspetti sono molto noti. Nell'ambito intellettuale, la teoria per cui la scienza è passata da Atene a Roma, poi in Francia e infine a Parigi, dove, dalle scuole urbane, sta per nascere l'università più famosa: è la «translatio studii», che già Alcuino aveva creduto di poter indicare nell'età carolingia<sup>21</sup>, in linea più generale, gli storici credono di assistere a un movimento della civiltà da oriente a occidente. I nazionalismi nascenti la fermeranno in un paese d'elezione: Ottone di Frisinga nell'Impero germanico, Orderico Vitale presso i normanni e nel secolo XIV Riccardo di Bury in Gran Bretagna<sup>22</sup>. Tutte queste pseudospiegazioni (il nostro secolo ne ha viste ben altre, da Spengler a Toynbee) sono significative. In ogni caso assicurano il nesso tra il senso del tempo e il senso dello spazio, una novità più rivoluzionaria di quanto appaia a prima vista e la cui importanza è grande per il mercante.

Un abbozzo di economia politica positiva si afferma con il *Polycraticus* di Giovanni di Salisbury: «Egli fa presentire l'evoluzione che... proclamerà l'autonomia delle forme della natura, dei metodi dello spirito, delle leggi della società... Supera il moralismo degli “specchi dei principi” per iniziare una scienza del potere, in uno Stato concepito come un corpo oggettivo, in un'amministrazione a base di funzioni più che di omaggi feudali»<sup>23</sup>. Fatto significativo:

<sup>16</sup> Cfr. P. ROUSSET, *La conception de l'histoire à l'époque féodale*, in *Mélanges Halphen*, pp. 623-33, osserva «La nozione di durata, di precisione mancava agli uomini dell'età feudale» (p. 629); «questo gusto del passato e questo bisogno di fissare le epoche si accompagnano a una volontà di ignorare il tempo» (p. 630); «all'origine della crociata questo stesso sentimento esplose; i cavalieri vogliono, sopprimendo il tempo e lo spazio, colpire i carnefici di Cristo» (p. 631). L'autore fa eco a M. Bloch, che ha indicato nell'età feudale, «una vasta indifferenza nei confronti del tempo» (*La società feudale*, Torino 1953, p. 133). Su Ottone di Frisinga cfr. H.M. KLINKENBERG, *Der Sinn der Chronik Ottos von Freising*, in *Aus Mittelalter und Neuzeit. Gerhard Kullen zum 70. Geburtstag dargebracht*, 1957, pp. 63-76.

<sup>17</sup> M.-D. CHENU, *Conscience de l'histoire et théologie*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 1954, pp. 107-33, ripreso in *La théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, 1957, pp. 62-89 [trad. it. *Teologia nel Medioevo. La teologia del secolo XII*, Milano]. Ricordiamo E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 1948<sup>2</sup> [trad. it. *Lo spirito della filosofia medioevale*, Brescia 1964], in particolare pp. 365-82. Su due «storici del secolo XII», cfr. R. DALY, *Peter Comestor, Master of Histories*, in «Speculum», 1957, pp. 62-72, e H. WOLTER, *Ordericus Vitalis. Ein Beitrag zur Kluniazensischen Geschichtsschreibung*, 1955.

<sup>18</sup> CHENU, *La théologie cit.*, pp. 210-20: *L'Ancien Testament dans la théologie médiévale*. L'opera di B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 1940 (1952<sup>2</sup>) [trad. it. *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna] è fondamentale. L'aspetto simbolico del pensiero cristiano nel secolo XII è stato presentato da M. DAVY, *Essai sur la symbolique romane*, 1955, che mette in valore solo il lato più tradizionale della teologia del secolo XII.

<sup>19</sup> CHENU, *La théologie cit.*, pp. 66-67.

<sup>20</sup> CHENU, *La théologie cit.*, p. 76.

<sup>21</sup> Cfr. É. GILSON, *Les idées et les lettres*, p. 183 sgg.; P. RENUCCI, *L'avventure de l'humanisme européen au Moyen Age*, p. 138 sgg., a proposito della «traslatio studii» franco-italiana.

<sup>22</sup> CHENU, *La théologie cit.*, p. 55, pp. 79-80.

<sup>23</sup> CHENU, *La théologie cit.*, p. 86.

nella sua concezione organicista dello Stato, egli dà a questo come sostegno di tutto il suo corpo che gli permette di muoversi i lavoratori rurali e il mondo dei mestieri<sup>24</sup>.

2. E il mercante? Egli diventa un personaggio dalle operazioni complicate ed estese, nello spazio anseatico e, più ancora, nello spazio mediterraneo dove domina il mercante italiano, le cui tecniche si precisano e i cui tentacoli si allungano dalla Cina, dove va Marco Polo, a Bruges e a Londra dove si stabilisce o invia i propri agenti<sup>25</sup>.

Come il contadino, è in un primo tempo soggetto nella sua attività professionale al tempo meteorologico, al ciclo delle stagioni, alla imprevedibilità delle intemperie e dei cataclismi naturali. Per molto tempo non c'è stato, in questo campo, che necessità di sottomissione all'ordine della natura e di Dio, e come mezzo d'azione la preghiera e le pratiche superstiziose. Ma quando una rete commerciale si organizza, il tempo diventa oggetto di misura. La durata di un viaggio per mare o per terra da un luogo a un altro, il problema dei prezzi che, nel corso di una stessa operazione commerciale, tanto più se il circuito si complica, salgono o scendono, facendo aumentare o diminuire i guadagni, la durata del lavoro artigianale e operaio, per questo mercante che è quasi sempre anche un datore di lavoro, tutto ciò s'impone sempre più alla sua attenzione, diviene oggetto di regolamentazione sempre più precisa. La ripresa della coniazione dell'oro, il moltiplicarsi dei segni monetari, la complicazione delle operazioni di cambio risultante sia da questa sorta di bimetallismo, sia dalla diversità delle monete reali e dalle fluttuazioni nascenti, che creano non solo la variabilità del corso commerciale del denaro, ma già le prime "alterazioni" monetarie, ossia le prime misure inflazionistiche e più raramente deflazionistiche: tutto quest'allargarsi del campo monetario richiede un tempo meglio misurato<sup>26</sup>. Il settore del cambio, nel momento in cui l'aristocrazia dei cambiatori succede a quella dei monetieri dell'alto Medioevo, prefigura il tempo della Borsa, in cui minuti e secondi faranno e disfaranno intere fortune.

Gli statuti delle corporazioni come i documenti propriamente commerciali – contabilità, relazioni di viaggi, pratiche di mercatura<sup>27</sup>, e quelle lettere di

<sup>24</sup> Cfr. H. LIEBESCHUTZ, *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, 1950.

<sup>25</sup> Cfr. per una veduta d'insieme a proposito del mercante medievale Y. RENOARD, *Les hommes d'affaires italiens du Moyen Age*, 1949 [trad. it. *Gli uomini d'affari italiani nel Medioevo*, Milano 1973]; A. SAPORI, *Le marchand italien au Moyen Age*, 1952 [trad. it. *La mercatura medievale*, Firenze 1972]; LE GOFF, *Marchands et banquiers du Moyen Age* cit.

<sup>26</sup> Sui problemi monetari nel Medioevo, M. BLOCH, *Esquisse d'une histoire monétaire de l'Europe* (postumo, 1954) [trad. it. Torino 1981]; C. CIPOLLA, *Money, Prices and Civilization in the Mediterranean World. V to XVII<sup>th</sup> C.*, 1956 [trad. it. Venezia 1957]; T. ZERBI, *Moneta effettiva e moneta di conto nelle fonti contabili di storia economica*, 1955; R.S. LOPEZ, *Settecento anni fa: il ritorno all'oro nell'Occidente duecentesco*, 1955.

<sup>27</sup> Cfr. J. MEUVRET, *Manuels et traités à l'usage des négociants aux premières époques de l'âge moderne*, in «Etudes d'histoire moderne et contemporaine», V, 1953.

cambio<sup>28</sup> che cominciano a diffondersi nelle fiere di Champagne, divenute fra il secolo XII e il XIII il «clearing house» del commercio internazionale<sup>29</sup> – tutto mostra che la giusta misura del tempo importa sempre più al buon andamento degli affari.

Per il mercante, l'ambiente tecnologico sovrappone un tempo nuovo, misurabile, cioè orientato e prevedibile, al tempo insieme eternamente ricominciato e perpetuamente imprevedibile dell'ambiente naturale.

Ecco, tra gli altri, un testo illuminante<sup>30</sup>. Il governatore dell'Artois autorizza nel 1355 la popolazione di Aire-sur-la-Lys a costruire una torre campanaria, le cui campane suoneranno le ore delle transazioni commerciali e del lavoro degli operai drappieri. L'utilizzazione, a scopi professionali, di una nuova misura del tempo vi è indicata clamorosamente. Strumento di una classe – «poiché la detta città è governata dal mestiere di drapperia» – capace di offrirci l'occasione per cogliere come l'evoluzione delle strutture mentali e delle loro espressioni materiali si inserisca profondamente nel meccanismo della lotta di classe, l'orologio comunale è uno strumento di dominazione economica, sociale e politica dei mercanti che reggono il comune. E, per servirli, si avverte la necessità di una misura rigorosa del tempo, perché nella drapperia «è opportuno che la maggior parte degli operai giornalieri [il proletariato del tessile] vadano e vengano al loro lavoro a ore *fisse*». Inizi dell'organizzazione del lavoro, annunci lontani del taylorismo, di cui George Friedmann ha mostrato quale strumento di classe sia stato<sup>31</sup>. E già si delineano le «cadenze infernali».

Questo tempo, che comincia a razionalizzarsi, si laicizza nello stesso tempo. Più ancora per esigenze pratiche che per ragioni teologiche, che d'altronde ne sono alla base, il tempo concreto della Chiesa è, adattato dall'antichità, il tempo dei chierici, ritmato dagli uffici religiosi, dalle campane che li annunciano, eventualmente indicato dalle meridiane, imprecise e mutevoli, misurato talvolta dalle clessidre grossolane. A questo tempo della Chiesa, mercanti e artigiani sostituiscono il tempo più esattamente misurato, utilizzabile per le faccende profane e laiche, il tempo degli orologi. La grande rivoluzione del movimento comunale nell'ordine del tempo è rappresentata proprio da questi orologi rizzati dappertutto di fronte ai campanili delle chiese. Tempo urbano più complesso e raffinato del tempo semplice delle campagne, misurato dalle campane rustiche, di cui Giovanni di Garlandia ci dà, all'inizio del secolo XIII, questa etimologia fantasiosa ma rivelatrice: «Campa-

<sup>28</sup> Cfr. R. DE ROOVER, *L'évolution de la lettre de change*, 1953.

<sup>29</sup> Cfr. R.-H. BAUTIER, *Les foires de Champagne. Recherches sur une évolution historique*, in *Recueils de la Société Jean Bodin. La Foire*, 1953, pp. 97-147.

<sup>30</sup> Pubblicato da J. ROUYER, *Aperçu historique sur deux cloches du beffroi d'Aire. La banquette et le vigneron*, pp. 253-54; G. ESPINAS, H. PIRENNE, *Recueil de documents relatifs à l'industrie drapière en Flandre*, vol. I, 1906, pp. 5-6.

<sup>31</sup> G. FRIEDMANN, *Frederic Winslow Taylor. L'optimisme d'un ingénieur*, in «Annales d'histoire économique et sociale», 1935, pp. 584-602.

ne dicuntur a rusticis qui habitant in campo, qui nesciant judicare horas nisi per campanas»<sup>32</sup>.

Un altro cambiamento non meno importante: il mercante scopre il prezzo del tempo nello stesso momento in cui esplora lo spazio: per lui la durata essenziale è quella di un tragitto. Ora, per la tradizione cristiana, il tempo non era «una sorta di sdoppiamento dello spazio, né una condizione formale del pensiero». Ritoveremo questa difficoltà per i teologi cristiani quando, proprio in quest'epoca – fra il secolo XII e il XIII – l'introduzione del pensiero aristotelico sottoporrà loro i problemi dei rapporti del tempo e dello spazio.

Il fatto che il mercante medievale compia la conquista del tempo e insieme dello spazio meriterebbe di attrarre maggiormente l'attenzione degli storici e dei sociologi dell'arte. Pierre Francastel, in un libro ormai classico, ha mostrato i legami fra la pittura e la società, indicando sotto quali pressioni tecniche, economiche e sociali uno «spazio plastico» può essere distrutto<sup>33</sup>. Insieme con la prospettiva, la pittura medievale scopre il tempo del quadro. I secoli precedenti hanno rappresentato i diversi elementi sullo stesso piano, conformemente alla visione libera dalle servitù del tempo e dello spazio, che esclude la profondità come la successione. Le differenze di statura non esprimevano che la gerarchia delle condizioni sociali e delle dignità religiose. Senza rispetto per le fratture temporali, venivano giustapposti episodi successivi, il cui insieme costituiva una storia sottratta ai capricci del tempo, determinata fin dall'origine in tutte le sue fasi dalla volontà di Dio. Ormai la prospettiva, anche se è soltanto una nuova schematizzazione, anche se suppone una visione che non è «naturale», ma risponde al postulato di un occhio astratto, traduce il risultato di un'esperienza scientifica, è l'espressione di una conoscenza pratica di uno spazio nel quale gli uomini e gli oggetti sono raggiunti successivamente – secondo tappe quantitativamente misurabili – dai

<sup>32</sup> Sulla misura del tempo e gli orologi, idee interessanti, ma da riprendere spesso con un'informazione più precisa, in Lewis MUMFORD, *Technique and Civilization*, 1934, p. 2 sgg. [trad. it. *Tecnica e cultura*, Milano]; ottima la visione generale data da RENOARD, *Les hommes d'affaires* cit., pp. 190-92. Si ricordi tuttavia che, anche in questo campo, progressi decisivi verranno compiuti solo a partire dal secolo XVI. A.P. USHER, *A History of Mechanical Invention*, 1954, p. 304, esagera tuttavia in senso inverso, quando scrive: «The history of clocks prior to the XVIth century is largely a record of essentially empirical achievements». Cfr. A.C. CROMBIE, *Augustine to Galileo. The History of Science. A.D. 400-1650*, 1957, pp. 150-51, 183, 186-187 [trad. it. *Da sant'Agostino a Galileo. Storia della scienza dal V al XVII secolo*, Milano 1970]. Di una vasta letteratura ricordiamo, per la documentazione, F.A.B. WARD, *Time Measurement*, 1937, e, per la piacevole opera di volgarizzazione, F. LE JONNAIS, *Le temps*, 1959. La frase di Giovanni di Garlandia è tratta dal suo *Dictionarius*, a cura di Gérard, p. 590. È noto che gli psicologi hanno insistito sull'acquisizione concomitante delle nozioni temporali e spaziali ad opera del bambino (J. PIAGET, *Le développement de la notion de temps chez l'enfant*, 1946, pp. 181-203 [trad. it. Firenze 1979]; P. FRAISSE, *Psychologie du temps*, 1957, pp. 277-99; PH. MALRIEU, *Aspects sociaux de la construction du temps chez l'enfant*, in «Journal de psychologie», 1956, pp. 315-32).

<sup>33</sup> P. FRANCASTEL, *Peinture et société. Naissance et destruction d'un espace plastique. De la Renaissance au cubisme*, 1951 [trad. it. Milano 1960].

procedimenti umani. Del pari, il pittore riduce il suo quadro o il suo affresco all'unità temporale di un momento isolato, si applica all'istantaneo (che fisserà al limite la fotografia), mentre il tempo – il tempo romanzesco si potrebbe dire – si trova restituito nei cicli murali in cui proprio la pittura fiorentina, patrocinata dall'aristocrazia mercantile, manifesta i suoi più strepitosi progressi. Trionfa il ritratto, che non è più l'immagine astratta di un personaggio rappresentato da simboli, da segni che materializzano il posto e il rango assegnatogli da Dio, ma è un modo per render l'individuo colto nel tempo, nel concreto spaziale e temporale, non più nella sua essenza eterna, ma nel suo essere effimero che appunto l'arte, nella sua nuova funzione, mira a immortalare. E tuttavia, quante ricerche, ancora più tardi, quante esitazioni, compromessi, dilettevoli fantasie, come nel *Miracolo dell'Ostia* di Paolo Uccello, a Urbino, in cui il trattamento originale dello spazio della predella fornisce nello stesso tempo al pittore l'occasione di ritagliare il tempo del racconto salvaguardando insieme la continuità della storia e l'unità degli episodi<sup>34</sup>.

Tempo misurabile, meccanizzato addirittura, quello del mercante, ma anche discontinuo, rotto da pause, da momenti morti, affetto da accelerazioni o da rallentamenti – spesso legato con il ritardo tecnico e il peso dei fattori naturali: la pioggia o la siccità, la calma o la tempesta, hanno le loro forti incidenze sui prezzi. In questa malleabilità del tempo, che non esclude l'inesorabilità delle scadenze, si situano i guadagni e le perdite, i margini di profitto o deficitari; li agiscono l'intelligenza, l'abilità, l'esperienza, l'astuzia del mercante.

3. E il tempo della Chiesa? Il mercante cristiano lo conserva come un altro orizzonte della sua esistenza. Il tempo nel quale agisce professionalmente non è quello nel quale vive religiosamente. Nella prospettiva della salvezza si contenta di accettare gli insegnamenti e le direttive della Chiesa. Dall'uno all'altro orizzonte le zone d'incontro non si toccano se non esteriormente. Dai suoi guadagni il mercante trae il denaro delle elemosine, con cui alimenta le opere di beneficenza. In quanto essere che dura, sa che il tempo, che lo porta verso Dio e l'eternità, è a sua volta esso suscettibile di pause, di cadute, di accelerazioni. Tempo del peccato e tempo della grazia. Tempo della morte al mondo prima della risurrezione. Talvolta l'affretta con il ritiro finale in un monastero, talvolta, più comunemente, accumula le restituzioni, le opere buone, le donazioni pie, nell'ora in cui minaccia il passaggio sempre terribile nell'aldilà<sup>35</sup>.

Fra il tempo naturale, il tempo professionale, il tempo sovranaturale, c'è dunque separazione essenziale e insieme incontri contingenti. L'inondazione diventa materia di speculazione ragionata, le ricchezze d'iniquità aprono le

<sup>34</sup> Sui rapporti tra le rappresentazioni teatrali e il quadro di Paolo Uccello, cfr. P. FRANCASTEL, *Un mystère parisien illustré par Uccello: le miracle de l'hostie d'Urbino*, in «Revue archéologique», 1952, pp. 180-91.

<sup>35</sup> Esempi in particolare in J. LESTOCQUOY, *Les villes de Flandre et d'Italie sous le gouvernement des patriciens (XV-XVI siècles)*, 1952, in particolare *Les patriciens et l'Évangile*, p. 204 sgg.

porte del cielo. Bisogna dunque eliminare dalla psicologia del mercante medievale il sospetto dell'ipocrisia. Tanto diversamente legittimi sono per lui gli scopi perseguiti in prospettive differenti: il guadagno e la salvezza. Proprio questa separazione permette di pregare Dio per il successo degli affari. Così, nel secolo XVI e più tardi, il mercante protestante, nutrito della Bibbia, particolarmente attento alle lezioni del Vecchio Testamento, continuerà volentieri, ma in un mondo in cui si è presa l'abitudine di distinguerli, a confondere i disegni della provvidenza con la prosperità della sua fortuna<sup>36</sup>.

Maurice Halbwachs, in pagine penetranti<sup>37</sup>, ha affermato che, in una società, esistono tanti tempi collettivi, quanti gruppi separati, negando che un tempo unificatore possa imporsi a tutti i gruppi e riducendo il tempo individuale a mero punto d'incontro, nella coscienza, dei tempi collettivi. Dobbiamo augurarci fervidamente che un'indagine esauriente giunga a mostrare, entro una società storica data, il gioco, tra le strutture oggettive e i quadri mentali, tra le avventure collettive e i destini individuali, di tutti questi tempi in seno al Tempo. Comincerebbe così a illuminarsi la materia stessa della storia e potrebbero mettersi a rivivere nella trama della loro esistenza gli uomini, «selvaggina dello storico»<sup>38</sup>. Accontentiamoci di delineare, all'interno di questo gioco, il procedimento del mercante medievale.

A questo mercante – abituato ad agire entro «durate in qualche modo stratificate le une sopra le altre»<sup>39</sup> e non ancora avvezzo, mediante la razionalizzazione del suo comportamento e del suo pensiero o un'analisi introspettiva, a essere in armonia con se stesso e a sentirsi o a volersi uno – la Chiesa sta proprio per aprire le vie di un'unificazione della coscienza, grazie all'evolversi della confessione, di una coerenza del comportamento, grazie allo sviluppo di una legislazione canonica e di una riflessione teologico-morale sull'usura.

Questa inflessione decisiva nelle strutture mentali dell'uomo occidentale comincia nel secolo XII. È Abelardo che, in forma elaborata, sposta il centro della penitenza dalla sanzione esterna verso la costrizione interiore e apre all'uomo, con l'analisi delle intenzioni, il campo della psicologia moderna. Ma il secolo XIII dà al movimento una forza irresistibile: nello stesso momento gli ordini mendicanti scoprono uno spazio missionario in Africa e in Asia – proprio là dove il mercante aveva già trovato gli orizzonti d'un allargamento della sua attività – e un fronte d'avanguardia nella coscienza dell'uomo. Essi sostituiscono i penitenziali dell'alto Medioevo, mezzi di azione pastorale e

stroversa, fondata su un tariffario di sanzioni, con i manuali dei confessori, strumenti introversi di apostolato, orientati verso la ricerca delle disposizioni interne al peccato e al riscatto, a loro volta ancorate a situazioni professionali e sociali concrete. Per loro, il demonio prende più che le parvenze dei sette peccati capitali, quelle delle innumerevoli offese a Dio, variamente favorite dall'ambiente del mestiere o del gruppo. Con loro, non c'è più scampo per il mercante: il tempo della salvezza e il tempo degli affari si ricongiungono nell'unità della vita individuale e collettiva.

Non è di nostra competenza esaminare particolareggiatamente come, in questa congiuntura, l'apporto – alla fine di un periplo in cui i manoscritti arabi svolgono una funzione di tramite capitale – del pensiero ellenico impregni l'elaborazione di un nuovo approccio del problema del tempo<sup>40</sup>.

Chenu ha magistralmente svelato come, fin dal secolo XII, accanto ai platonismi e già agli aristotelismi, la teologia greca, con Giovanni Damasceno soprattutto, comunichi alla teologia occidentale una scossa profonda<sup>41</sup>.

Ricordiamo che tradizionalmente si è voluto contrapporre la concezione ellenica alla concezione cristiana del tempo. Per riprendere le parole di Cullmann, «poiché i greci non concepivano il tempo come una linea retta, il campo di azione della provvidenza non può essere la storia nel suo insieme, ma solo il destino degli individui. La storia non è sottomessa a un *telos*. L'uomo, per soddisfare il suo bisogno di rivelazione e di liberazione, può solo ricorrere a una mistica in cui il tempo non esiste e che si esprime con l'aiuto di concetti spaziali»<sup>42</sup>. Come è noto, il Rinascimento o, per prendere nell'età moderna l'esempio di un pensatore segnato dall'ellenismo, Nietzsche, ritroveranno questo senso ellenico del tempo ciclico, dell'eterno ritorno, o del tempo eracliteo o anche platonico, «tempo della pura mobilità». Ricordiamo solo la famosa definizione aristotelica del tempo: «il tempo è il numero del movimento», ripresa da san Tommaso, ma – secondo taluni – in un senso molto differente, nella misura in cui «passare dalla potenza all'atto non aveva necessariamente niente di temporale». Questa opposizione ci sembra debba essere attenuata. Certamente, come ha chiaramente mostrato Gilson, «nel mondo eterno di Aristotele, che dura al di fuori di Dio e senza Dio, la filosofia cristiana introduce la distinzione fra l'essenza e l'esistenza»<sup>43</sup>. Ma come Bergson non ha avuto ragione di accusare Aristotele di avere «reificato» il mo-

<sup>36</sup> Non ignoriamo che i più recenti, attenti studi inducono a sfumare e a correggere notevolmente le tesi classiche di Max WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1922 [trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze 1945] e di R.H. TAWNEY, *Religion and the Rise of Capitalism*, 1926 [trad. it. Milano 1967].

<sup>37</sup> *La mémoire collective et le temps*, in «Cahiers internationaux de sociologie», 1947, pp. 3-31.

<sup>38</sup> R. Mandrou ha recentemente ricordato («Annales», 1960, p. 172) le esigenze dello storico e delle suggestioni antiche di M. Bloch di fronte a lavori recenti di filosofi poco preoccupati di storia concreta.

<sup>39</sup> POULET, *Etudes sur le temps* cit., p. VI, che riprende Duns Scoto (*Quest. Quodl. Q.* 12).

<sup>40</sup> Oltre alle opere generali sulla storia della filosofia e delle scienze, si può consultare, sul ruolo degli arabi, A. MIELI, *Panorama general de historia de la ciencia*, vol. II: *El mundo islamico y el occidente medieval cristiano*, 1946 e F. VAN STEENBERGHEN, *Aristotle in the West*, 1956. Su un punto preciso: E. WIEDEMANN, *Über die Uebren im Bereich der Islamischen Kultur*, 1915.

<sup>41</sup> CHENU, *La théologie* cit., in particolare *L'entrée de la théologie grecque et orientale*, pp. 274-322.

<sup>42</sup> CULLMANN, *Temps et histoire* cit., p. 36; cfr. L. LABERTHONNIERE, *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, 1904 [trad. it. *Il realismo cristiano e l'idealismo greco*, Bergamo] e J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et chez saint Augustin*, 1933.

<sup>43</sup> GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale* cit., p. 66. Si veda però tutto l'inizio del capitolo IV: *Les êtres et leur contingence*, p. 63 sg.

vimento, e come Descartes non ha veramente schernito la definizione aristotelica del movimento, poiché essi giudicavano solo in base a forzature della tarda scolastica, non è certo che san Tommaso sia stato infedele ad Aristotele quando ha visto nel movimento «un certo modo di essere» e insieme ha restituito al tempo sia la sua plasticità contingente e pure misurabile, sia la sua essenzialità fondamentale.

C'era in questo, in ogni caso, la base teorico-teologica, metafisica e insieme scientifica – di un incontro del tempo della Chiesa e del tempo degli uomini che agiscono nel mondo, nella storia, e in primo luogo nella loro professione.

Perfino un francescano, come l'autore del testo che abbiamo citato all'inizio di questo articolo, comprende, senza darne una ragione teorica, che non si può accettare l'opinione tradizionale per cui «il tempo non può essere venduto». Tutta la pratica confessionale e la sua elaborazione canonica nel secolo XIII cercano la giustificazione vera dell'attività del mercante, pur sforzandosi di racchiuderla entro i limiti di una regolamentazione dove troppo spesso la religione già decade in moralismo casistico, e di conservarla nel quadro di una tradizione che bisogna ben rispettare. Così si sgretola, secondo i casi di coscienza e i problemi minori, ma concreti e tipici, l'immutabile tempo del Vecchio Testamento e del pensiero ebraico. Accanto alle attenuazioni apportate alla condanna di tutto ciò che porta il nome di usura<sup>44</sup> e che ricoprono aspetti temporali evidenti («consideranda sunt dampna quibus mercatores se exponunt et que frequenter occurrunt ex hoc quod vendunt ad tempus», dice il nostro magister, in un'espressione corrente ma rivelatrice), il tempo del digiuno, dell'astinenza, del riposo domenicale, non sono più prescrizioni letterali, ma, di fronte alle necessità professionali, solo raccomandazioni secondo lo spirito<sup>45</sup>.

Resta il fatto che il fallimento della concezione tradizionale del tempo della teologia cristiana coinvolgerà con sé, nei secoli XIV e XV, anche quel nuovo equilibrio che i teologi, i canonisti e i moralisti del secolo XIII avevano cominciato a elaborare, in particolare sotto l'influsso degli ordini mendicanti, all'interno di una riflessione più generale sull'«homo faber», imposta dai nuovi dati socio-economici delle tecniche del fare. Il problema, tuttavia, supera i limiti del nostro argomento.

Con gli scotisti e gli occamisti, il tempo è respinto nell'ambito delle decisioni imprevedibili di Dio onnipotente. Con i mistici, con Maestro Eckhart e

<sup>44</sup> Cfr. G. LE BRAS, s.v. «Usura», nel *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XV, parte II, 1950, coll. 2336-72; B.N. NELSON, *The Idea of Usury: from Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, 1949 e NOONAN jr., *The Scholastic Analysis* cit.

<sup>45</sup> Joannes Andreae (1270-1348), professore di diritto canonico a Bologna, nel suo trattato *De regulis iuris*, all'articolo *Peccatum 12* (cit. da NOONAN jr., *The Scholastic Analysis* cit., p. 66) dichiara che l'argomento secondo il quale il tempo non può essere venduto è «frivolo», perché numerosi contratti comportano un limite di tempo, senza che si possa dire che implicano una vendita del tempo. Il meccanismo delle operazioni commerciali è dunque meglio conosciuto ormai dai dottori, e colto da loro in una prospettiva propriamente tecnica.

con Tauler<sup>46</sup>, ogni durata si trova confusa in un movimento in cui ogni creatura è «spogliata della sua attitudine a ricevere la durata che le è propria».

Ecco ancora dove riconoscere, con Gordon Leff<sup>47</sup>, come la scolastica del secolo XIV favorisca quello scoppio che sarà il Rinascimento dei secoli XV e XVI: scatenamento e insieme liberazione. Affrancati e tiranni, gli uomini del Rinascimento – quelli che occupano una certa posizione di potenza economica, politica o intellettuale – possono, in balia della Fortuna di cui si valgono a seconda delle capacità della loro particolare *virtù*, andare dove vogliono. Sono padroni del loro tempo come del resto. Solo la morte li limita, ma colta – il vivo si sforza di afferrare il morto prima di essere ghermito da lui – in una prospettiva del tutto nuova, in cui la fine diventa il punto di partenza della riflessione e in cui la decomposizione corporale suscita il senso della durata, come ha mostrato Alberto Tenenti attraverso analisi nuove delle «artes moriendi» e del pensiero umanistico francese e italiano<sup>48</sup>.

Così il mercante – in un'età in cui l'incremento quantitativo allarga i suoi orizzonti e dilata la sua azione, senza che le strutture economiche siano fondamentalmente mutate – è ormai in grado di usare e abusare del tempo. Rimasto cristiano, egli non potrà d'ora innanzi evitare, se non a costo di una distorsione mentale e di abilità pratiche, gli urti violenti e le contraddizioni tra il tempo dei suoi affari e il tempo della sua religione, perché la Chiesa si aggrappa alle vecchie regolamentazioni, anche quando cede, per l'essenziale, al capitalismo nascente e vi s'insinua essa stessa.

4. Fra i numerosi problemi che solleva una questione storica di cui queste pagine cercano solo di provocare uno studio approfondito, ci sembra di importanza fondamentale scrutare quale abbia potuto essere l'influsso, sull'evoluzione delle idee riguardanti il tempo, delle opere dei maestri scientifici alla svolta fra il secolo XIII e il XIV. Anche in questo caso la scuola inglese, con i mertoniani in primo piano, non ha svelato il suo segreto, come non l'hanno svelato i dottori parigini, di cui intravediamo soltanto la massa incalzante dietro Nicola d'Autrecourt, Giovanni di Mirecourt, Giovanni Buridano, Nicola di Oresme e quel Giovanni da Ripatransone recentemente rivelato<sup>49</sup> da Combes, a loro volta mal noti. In quest'ambiente la critica della fisica e della metafisica aristoteliche, e in pari tempo le speculazioni matematiche e le ricerche scientifiche concrete, hanno dovuto far sorgere nuove idee sul tempo e sullo spazio. Sappiamo approssimativamente che la cinematica, con lo studio del moto

<sup>46</sup> M. DE GANDILLAC, *Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Jean Tauler*, 1955.

<sup>47</sup> G. LEFF, *The XIV<sup>th</sup> Century and the Decline of Scholasticism*, in «Past and Present», 9, 1956, pp. 30-41; ID., *Bradwardine and the Pelagians*, 1957.

<sup>48</sup> A. TENENTI, *La vie et la mort à travers l'art du XV<sup>e</sup> siècle*, 1952; ID., *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, 1957, spec. il cap. II: *Il senso della durata*, pp. 48-79.

<sup>49</sup> A. COMBES, *Conclusiones de Jean de Ripa*, ed. critica con introduzione e note, 1956.



uniformemente accelerato, ne esce trasformata<sup>50</sup>. Non basta questo per indurre a sospettare che, con il movimento, proprio il tempo si trova colto in una prospettiva nuova? Già fra gli arabi le ricerche congiunte nel campo scientifico e nel campo filosofico, affrontando nuovamente le nozioni-chiave di discontinuità ereditate dagli atomisti dell'antichità, avevano rinnovato la visione del tempo<sup>51</sup>.

Forse c'è un nesso più stretto di quanto si creda e di quanto essi stessi, senza dubbio, pensassero fra le lezioni dei maestri di Oxford e di Parigi e le imprese dei mercanti di Genova, di Venezia, di Lubecca, al tramonto del Medioevo. Forse proprio sotto la loro azione congiunta il tempo si spezza e il tempo dei mercanti si libera dal tempo biblico, che la Chiesa non sa conservare nella sua ambivalenza fondamentale.

<sup>50</sup> La bibliografia più recente in CROMBIE, *Augustine to Galileo* cit., pp. 414-16. Si consultino in particolare i lavori di M. Clagett, A. Koyré, A. Maier, C. Michalski, nonché gli studi di G. Beaujouan e il suo saggio in *Histoire générale des sciences*, diretto da R. Taton, vol. I: *La science antique et médiévale*, 1957. Sulle origini di questa corrente cfr. H. SHAPIRO, *Motion, Time and Place According to William Ockham*, in «Franciscan Studies», 1956.

<sup>51</sup> S. PINES, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, 1936; ID., *Les précurseurs musulmans de la théorie de l'impetus*, in «Archeion», 1938.