

Paolo Evangelisti
**Mercato e moneta nella costruzione
francescana dell'identità politica.
Il caso catalano-aragonese**

Estratto da Reti Medievali Rivista, VII - 2006/1 (gennaio-giugno)

<http://www.dssg.unifi.it/_RM/rivista/saggi/Evangelisti.htm>



Firenze University Press

Mercato e moneta nella costruzione francescana dell'identità politica. Il caso catalano-aragonese*

di Paolo Evangelisti

1. Identità politica e costruzione comunitaria

Wittgenstein, nel suo *Tractatus logico-philosophicus*, afferma perentoriamente che «dire di due cose che esse sono identiche non ha alcun senso, e dire che una cosa è identica a sé stessa non aggiunge uno yota [a ciò che sappiamo] su di essa»¹. Questa impostazione filosofica traccia un percorso obbligato per chiunque voglia impiegare il lessema dell'identità come categoria ermeneutica e di semantica storica. L'utilizzo della nozione identitaria passa infatti per una sua necessaria decostruzione e implica la necessità di considerare l'identità non come un dato naturale, ma come un processo sempre incompiuto, cioè il risultato dinamico di una costruzione individuale o comunitaria. Utilizzo qui il termine comunitario nella sua accezione più neutra, al di fuori di ogni curvatura comunitarista, o tönnesiana, semmai con un debito di riconoscenza alla *Vergemeinschaft* weberiana.

La problematicità dell'utilizzo scientifico della nozione identitaria non può tuttavia arrestarci nell'esplorazione dei percorsi e delle radici di questo lessema dotato di una straordinaria vitalità, medievale e contemporanea, che alligna nei territori e nei paradigmi discorsivi della politica, così come in quelli della sociologia e dell'etno-antropologia. La medievistica e la filosofia politica del XIX e del XX secolo sono tornate con insistenza, da diverse prospettive storiografiche e anche per ragioni ideologiche, a indagare il nodo classico che connette formazione identitaria e costituzione di comunità politiche, interrogandosi sui ruoli svolti da componenti fondamentali della costruzione comunitaria: l'*ethnos*, le forme della strutturazione sociale, l'idioma o gli idiomi comunitari, i codici giuridici, l'*ethos* condiviso in cui svolge un ruolo fondante il cristianesimo, anche come religione civile.

Ma l'architave concettuale e funzionale identitaria che sostiene la costruzione di comunità politiche, di linguaggi, istituzioni e norme che la solidificano, si definisce e si rafforza – nel Medioevo europeo – anche attraverso l'attingimento di risorse concettuali, di codici autorappresentativi che maturano nell'universo linguistico utilizzato per connotare e legittimare gli spazi dell'agire economico, mercantile e finanziario. Questo universo linguistico – così come le etiche e le pedagogie proposte a chi è, o ha diritto di accedere, allo spazio dello scambio e del mercato (il *dominus* territoriale, il mercante, le *societates* finanziarie e caritative, gli Ordini monastici e religiosi nella loro dimensione di imprese economiche a largo spettro) – svolge un ruolo essenziale, divenendo potente fattore cofondativo dell'identità comunitaria in specie nelle *civitates* e negli stati territoriali del Mediterraneo medievale. Lì la crescita identitaria, il rafforzamento politico delle comunità e delle istituzioni civili, passa attraverso la strutturazione di un linguaggio politico che trova nei codici rappresentativi dell'agire economico e mercantile paradigmi di legittimazione e di coesione di notevole interesse, anche sotto il profilo dell'alchimia e dei dosaggi con cui interagiscono con gli altri fattori costitutivi della costruzione identitaria.

Specchio privilegiato per indagare questo universo linguistico è – si direbbe quasi scontatamente – la testualità che con maggior consapevolezza teorica ha pensato la povertà come povertà volontaria, come codice di autodominio, come metodo di utilizzo non proprietario dei beni e delle ricchezze all'interno e all'esterno del proprio Ordine, lungo gli ultimi tre secoli del Medioevo. In questo contributo il discorso sarà necessariamente esemplificativo di un territorio e di un ceto intellettuale. Si prenderà in considerazione un'area particolarmente dinamica in termini di economia e di sperimentazioni politico-istituzionali, quella compresa nello spazio geo-politico della corona catalano-aragonesa e, sostanzialmente, tre "autori" appartenenti orgogliosamente al mondo francescano due-quattrocentesco: Arnau de Vilanova, Ramon Llull e Francesc Eiximenis².

Si tratta di figure politico-religiose le cui biografie uniscono una acuta propensione all'analisi e alla progettualità politica nei confronti delle istituzioni aragonesi, dalla Sicilia a Valencia, a una riconosciuta e autorevole funzione consiliativa esercitata nei consessi istituzionali cittadini e di corte. A margine, ma non troppo, notiamo che questi "autori" – e segnatamente Llull ed Eiximenis – scelgono di veicolare la loro produzione etico-politica e consiliativa non solo in latino, ma nei volgari parlati nei territori in cui operano, volgari che proprio in quell'arco cronologico vengono a definirsi come codici linguistici e idiomi identitari. Siamo dunque di fronte a una testualità in cui l'elemento teorico si salda a un obiettivo progettuale alimentato da pratiche discorsive e argomentative che, di necessità, elaborano o rielaborano codici retorici, strategie persuasive, percorsi di legittimazione immediatamente misurabili nella loro operatività e funzionalità in quanto produttori di istituzioni, di norme giuridiche, di concrete scelte politiche.

All'interno di questo saggio non si potrà esporre sistematicamente la ricchissima serie di riscontri che misurano, sul piano immediatamente po-

litico e normativo, quanto i tre esponenti del mondo francescano, così come altre decine di Minori operanti nelle corti e nei consigli della confederazione aragonese, vennero argomentando in testi e in omelie scritte e pronunciate tra Palermo e Barcellona, tra Napoli e Valencia. Si offre qui, come mero dato indicativo di questa realtà, l'evidenza numerica della presenza dei Minori e degli appartenenti al mondo francescano all'interno delle istituzioni presenti in quel quadrante geopolitico: nel periodo compreso tra il regno di Pietro III (1276-1285) e quello di Alfonso il Magnanimo (1416-1458) essi furono almeno cinquantasei, ai quali vanno aggiunti altri sessantatre attivi presso la corte siciliana nel periodo compreso tra il 1288 e il 1406, un dato quantitativo che esclude sia i titolari di mere dignità ecclesiastiche sia il rinnovo di cariche consiliative attribuite a Minori in seguito all'avvicendamento sul trono dei sovrani. La faccia complementare di questo dato si riscontra misurando i legami che connettevano re e conti-re al mondo francescano: nel periodo compreso tra il regno di Giacomo I (1213-1276) e quello di Giovanni II (1458-1479) il sessantaquattro per cento degli esponenti delle dinastie regali e comitali furono legati al mondo francescano avendo stabilito rapporti diretti di tipo consiliativo con essi, avendo indossato l'abito francescano o scelto di farsi seppellire in un convento dell'Ordine, dunque facendo di questa appartenenza e di quei rapporti consiliativi segni distintivi della Corona e del potere.

Se identità e differenza sono atti comunicativi e formule simboliche creati e ricreati nel tempo e nei contesti di cultura e non di natura credo che, anche metodologicamente, un'osservazione più circostanziata di questa testualità francescana possa essere di grande profitto. È una proposta di decodificazione testuale che viene qui utilizzata anche come embrionale banco di prova applicativo, costruito sulla scorta di suggestioni provenienti da quattro scuole teoriche: la *Begriffsgeschichte*, gli studi skinneriani e pocockiani, le analisi di Koselleck, utilizzando inoltre due interessanti messe a punto proposte da Melvin Richter e Sandro Chignola nella seconda metà degli anni '90³.

2. *Il triangolo vilanoviano: rex iustus, moneta affidabile, credibilità del mercato comunitario*

Arnau de Vilanova, impegnato direttamente nella costruzione e nel rafforzamento delle istituzioni e del progetto politico della corona siciliana di Federico III, «rex Trinacriae», scrive, a cavaliere tra Due e Trecento, una serie di trattati etico-pedagogici per la corte in cui la codificazione del modello regale come modello politico ed etico dell'intera comunità siciliana assume un ruolo centrale. Un re e una corte investiti da Arnau del compito di incarnare e praticare una prassi pauperistica e cristomimetica, che inveri e affermi la «veritat evangelical», il «ver cristianisme» in un *hic et nunc* geo-politicamente determinato.

Arnau, nell'*Allocutio Christini*, definisce «rex iustus» chi è capace di esercitare una giurisdizione non solo equa, ma equitativa, attenta in par-

ticolare alle esigenze dei *pauperes*, ma anche strumento di governo della società:

il principe giusto deve essere amato poiché egli dà a ciascuno ciò che gli spetta. Egli infatti rispetta e premia i buoni, mentre corregge i viziosi... e i malvagi, poiché sono incorreggibili, vengono da lui banditi e separati dal popolo come fossero membra infette⁴.

Nel suo testo gli irredimibili, i «malitiosi», sono innanzitutto coloro che non utilizzano correttamente le proprie ricchezze. Ecco perché la giustizia regale, tesa in primo luogo al rafforzamento del vincolo comunitario, è giusta quando interviene a confiscare le quote di patrimonio dei «divites» che con quel comportamento dimostrano di non essere più leali con la cosa pubblica. Reimmettendo queste risorse private nel circuito della ricchezza pubblica, il governante offre allora un doppio servizio alla comunità: le rende disponibili ai *cives-fideles* e le sottrae a un uso che non rispondeva più ai fini della cosa pubblica, anzi si poneva esplicitamente contro la *res publica*.

Ancor più rilevante è la scelta arnaldiana di far precedere queste considerazioni sugli strumenti giudiziari attivati per il consolidamento comunitario da una lunga riflessione in cui la distinzione tra *rex* e *tyrannus* si svolge tutta sul filo di una critica rivolta a quei governanti che adulterano il valore della moneta del regno. Un atto che per Arnau è condannabile in quanto viene meno al principio caritativo che deve sostenere l'azione di governo del *rex* e la stessa comunità dei *cives-fideles*.

Ciò che appare intollerabile e dunque rende tirannico quel comportamento, qualificabile come vero e proprio furto ai danni della *res publica*, è il fatto che quell'atto mina due volte la struttura della comunità. Esso la priva di risorse proprie e, compromettendo la credibilità del mezzo di scambio riconosciuto, compromette la fiducia comunitaria. Sicché la diminuzione del titolo della moneta è considerato un atto condannabile non come fatto in sé, ma in quanto avvenuto nel segreto, vale a dire compiuto al di fuori di una valutazione comunitaria e a prescindere da quell'orizzonte di «*utilitas publica*» che contempla anche il pieno diritto al guadagno finanziario:

il principe che adultera il titolo della moneta per far crescere i propri patrimoni personali commette un furto e conia quella moneta con l'inganno poiché in modo occulto depaupera i suoi e li spoglia dei beni preziosi. Non si è mai dato, infatti, che la pubblica utilità venisse perseguita adulterando il titolo della moneta né che [seguendo questo metodo] qualcuno potesse arricchirsi⁵.

Da questo incrocio di motivazioni espresse da Arnau emerge con nettezza come a fondamento etico della comunità siciliana vi sia un discorso politico che pone al centro l'analisi del mercato, inteso quale struttura comunitaria cristiana fondata sulla fiducia reciproca tra i soggetti ammessi a parteciparvi. Una prima conclusione del ragionamento arnaldiano circa questo gravissimo delitto comunitario ruota infatti intorno alla necessità che il governante «giusto» conquisti o riattivi quel circuito fiduciario che gli consente di contare su una rinnovata circolazione delle ricchezze dei sudditi. Ad Arnau è ben chiaro che esiste un nesso inscindibile tra disponibilità dei *fideles* a rendere nuo-

vamente utilizzabili le proprie risorse a fini pubblici e la realizzazione di un consenso basato sulla ricostruzione di un capitale immateriale fatto di fiducia e credibilità:

infatti i sudditi mettono volontariamente in comune con il principe giusto tutti i beni, seguendo la verità che mantiene fermi nella mente di ciascuno la fedeltà e la legalità [«legalitas»], nella parola la promessa, nelle opere il compimento di ogni azione⁶.

Nella sua assertività e nella sua chiarezza tale conclusione dimostra che la concezione comunitaria di questo *vir evangelicus* è imperniata su un progetto in cui le regole dell'istituzione politica e quelle del mercato rivelano forti interconnessioni. Si potrà in effetti constatare come il nucleo teorico e argomentativo utilizzato per la legittimazione del governo sia basato sulla definizione di metodi e sulla qualificazione di rapporti che riguardano la corretta gestione dei beni sul mercato: ciò vale tanto per le riflessioni sulla giustizia e la giurisdizione del buon sovrano cristiano, quanto per quelle che definiscono il rapporto triangolare tra «rex iustus», moneta affidabile e credibilità del mercato comunitario.

La specifica ed esclusiva legittimazione del re compiuta nell'*Allocutio Christini*, che deriva per contrasto dalla qualificazione tirannica e non cristiforme del monarca che si rende responsabile dell'alterazione del titolo della moneta⁷, è allora rilevante non tanto all'interno di una pur interessante rideclinazione della tassonomia politica "aristotelica" dei legittimi governanti, ma per l'attenzione particolare circa il danno fiduciario che tale atto sovrano determina nei confronti di quella doppia e per molti versi sovrapponibile comunità di *fideles*, al tempo stesso membri del regno e attori di un mercato che non può funzionare al di fuori di un ambito di credibilità e reciprocità fiduciaria.

Questa stessa posizione viene ripresa e ribadita in un altro testo (il *Raonament*) all'interno di una riflessione che ha al centro la qualificazione del *princeps* "umano" e "angelico", considerato come colui che è tenuto ed è in grado di governare per la «pública hutilitat». Definita per contrapposizione, questa qualificazione del *princeps* enfatizza in modo particolare un contenuto essenziale in cui si concretizza la *publica utilitas*: il principe che agisce contro di essa, che «non è capace di valutare ciò che arreca vantaggio e ciò che nuoce alla *publica utilitas* («no sab conèxer o jutyar què profita o nou a la pública hutilitat»), è colui che accetta le proposte di quei consiglieri «ignoranti e perversi» che lo invitano «a cambiare di frequente la moneta e ad alterare il suo titolo» («mudar moneda e minvar sovén la lig de la primera») o, ancora, a procedere a una frequente coniazione di nuove monete. La tipicizzazione del principe che interviene ad alterare il mezzo di scambio per eccellenza su cui deve convergere la fiducia comunitaria ne fa automaticamente un sovrano condannabile, un sovrano che incarna – sono parole di Arnau – uno dei più gravi «desordonaments». Tale «desordre» è un comportamento di cattivo governo che va contro il «profit del regne» e reca pregiudizio alla «veritat evangelical», al «christianisme»⁸. Si tratta di una condanna evangelico-politi-

ca che Arnau torna a ribadire in uno dei suoi testi dichiaratamente pedagogici, l'*Ars Catholicae Philosophiæ* scritta nel 1302, dove si qualifica come la peggiore delle estorsioni non quella manifesta, bensì quella dell'adulterazione del titolo della moneta pubblica⁹.

Siamo così di fronte a una precisa funzionalizzazione di quella fusione terminologica e concettuale tra i due sintagmi cardine del lessico arnaldiano: «*veritat evangelical*» e «*utilitat pública*». Essa va tenuta in attenta considerazione anche perché, attraverso la condanna del *princeps* incauto e incapace di valutare le conseguenze dell'alterazione della moneta, si connette a un dibattito teorico-politico ed economico di respiro europeo che troverà solo negli anni successivi importanti sviluppi, evidenti in una sequenza testuale che va dal *De potestate monetarum* di Nicolò Oresme della prima metà del XIV secolo sino alle riflessioni di Gabriel Biel, scritte circa cento anni dopo e contenute in particolare nel *De monetarum potestate*¹⁰.

Non sfugge qui come il testo arnaldiano, sottomettendo al criterio dell'*utilitas publica* e della verità evangelica la questione dell'alterazione della moneta, stabilisca un vincolo stretto e inderogabile tra la scelta del *princeps* e le esigenze della comunità. Benché tale vincolo, a differenza di Oresme e di Biel, non si espliciti in una compiuta teoria del consenso comunitario come passaggio indispensabile per procedere alla svalutazione della moneta, nell'argomentazione arnaldiana vale a discriminare il *rex* dal *tyrannus* proprio in ragione della sua mancata subordinazione al principio dell'*utilitas publica*¹¹.

Corollario tutt'altro che secondario. Con il passaggio dell'*Allocutio Christini* che condanna il *princeps* defraudatore del titolo della moneta in quanto autore di una scelta compiuta nel segreto, Arnau viene ad ammettere una liceità della svalutazione attraverso un percorso di pubblicità e di condivisione comunitaria che si fonda ancora una volta sull'*utilitas publica*¹², ovvero su una eventuale, e proceduralmente riscontrabile, *necessitas* pubblica. Un requisito che in termini teorici era oggetto di importanti riflessioni tra chi si interrogava sulla legittimità delle imposizioni fiscali ordinarie e straordinarie da parte dei *domini*. Ci si riferisce a un arco testuale e cronologico che scorre da Pietro Cantore a un francescano di vaglia come il minorita Astesano di Asti¹³.

Anche per questa via dunque le opere arnaldiane risultano essere componenti di primo piano di una testualità che, su scala europea, viene verbalizzando ed esperendo la dimensione comunitaria dei cristiani come comunità civica e politica e come comunità di *fideles*-contraenti. Ed è in questa prospettiva che si dovrebbero riconsiderare tutti quei passi vilanoviani, ma anche lulliani, nei quali le risorse monetate di ogni *fidelis* e quelle del *princeps*, divengono oggetto di una valutazione e di una funzionalizzazione comunitaria che non le sottrae ai legittimi detentori, ma le e li vincola a un utilizzo variabile e graduato per il bene comune.

È di tutta evidenza insomma che Arnau riconosce nella moneta un segno e un simbolo della fiducia reciproca tra contrattanti e contraenti che deve essere tutelata nel suo valore immateriale di identità e di identificazione comunita-

ria. Spetta al sovrano angelico, che anche nelle pratiche di governo finanziario deve incarnare la *paupertas* volontaria e cristomimetica, essere il garante di questo circuito fiduciario. Un circuito che ha appunto nella moneta la sua cifra unificante e coesiva, nelle procedure pubbliche del suo apprezzamento la legittimazione propria e inderogabile. Ma si può anche constatare come queste strategie discorsive mettano in concorrenza sul piano della stessa sovranità i tre attori principali di quella comunità evangelica, pauperista e caritativa: il monarca, la comunità, la moneta.

3. *Ramon Llull: il mercante come paradigma della comunità politica e dei suoi governanti*

Prima di misurare le declinazioni tardotrecentesche di un discorso identitario che, anche in Eiximenis, rende coesa e solida una comunità che sa riconoscersi come circuito e spazio legittimo di scambi fiduciari, caritativi e cristiani, occorre soffermarsi su un anello testuale assai corposo della riflessione pauperistica nei territori aragonesi e mediterranei: Ramon Llull.

Un esponente che molta storiografia catalana e catalanista considera padre fondatore dell'identità linguistica e culturale della comunità aragonese medievale e contemporanea, ma continua a stupirsi, quando se ne accorge, di alcuni "curiosi" passaggi dei suoi testi circa il mercante e il mercato, circa inspiegabili parallelismi tra il modello largitivo e caritativo di Cristo crocifisso e la legittimazione della figura del *mercator*⁴⁴. Lo spessore intellettuale, la spiccata sperimentality dell'arte lulliana, la sua rivendicata identificazione con il mondo francescano, l'uso stesso che della sua francescanità è stato fatto da una plurisecolare produzione storiografica, la sua incoercibile e inappagabile attività politico-consiliativa esercitata presso le corti aragonesi, ma anche nei confronti della monarchia francese e del Papato, sono i principali elementi fattuali che impongono una sua presa in considerazione in questa sede.

Con un grado di consapevolezza teorica, e con una indubbiamente più cospicua attrezzatura culturale, Llull, insieme ad Arnau de Vilanova, rappresenta uno dei più significativi uomini di corte del periodo Due-Trecentesco. Come e meglio di Arnau il suo sforzo teorico in direzione del rafforzamento di una identità cristiana incarnata e inverata nella comunità politica, economica e militare catalano-aragonese è – anche attraverso i paradigmi evangelici e pauperistici di cui è imbevuto per i tramiti francescano e domenicano – davvero cospicuo.

Tanto nei suoi testi "artistici" che nelle opere pedagogiche scritte per i regnanti aragonesi, così come nei suoi trattati crociatistici, il ruolo connotativo e qualificativo assegnato al mercante come modello comunitario risalta, anche per le modalità retorico-argomentative che Llull impiega. I luoghi topici in cui la perfetta comunità aragonese si progetta e si inverte come spazio mercantile, fiduciario e caritativo sono molti. Nel capitolo del *romanç d'Evast e Blanquerna* dedicato a illustrare quale sia la vera povertà, Llull definisce il mercante cittadino come un autentico modello comunitario¹⁵, esplicitamente

proposto all'intera comunità catalana¹⁶. Si tratta di un modello di vita cristiana capace di attuare, giorno dopo giorno, i valori evangelici della povertà volontaria e della «caritat»¹⁷. Nello stesso tempo questa pratica di vita, fatta di accortezza e di autocontrollo¹⁸, si dimostra essere una vera e propria abilità tecnico-gestionale, in grado di moltiplicare un capitale che trova la sua legittimità etica in quanto capitale sociale. Un capitale che deve consentire all'impresa commerciale – impersonata e posseduta, in quest'opera, dal mercante caritatevole Evast e da sua moglie Aloma – di continuare a consolidarsi e, insieme, essere utilmente impiegato in un circuito comunitario esclusivamente cristiano¹⁹.

Questa istanza pedagogica, etica e legittimante si compie del tutto naturalmente all'interno di un capitolo dedicato alla «pobrea», fatta slittare sul piano semantico da un generico comportamento virtuoso a un preciso contenuto tecnico di povertà utile, incarnato da una corretta prassi mercantile. Se si connette questo capitolo alla dettagliata descrizione con cui la coppia Evast-Aloma converte sé stessa e la propria impresa commerciale in un soggetto della circolazione sociale della ricchezza²⁰, emerge in modo chiaro ciò che Lull intende proporre non solo come corretta pratica cristiana della ricchezza, ma come modello di vita che garantisce la fama e la reputazione interna ed esterna della comunità.

Ciò si realizza sin dall'inizio di quest'opera pedagogica che mette al centro dell'organizzazione sociale le scelte esemplari di una famiglia mercantile. La coppia Evast-Aloma assume infatti una funzione paradigmatica, avendo adottato una specifica «regla» di vita evangelica caritativa e venendo descritta con questi due passaggi: «L'intera città si era modellata sulla buona regola di Evast e Aloma»²¹ e «a motivo della vita retta, del buon esempio e della buona condizione di Evast e Aloma l'intera comunità cittadina aveva acquisito un maggior valore poiché tanto gli uomini di condizione laica quanto i religiosi attingevano da essi il buon esempio e un corretto stile di vita; dappertutto gli uomini di quella comunità cittadina erano amati, onorati e rispettati... gli uomini e le donne trovavano in Evast e Aloma consiglio, disponibilità e sollievo per i loro bisogni»²².

La consapevolezza di questo ruolo, che pone la pratica della buona e competente mercatura all'apice della struttura comunitaria, viene riproposta nelle parole di Evast quando afferma contestualmente la preminenza e la funzione di orientamento esercitato dalla coppia modello non solo tra e sui laici, ma su coloro che appartengono agli ordini religiosi, anzi, più in generale sui e tra i consacrati: «axí com per bona vida som estats fins ací llum e doctrina a aquells qui estan en ordre de matrimonis [i. e. lo stato laicale]... axí per sanctedat de bona vida donem exemple d'ací avant a aquells qui estan en ordre de religió»²³.

Ma nel percorso di pedagogia lulliana – che trova da questo punto di vista indicazioni importanti anche nella *Doctrina Pueril* – si scala una vetta ulteriore, giungendo alla esemplificazione del mercante come modello proposto in contemporanea alla comunità e allo stesso re, Giacomo II. In un paragrafo

dell'*Arbor scientiae*, il *De arte mercimoniae*, e nei capitoli 243 e 280 dei *Proverbis de Ramon* è il mercante cristiano, e solo il mercante cristiano, a divenire autentico paradigma della società dei *fideles* e, insieme, punto di riferimento per il sovrano destinatario – con i suoi figli – dei *Proverbis* lulliani «ut regnare sciant».

Pur essendo questi testi parti integranti di una testualità francescana²⁴ che si è confrontata con la validazione delle pratiche e dello statuto del mercante cristiano già da qualche decennio, ciò che rileva è l'estensione delle funzioni paradigmatiche assegnate dal Maiorchino a quel *mercator*. Il mercante non è solo il migliore e più affidabile conoscitore dei mercati interni e stranieri, ma è l'interprete competente dei bisogni economici della comunità, è colui che è in grado di soddisfare una domanda di beni non limitata, tomisticamente, al livello di autosufficienza della cosa pubblica, ma utilmente ampliata alle esigenze di benessere manifestate, individualmente e collettivamente, da quella *res publica* di *fideles*²⁵. Ancora, il mercante cristiano è considerato dal Beato maiorchino non solo il più sottile e sagace conoscitore dell'arte della compravendita, ma è un vero e proprio modello nella capacità di saper spendere, dunque di cifrare in sé stili di consumo ai quali l'intera comunità, e *in primis* il sovrano, debbono guardare²⁶.

L'istanza etica lulliana è dunque chiara: il mercante competente, che maneggia merci e denaro cristiani, costituisce un modello di razionalità dell'azione e della pratica economica. Egli deve valere come paradigma e come attore della *res publica*, nel governo delle risorse così come nell'arte di governo.

4. *Francesc Eiximenis: i capitali materiali e immateriali di un'identità comunitaria in costruzione*

Se ci si sposta di qualche decennio a leggere i testi di Eiximenis, frate Minore e «magister» in teologia, si può verificare da vicino quali siano gli spazi concettuali e valoriali, ormai occupati stabilmente nell'edificio identitario e comunitario aragonese, da parte del lessico codificante gli spazi di legittimità del mercato e dei suoi attori.

Nel *Regiment de la cosa pública*, un testo scritto come un autentico codice identitario per la comunità del regno e della città di Valencia – funzione certificata dalla delibera che stabilisce di incatenare il *Regiment* su un banco della sala consiliare della capitale, sede politica per eccellenza del Regno – Eiximenis traccia un'organica tassonomia valoriale per cementare la coesione e il rafforzamento dell'*ethos* comunitario valenciano. Il varco retorico – apparentemente consueto – attraverso il quale Eiximenis si approssima al suo precipuo progetto comunitario ruota attorno al concetto di «bene della comunità» che si precisa significativamente con due notazioni. Da un lato esso si realizza attraverso la dedizione totale alla *res publica*, mantenendo sempre distinti il patrimonio pubblico dalla sfera privata di chi lo gestisce o lo amministra. Dall'altro una posizione eiximeniana ribadita più volte afferma la necessità di considerare come vero e proprio patrimonio pubblico non solo il

denaro della comunità, ma l'esercizio del governo e della politica, patrimonio indisponibile a gestioni di tipo privatistico²⁷.

Nel lessico eiximeniano il bene della comunità è, semanticamente e letteralmente, equivalente ai sintagmi «profit de la cosa pública» e «profit comù». Il «profit de la cosa pública» è un bene immateriale e un valore della comunità puntualmente declinato in un senso assai concreto: esso si persegue combattendo qualsiasi comportamento di oziosità, di indifferenza nei confronti dei fini e degli obiettivi della comunità, di indisponibilità a lavorare per essa. L'eliminazione degli inutili e degli improduttivi, che non possono tecnicamente godere dei diritti di appartenenza alla «ciutat» e del bene comunitario, è una delle tre prassi di governo definite da Eiximenis come «sobiranament», «fort profitos» e «conservatives» della cosa pubblica.

Su questo punto il Minore è molto chiaro: il diritto di stare nella *res publica* è direttamente connesso all'esercizio di un'attività svolta nell'interesse della cosa pubblica. Chi si sottrae a questo dovere viene privato della cittadinanza, non viene riconosciuto come membro della *res publica* e va allontanato dalla comunità²⁸. «Balbus, filosofo occidentale – afferma Eiximenis – consiglia tutti i re di creare una città con tutti gli oziosi del loro regno» realizzando così un vero e proprio ghetto dove tutti gli inutili vengono confinati, e «giustamente quella città» potrà venir chiamata la «città dei dolenti». È in questo perimetro teorico-politico, in cui la fedeltà alla comunità si misura direttamente sulla base della produzione della ricchezza e dello sviluppo che ognuno può fornire a quel «corpo civile», che viene a comprimersi significativamente lo spazio destinato all'esercizio della mendicizia, limitato ai soli poveri «che sanno essere poveri veramente, avendo manifeste necessità», poveri riconosciuti quindi dalla comunità e dall'autorità politica chiamata a esercitare un controllo penetrante sulle reali condizioni dell'indigenza di ciascuno. Solo questi poveri autorizzati e «capaci di vivere la povertà» potranno chiedere l'elemosina esibendo un segno di riconoscimento per l'esercizio di questo diritto. Essi, riconosciuti per via pubblica, svolgeranno per l'intera città un ruolo civile: «vedendo le loro miserie», infatti, «la gente» sarà spronata non solo a guadagnare, ma «imparerà a guadagnare meglio, a conservare i propri beni, a esercitarsi a essere utile alla comunità nei propri compiti per non cadere vittime di quella miseria», incarnata ed esibita dai poveri riconosciuti. Tutti i poveri non riconosciuti, vale a dire quelli che manifestamente potrebbero riscattarsi dal loro stato di indigenza attraverso il lavoro o, si badi bene, la messa a frutto dei loro capitali, dovranno essere banditi dalla città al pari di chi esercita in modo anticomunitario la professione del mercante, del sensale, e di tutti coloro che svolgono attività giudicate incompatibili con il benessere, la credibilità, lo sviluppo e la sicurezza della *res publica*.

Più in generale l'asse intorno al quale ruota l'argomentazione eiximeniana e la struttura retorica espressa nello spettro semantico dell'«utilitat-profit» della cosa pubblica si fonda sulla necessità di adottare comportamenti basati sulla «fealtat» alla comunità, su un rapporto leale («llealtat») di ciascun *civis* con gli obiettivi del governo e della politica della cosa pubblica²⁹. Questo asse

argomentativo è fortemente potenziato con l'utilizzo del sintagma «profit de la cosa pública», presentatoci dal Gerundense come fine stesso della comunità e fatto coincidere con il bene di Gesù Cristo, al punto che esso viene definito «opera di Cristo». I tratti distintivi e i valori unificanti della comunità valenciana, intesa non solo come città ma come Regno³⁰, sono quelli di una comunità fondata sulla *caritas* e sulla *fidelitas*, sulla produttività e lo sviluppo della ricchezza, sul rifiuto del criterio dell'autosufficienza della comunità, sulla capacità di accoglienza dei mercanti anche stranieri.

Se si pone attenzione agli elementi di forza, alle mediazioni simboliche su cui Eiximenis punta per il consolidamento della comunità, si noterà come in tutto il suo *Regiment* risulti assente l'elemento dell'*ethnos*, o, per utilizzare un termine che fonda l'identità comunitaria castigliana già all'epoca di Alfonso X, la «naturaleza». Nella produzione testuale di quella corte la «naturaleza» traduceva e incarnava quello stretto legame tra gli uomini e con il luogo da dove essi «discendono, sono nati e si sono radicati»³¹. Un concetto questo che verrà a saldarsi con quello, attribuito a Sancho IV, del re come «sennor natural» e con una chiara distinzione negativa che rifiuta chi proviene da un altro territorio, già evidente in Alfonso X³². La conferma di tale specifica posizione eiximeniana ci viene dagli stessi parametri dell'orgoglio comunitario e dell'"amor patrio" messi in campo dal frate. La lingua valenciana viene esaltata dal Gerundense ricorrendo non al criterio della "purezza", ma valorizzando la capacità di accogliere prestiti da diversi idiomi che la fanno migliore e più dolce:

in questo regno si parla una lingua composta da molte lingue... da ciascuna di esse ha trattenuto la parte migliore, mentre ha scartato i vocaboli più aspri e sgradevoli, utilizzando quelli migliori³³.

La forza del Regno e la sua identità si fondano anche su altri elementi, ancorati a una dimensione propriamente politica, a quella che il dizionario eiximeniano qualifica come «col·ligació legal»³⁴. A dare forza e valore alla «res publica valenciana» è il rapporto particolare che la lega alla Corona, sono i privilegi che quest'ultima ha elargito al Regno, tra i quali è significativamente esaltato il diritto di battere moneta insieme alla qualità del suo conio rispetto alla divisa corrente negli altri regni aragonesi.

Le immagini-guida che Eiximenis utilizza per richiamare i giurati a dare forza coesiva e vigore allo sviluppo del «popolo valenciano» sono dunque l'esaltazione dei valori etici e comunitari di una società che fa del commercio e della capacità di sfruttamento razionale ed integrale delle risorse il proprio tratto distintivo e il proprio obiettivo permanente. Parte integrante di questo discorso identitario è il richiamo alle capacità di conoscenza e di trasformazione delle risorse agricole e manifatturiere del Regno, alla capacità di inserirle in un circuito della produttività e del mercato; alla definizione di un assetto urbanistico in grado di esprimere l'identità e l'organizzazione delle relazioni sociali ed economiche³⁵, ivi comprese quelle con i settori della società tollerati, marginalizzati o esclusi. Esso si inserisce in quella concezione eiximeniana,

espressa nel capitolo 602 del *Dotzè del Crestià*, secondo la quale la potenza della cosa pubblica non deriva dalla forza ma innanzitutto dalla sua ricchezza, dal suo continuo accrescimento: «più essa è ricca più è potente»³⁶.

Per questo il rapporto di identificazione, l'*amor patriae* eiximeniani si realizzano attraverso una specifica funzionalizzazione di quella coincidenza che connette, sul piano della retorica politica, l'amore sacrificale di Cristo e l'amore totale per la comunità richiesto a ciascuno, sviluppandosi non nell'istanza etica dell'autoimmolazione, ma nei valori positivi dell'espansione e del dominio del Regno³⁷. Per il francescano la nobiltà e l'eminenza della cosa pubblica si misurano concretamente con il parametro del profitto che essa è in grado di produrre per tutti e per ciascuno, per questo egli afferma che «la terra ove la merce corre e abbonda è sempre ricca e prospera». In questo passaggio fondamentale Eiximenis non si limita a validare il modello di *perfectio* mercantile attraverso l'unico parametro dell'*utilitas* della *res publica*, ma afferma esplicitamente la liceità del profitto per il singolo saldando quest'ultimo all'*utilitas* civile³⁸. I mercanti, prosegue il frate, devono essere favoriti rispetto ad altra gente secolare perché sono

la vita della terra, il tesoro della cosa pubblica... il braccio di ogni buona negoziazione e il compimento di ogni affare. Senza mercanti le comunità cadono, i principi si fanno tiranni... I mercanti soltanto sono grandi elemosinieri, padri e fratelli della cosa pubblica e... Dio mostra in loro grandi meraviglie.

A loro va attribuito questo *status* di primazia politica e sociale, che comporta anche la necessaria adozione di specifici interventi di agevolazione economico-fiscale poiché, continua il frate catalano, «essi riescono a possedere più degli altri e a fare del bene più di tutti gli altri»³⁹.

Se, in questo modo, la stessa *utilitas publica* assume una precisa "direzione", dovendo guardare a tale specifico modello di costruzione e di consolidamento della comunità, la comunità non potrà che definirsi attraverso il rapporto stretto tra regole del mercato e regole della «cosa pública». Ciò appare con grande evidenza sia nel testo del *Regiment*, sia nel capitolo 41 del *Dotzè*, dove la stessa ragione costitutiva della comunità viene identificata con la «*necessitat de contractes*»⁴⁰, recuperando, in questo contesto strategico-argumentativo, un'autorevole e autentica lezione aristotelica.

All'interno di tale quadro il valore della *fides* e della *fidelitas*, come esplicitazione della credibilità reciproca tra membri di quella comunità assume necessariamente un ruolo fondativo e coesivo. Nel testo del *Regiment* l'effettiva funzione e finalizzazione della *fides* comunitaria si può registrare in particolare da un riscontro "in negativo" compiuto sull'analisi dello spettro delle *infidelitates* individuate da Eiximenis. Accanto alle *infidelitates* che determinano sanzioni sociali o giuridico-politiche di marginalizzazione o di esclusione comunitaria sulla base di una mancata adesione alla ortodossa *fides* cristiana, esiste per Eiximenis una forma di *infidelitas* nei confronti della comunità intesa come specifica incapacità di rapportarsi con le dinamiche di un mercato regolato in funzione delle utilità politiche e "caritative" della «cosa pública».

L'importanza di questa infedeltà si misura anche nel numero delle fattispecie in cui essa si concretizza e negli specifici provvedimenti di espulsione o di marginalizzazione dalla «cosa pública» proposti dal Frate.

Eiximenis non pone in alcun modo una condanna esplicita delle forme di investimento finanziario o dei contratti che consentono l'accesso al credito⁴¹. Egli è molto più interessato a definire i confini del mercato cristiano e, attraverso di essi, quelli della stessa comunità politica dei *fideles* individuando altri elementi discriminanti.

Tutti coloro che sono diventati poveri perché hanno dilapidato i propri patrimoni non sono banditi dalla città, ma sono esclusi dal circuito della solidarietà cittadina, in linea con la concezione eiximeniana che condanna come impolitici gli incapaci gestori delle ricchezze⁴². Chi si rifiuta di praticare gli interessi fissati o non accetta le regole sui prezzi di vendita stabiliti dalla comunità in ordine ai rincari possibili sulle merci acquisite viene identificato come «trafeguer» del capitale pubblico e viene, per questa ragione, escluso dalla *res publica*⁴³. Sono affermazioni che mostrano come per Eiximenis il confine tra l'onesto e buon mercante o il cambiavalute, in quanto corretti operatori finanziari, e l'accaparratore, l'usuraio, il trafficante, risulti soggetto a continue possibili ridefinizioni da parte della autorità della *res publica*, o da parte di chi riveste il ruolo di codificatore dei comportamenti comunitari. Indicatori evidenti di questo confine mobile, e tutto politico, sono gli stessi lessemi che caratterizzano due figure professionali del mercato, si pensi a «regater», termine che serve a definire sia il rivenditore di merci che colui che da rivenditore si trasforma in accaparratore o al verbo «baratar» che definisce tanto il cambio di valute che il cambio ingannevole di valuta⁴⁴.

Una delle conseguenze più gravi di tutti quei modi scorretti di agire nel mercato, è per Eiximenis l'erosione di quel capitale immateriale indispensabile al suo funzionamento rappresentato dalla fiducia nel mercato stesso, nella sua credibilità. Significativamente, per il minorita catalano, quei comportamenti si traducono in una questione e in un problema politico. Egli scorge in essi il rischio di una immediata perdita di fiducia nei confronti della stessa cosa pubblica e l'origine di un atteggiamento «non caritativo» molto pericoloso che si manifesta nell'indisponibilità dei cittadini a investire ancora i propri capitali.

Il senso politico di questa valutazione è evidente se si osservano le ragioni della condanna di coloro che hanno agito in questo modo: essi sono punibili poiché hanno rotto il patto caritativo e fiduciario che è alla base della comunità e è condizione della sua prosperità. Essi vanno allontanati dalla comunità perché hanno dimostrato di non saper amare il bene di Gesù Cristo che nell'etica e nel discorso politico eiximeniano coincide totalmente con quello per la comunità:

siano esclusi dalla comunità tutti coloro che praticano l'usura, i traffici illeciti, e determinati tipi di interessi sui prestiti, affinché la gente e la comunità non si trovino sovraccarichi di debiti... i cambiavalute [scorretti] sono sequestratori di denaro [dal mercato comunitario] e i trafficanti sono la morte dei mercanti... essi debbono essere evitati poiché ingannano la gente innocente..., e più la gente è ingannata in questo modo

più perde l'amore per la comunità trasformandolo in amore per il bene proprio ... tutti questi [che] amano di più il proprio bene che non il bene di Gesù Cristo... perdono la fedeltà [nei confronti della comunità], la quale è uno dei fondamenti principali della cosa pubblica⁴⁵.

Per il Gerundense, dunque, la coesione comunitaria non si basa su una mera fedeltà reciproca tra «cives», ma ben più puntualmente sulla capacità di condividere e tutelare due valori costitutivi di eguale importanza: da un lato la credibilità del mercato, dei suoi attori e della moneta che lo esprime, dall'altro l'impegno in difesa della stabilità di quella fiducia che legittima e alimenta l'arena degli scambi economici e finanziari⁴⁶.

È necessario che tutti i soggetti che partecipano alla comunità degli scambi credano in essa e possano per questo produrre e «contractar» liberamente⁴⁷. Su questo terreno l'impostazione del Gerundense viene a solidificare e a rendere più forte una concezione del regno di Valencia, inteso come comunità garantita di *fideles* contrattanti, già evidente nella scelta e nelle motivazioni con cui Giacomo I, il Conquistatore (1213-1276), scelse di coniare, un secolo prima di Eiximenis (1246), una nuova moneta per il regno da lui stesso "ricondotto" alla *fides* cristiana. È interessante notare che la scelta di non utilizzare nel suo nuovo regno la divisa corrente del Principato e degli altri *regna* della Corona venne motivata con un duplice ordine di ragioni: la necessità di adottare un nuovo segno di riconoscimento e di identificazione dei nuovi *fideles*, e l'utilità di servirsi di una valuta nuova e cristiana per sopprimere pratiche finanziarie e divise proprie degli *infideles* appena sconfitti. È nel provvedimento giuridico-finanziario di adozione della nuova moneta che si fa infatti esplicito riferimento alla necessità politica di delegittimare e eliminare «i condannabili sistemi degli infedeli», «in accordo con la forma di vita cristiana»⁴⁸.

Da questa impostazione eiximeniana, e dalle più antiche tracce appena segnalate, scaturisce un'estrema politicità nella definizione dei soggetti che tradiscono o minano la *fides* pubblica, intesa come patrimonio comunitario da preservare sul terreno degli scambi e del commercio. Ed è in particolare nel provvedimento finanziario voluto da Giacomo I, rivendicato come centrale più di un secolo dopo da Eiximenis, che la moneta costruisce e conia essa stessa identità ed esclusione dal mercato e dalla *res publica*. Come già in Arnau de Vilanova la moneta, quindi, esprime in sé e veicola – circolando – la forza e l'identità di una comunità politica. Sin dalla sua origine, essa è molto di più che lo strumento dello scambio economico e finanziario poiché, a partire dalla scelta della coniazione, la divisa della *res publica* o del regno definisce e misura la consapevolezza di una costruzione comunitaria, sigla un patto di fedeltà e di riconoscimento reciproco tra tutti gli attori della comunità politica e mercantile che la utilizzano.

5. *Sulla storiografia del discorso politico. Un'osservazione finale*

La costruzione e il mutamento di senso, le curvature semantiche verificate per alcuni lessemi cardine del discorso politico medievale, investono il

nocciolo duro dei fondamenti legittimanti la comunità politica, e il suo farsi identitario. Tutto questo, credo, offre alcuni elementi di riflessione problematica per una storiografia del discorso politico che intende essere anche storia dei concetti.

Certamente, se tale ricerca storica ha come obiettivo la ricostruzione del processo formativo del significato dei concetti politici "moderni", essa non può limitarsi all'inventario delle variazioni semantiche del lessico politico. Né, come ci avvertiva qualche anno fa Chignola, può cadere nella trappola metodologica di assumere l'identità del lemma ritenuto indicatore del mutamento come unico parametro ermeneutico ed euristico, pena il rischio di una ipostatizzazione ricompositiva che compatta a posteriori le diverse traslazioni e tradizioni di significato. Tuttavia, sulla base anche di questa breve rassegna compiuta nel territorio del discorso politico francescano, non credo che la soluzione del problema relativo ai fondamenti e agli obiettivi di questa storiografia si trovi nella definizione secondo cui «la costellazione dei concetti della modernità politica irrompe dalla denegazione di ciò che l'aveva preceduta»⁴⁹, da cui deriverebbe che per fare proficuamente e logicamente storia del discorso e dei concetti politici occorre individuare una soglia istitutiva e consapevole che si offra da sé come indicatore discorsivo e concettuale di modernità.

Se infatti questa argomentazione teorica conduce a sostenere che è solo il lemma e la nozione di «contratto», definitosi da Hobbes in poi, a essere discriminare, soglia, anzi «luogo genetico» della modernità, restano inspiegabili, forse irrintracciabili, l'elemento di discontinuità e la cesura con il "non moderno" in tutto intero il discorso francescano che si è sin qui messo in chiaro.

A osservare con attenzione il rapporto tripolare che connette *fides*, moneta e identità nei testi medievali che progettano comunità costituite da *cives-fideles* contrattanti si scorge come sia proprio in questo territorio dell'"economico" che lo spazio comunitario diviene un'arena pubblica e legale, istituzionalizzandosi. Non per caso Ramon Llull sceglie di dedicare circa un quarto del suo trattato di etica per il *princeps* (l'*Arbor Imperialis*) al contratto civilistico, presentato quale paradigma etico e normativo per la comunità e il suo governante. Ed è lo stesso Llull a portare al massimo della sacralizzazione politica possibile la figura etica non di un generico mercante ma tecnicamente dell'intermediario d'affari, intesa come la professione esprime il maggior grado di competenza nella valorizzazione del guadagno. Nel suo *Libre de Contemplaciò en Deu* è infatti l'«ofici de correteria» a venir equiparato a Cristo, al suo più «excellent ofici», essendo entrambi – il mediatore d'affari e il Redentore – la massima e competente espressione dell'attività di intermediazione.

Lo spazio del mercato, anche seguendo queste vie retorico-argomentative, viene così progressivamente connotandosi come lo spazio ove convergono volontà diverse, espressione di soggetti e di ceti che contrattano ambiti e limiti di sovranità certamente economiche e finanziarie, ma altrettanto francamente e consapevolmente politiche. Non per caso è la moneta a cifrare e a esprimere il valore immateriale di un patto di riconoscimento tra attori politici e

mercantili, tra *cives-fideles*, che può definirsi “costituzionale”. In tale spazio discorsivo è riscontrabile una spiccata contiguità rispetto a quella che i filosofi politici contemporanei definiscono la «sintassi condivisa del contrattualismo classico», al punto che l’esclusione statutaria dalla scienza e dalla storia politica nei confronti di tutto questo universo concettuale, linguistico, testuale – così come di quello prodotto dalla Seconda Scolastica e dai monarcomachi protestanti –, credo debba essere discussa.

E in questo ambito di analisi rinnovata e non positivista non possono certamente esser fatte valere come dirimenti la maggior parte delle motivazioni consuetamente avanzate per procedere all’esclusione di porzioni così rilevanti di testualità politica ed economica prodotte nel Medioevo europeo e cittadino. Non è infatti accettabile che a tale testualità venga negata dignità teorica e titolarità filosofico-politica in quanto essa sarebbe stata «sollecitata da interessi immediatamente pratici» o poiché in essa sarebbe «predominante l’elemento religioso». O, ancora, perché essa non sarebbe l’espressione di «un tentativo di razionalizzazione integrale della vita politica essendo assente la concezione di stato di natura mentre invece [sussisteva] massicciamente... un diritto naturale non secolare»⁵⁰.

Note

* Il testo qui pubblicato costituisce un approfondimento della relazione tenuta nel corso del seminario *Forme di razionalità economica medievale* promosso dall'Istituto storico italiano per il medio evo, Roma, 14 novembre 2005, nell'ambito del ciclo «Il moderno nel medioevo».

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt/M 1984, I, p. 62.

² Si ricorderà qui un elemento importante che testimonia la connessione tra Arnau e il mondo francescano. Nella sua biblioteca oltre a numerosi trattati sulla povertà volontaria erano presenti la Regola dell'«Ordo Fratrum Minorum», i testi bonaventuriani *Apologia pauperum* e *Itinerarium mentis in Deum*, nonché numerose lettere manoscritte di corrispondenza tra frati Minori e Bonaventura; cfr. F. Santi, *Arnau de Vilanova. L'obra espiritual*, València 1987, p. 89. La stretta connessione di Arnau con le istanze francescane, con la pratica di vita evangelica e pauperistica codificata nei testi regolativi e apologetici dell'«Ordo» duecentesco, è ampiamente documentabile se si leggano i testi normativi che egli scrisse per le comunità beghine delle quali fu fondatore e leader indiscusso, nonché i passaggi essenziali delle sue opere pedagogiche ed etiche scritte per tali comunità e per i regnanti aragonesi; su questi aspetti si può vedere anche C. R. Backman, *Arnau de Vilanova and the Franciscan Spirituals in Sicily*, in «Franciscan Studies», 50 (1990), pp. 3-29; Id., *The Papacy, the Sicilian Church and Frederick III*, in «Viator», 22 (1991), pp. 229-249; Id., *The Decline and Fall of Medieval Sicily. Politics, Religion and Economy in the Reign of Frederick III, 1296-1337*, Cambridge 1995; Id., *The reception of Arnau de Vilanova's Religious Ideas*, in *Christendom and Its Discontents*, a cura di Scott Waugh e P. Diehel, Cambridge 1995, pp. 112-131; tra gli studi più recenti, J. Mensa i Valls, *Arnau de Vilanova i els beguins: fonaments antropològics del "ver cristianisme"* in *Què és l'home? Reflexions antropològiques a la Corona d'Aragó durant l'Edat Mitjana*, coord. J. Corcó et Al., Barcelona 2004, pp. 73-99. Per Llull cfr. A. Oliver, *El Beato Ramon Llull en sus relaciones con la escuela franciscana de los siglos XIII-XIV*, in «Estudios Lullianos», 13 (1969), pp. 51-65. Sulle relazioni tra la testualità lulliana e arnaldiana con quella prodotta da Minori attivi nell'area catalano-aragonesa tra XIII e XV secolo e per una più ampia bibliografia mi permetto un rinvio a P. Evangelisti, *I Francescani e la costruzione di uno Stato. Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano aragonesa*, Padova 2006, a Id., *Relazioni di potere ed etiche per il potere. Clareno, Filippo di Maiorca e la testualità politica francescana catalano-aragonesa*, in corso di stampa, e a quanto si può leggere nello sviluppo di questo stesso saggio.

³ Cfr. S. Chignola, *Storia dei concetti e storiografia del discorso politico*, in «Filosofia politica», 11 (1997), pp. 99-122.

⁴ «Diligitur etiam princeps iustus quia reddit singulis quod debetur. Nam bonos honorat et premiatur, vitiosos autem corrigit... malitiosos vero, quoniam incorregibiles sunt, exterminat et abscidit a populo tamquam membra putrida»; *Allocutio Christini... d'Arnau de Vilanova. Edició i estudi del text*, in «Arxiu de Textos Catalans Antics» (d'ora in poi = ATCA), 11 (1992), pp. 7-135 (d'ora in poi = AC), qui pp. 113-114.

⁵ «Princeps... adulterat monetam ut augeat thesauros suos, furtum committit et in dolo fabricat eam, quoniam occulte suos extenuat et expoliatur pretiosis. Numquam enim per adulterium monete publica utilitas promovetur nec alicui affertur lucrum...»; AC, p. 112.

⁶ «Omnia namque bona subditorum principi iusto sponte communicantur, propter veritatem, quam servat in mente quoad fidem sive legalitatem, et in verbo quoad promissionem, et in opere quoad executionem»; AC, p. 113.

⁷ Si riprende qui l'*Allocutio Christini*, in questa chiave di lettura esplicitamente politologica, anche sulla scorta di una valutazione di quel testo come «verdadero manifiesto político» compiuta molti anni fa da uno dei più insigni studiosi della testualità vilanoviana, J. Carreras y Artau, *Relaciones de Arnau de Vilanova con los Reyes de la Casa de Aragón*, Barcelona 1955, p. 44.

⁸ Arnau de Vilanova, *Raonament d'Avinyó*, in A. de Vilanova, *Obres Catalanes*, I, a cura di M. Batllori, Barcelona 1947, I, pp. 167-221, qui pp. 174-177.

⁹ A. de Vilanova, *Ars Catholicae Philosophiae sive Philosophia Catholica et Divina Tradens Artem Annihilandi Versutias Maximi Antichristi*, a cura di J. Perarnau, in ATCA, 10 (1991), pp. 57-162, qui p. 92.

¹⁰ Ha richiamato l'attenzione su questi testi, in questa specifica direzione, G. Todeschini, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna 2002, in particolare pp. 397-400, pagine alle quali rinvio anche per le relative citazioni bibliografiche.

¹¹ Per la subordinazione del *princeps* a questo principio anche nei testi lulliani, a partire dalla *Quaestio* 780 della sua *Lectura super Artem Inventivam et Tabulam Generalem* («Princeps est ideo, ut in suo officio habeant plures personæ utilitatem»), si vedrà ancora utilmente lo studio di H. Wieruszowski, *Ramon Lull et l'idée de la Cité de Dieu*, in «Miscel·lània Lulliana», Barcelona 1935, pp. 403-426, in part. pp. 411-412.

¹² In questa direzione si veda anche l'appena citata condanna del «princeps» svalutatore che agisce contro il «profit del regne» in Arnau de Vilanova, *Raonament d'Avinyó* cit., pp. 174-177.

¹³ Per questi autori-testi, il rinvio è ancora alle penetranti osservazioni di Todeschini, *I mercanti e il tempio* cit., pp. 449-450.

¹⁴ Su quest'ultimo aspetto mi permetto un rinvio di approfondimento a P. Evangelisti, *'Christus est proximus noster'. Costruzione dell'identità politica e definizione delle infidelitates in Arnau de Vilanova e Ramon Llull*, in «Studia Lulliana», (2006), in corso di stampa.

¹⁵ R. Llull, *Llibre d'Evast e Blanquerna*, a cura di M. J. Gallofrè, introd. di L. Badia, Barcelona 1998⁵ (d'ora in poi = *Evast*) I.IV, pp. 30-36.

¹⁶ *Evast*, I.IX, pp. 53-56, *Llibre d'amic e d'amat*, CXV, p. 352.

¹⁷ Sul nesso che lega il sacrificio di Cristo alla necessità di un adeguato e corrispondente comportamento economico e sociale cfr. anche *Evast*, II. LVIII, pp. 151, I. IV, pp. 30-36. Si legga un passaggio essenziale che si ritrova nella descrizione lulliana del percorso di «perfectio» che la coppia mercantile sta mettendo a fuoco come percorso paradigmatico comunitario: «Gran virtut» – dice Aloma a suo marito – «és esser sempre de sa pròpria voluntat, regint bé aquella la qual sap cascú millor en si mateix»; *Evast*, p. 35.

¹⁸ *Evast*, I.IV, p. 35.

¹⁹ La condizione sociale e politica assegnata da Llull agli ebrei e ai saraceni all'interno delle comunità cristiane si può apprezzare pienamente alle pp. 237-245 (IV.LXXXIV) del *Llibre d'Evast*; sulla necessità di un'egemonia cristiana sul mondo cfr. ad esempio *Evast*, pp. 263-264: «covè que sien fembre e hòmens [formati e competenti nell'uso della lingua latina]... que porets aportar a fi con en tot lo món non sia mas un llenguatge, una creença, una fe».

²⁰ Cfr. *Evast*, pp. 54-55.

²¹ «tota la ciutat era eiximplificada de la bona doctrina d'Evast e Aloma»; *Evast*, p. 54.

²² «tota la ciutat valia més per la bona vida e bon estament i exemple d'Evast i d'Aloma, car los hòmens qui eren en matrimoni i en religió ne prenien bon exemple i bona edificació; e per tots los hòmens de la ciutat eren amats i honrats... los hòmens i les dones trobaven en ells consell i favor e consolació en llurs necessitats»: *Evast*, I.I, p. 23; cfr. anche op. cit., I.V, p. 36, I.IX, p. 56, I. XVI, pp. 62-63.

²³ *Evast*, I.IV, p. 31.

²⁴ Cfr. anche quanto si segnala nella n. 26, in particolare il passaggio fondamentale del cap. XXVII della *Doctrina Pueril*.

²⁵ Per la posizione di Tommaso si rinvia allo studio di G. Todeschini, «Ecclesia» e mercato nei linguaggi dottrinali di Tommaso d'Aquino, in «Quaderni Storici», 25 (2000), 105, pp. 585-621.

²⁶ Il cap. 280 dei *Proverbis de Ramon, De mercadería*, sottolinea le capacità intellettuali e tecniche del «savi mercader» il cui compito principale è «guanyar riquesa per comprar o per vendre» e far circolare «los bens temporal de una terra en altra per guany»; il cap. 243 contiene l'esaltazione del mercante come modello sociale e campione della «manera» («Car manera <los> mercaders han en guanyar e en despendre, son pus aseçats que altres homens»); cfr. R. Llull, *Proverbis de Ramon*, a cura di S. Galmés, in *Obres de Ramon Llull. Edició Original*, a cura di M. Obrador y Bennàssar, S. Galmés et Al., Palma de Mallorca 1928, rispettivamente, pp. 305-306 e p. 266. Per il capitolo dell'*Arbor scientiae* cito qui il testo in catalano: «On, primerament consira per la fi qui es general a viure e bon esser e gran durable e poderós e amable, e en prosperitats de coses en les quals hajen les gents repòs. On, après aquestes consideracions començades en les rayls, consira segons lo tronc, lo seu bé especial multiplicat de moltes coses guanyades, del qual tronc isquen gran branques e belles flors... sots entenció d'onrament e d'esquivar fam e set e vils vestiments. E en totes aquestes coses ha el mercader manera en reebre los significats dels arbres e la participació quels uns arbres han ab los altres; per que aquel sería subtil e bo mercader qui sabés pendre los significats dels arbres, segons lo procés d'aquesta sciencia general»; R. Llull, *Arbre de Sciencia*, a cura di S. Galmés (*Obres de Ramon Llull. Edició Original* cit.), Palma de Mallorca 1917, I, pp. 213-214, cfr. anche, ivi, p. 34; per il testo latino dell'*Arbor* cfr. R. Lulli, *Arbor scientiae*, a cura di Pere Villalba Varneda, Turnhout 2000, I-III. Le riflessioni del Beato Maiorchino sull'eticità e la funzione civile ed economica del mercante sono ampiamente rappresentate anche nella sua

Doctrina Pueril, la loro importanza risiede anche nella natura pedagogica e nel valore personale attribuiti dall'autore a quell'opera destinata all'educazione di suo figlio; si cfr. in particolare, R. Llull, *Doctrina Pueril*, a cura di J. Santanach i Suñol, Palma 2005, cap. XXXVII, pp. 98-99, cap. XLIV, p. 113; cap. LXII, p. 162, cap. XCIII, p. 260; si citano qui solo i passaggi dai capp. XLIV e XCII: «Si los homens rics montipliquen lurs riqueses montiplicant diners e possecions, montiplicaments de celestials dons son, fil»; «Savi mercader es aquel qui va per diverses terres goayar diners e aportar les mercaderies en sa terra per goayar riqueses, mas, pus savi mercader series tu, fil, si anaves per diverses terres e alegies les meyors customs que trobaçes». La convergenza di Llull con l'etica francescana che riflette sull'uso delle ricchezze trova in quest'opera un passaggio importante, anche perché inserito in un capitolo dedicato all'arte del governo e del dominio (*De regnar*), ove si afferma che: «Pobrea d'esperit es meysprear la vanitat d'aquest mon... on, aquel qui son rics e meyspreen les riqueses, e los religiosos qui per la amor de Deu desemparen lo mon e sosten pobretat, aquels, fil, son pobres d'esperit e aquels son promeses riqueses en lo celestial regne... cové que tu ams enans la pobretat de volentat que les riqueses, per so que pusques aver lo celestial regne»; Llull, *Doctrina Pueril* cit., cap. XXXVII, p. 98.

²⁷ Un esempio in F. Eiximenis, *Regiment de la cosa pública*, a cura di P. D. de Molins de Rei, Barcelona 1927, rist. anast., Barcelona 1980 (d'ora in poi =RCP), cap. 19, pp. 118-119.

²⁸ RCP, capp. 21-22, pp. 124-132. Sin dal titolo del capitolo ventunesimo il progetto civile di Eiximenis è dichiarato: «Com los inútils deuen ésser gitats, e hi deuen ésser sostenguts los pobres mendicants qui són ver indigents». Per l'insieme di ulteriori comportamenti che pregiudicano la credibilità e l'interesse della comunità determinando provvedimenti di bando o di marginalizzazione nei confronti di chi se ne rende responsabile cfr. anche i capp. 23-26, pp. 133-148.

²⁹ «Fealtat és fonament e vigor e fermetat de la cosa pública», RCP, cap. 13, p. 88, ma cfr. l'intero capitolo 13 e i due successivi, pp. 86-99.

³⁰ Nel *Regiment Eiximenis* riflette chiaramente in una dimensione sovracittadina, parla infatti più volte di «Regno di Valencia», di «popolo valenciano», di «paese», di «terra» e di «patria».

³¹ «descienden, nacieron e fueron raygados»; *Partida IV, XXV*, 29 cit. in J. A. Maravall, *Estudios de Historia del pensamiento español*, Madrid 1973, p. 141.

³² Si veda nella *General Estoria* di Alfonso, ad esempio, il passo che, commentando il luogo scritturistico di Genesi 26, 35 (sulle donne cananee di Esaù) spiega e fornisce come unica giustificazione del rifiuto di quelle donne il fatto che «eran dotra yente que non ellos e dotra creencia e ley» cfr. M. R. Lida, *Josefo en la General Estoria*, in *Hispanic Studies in Honour of Gonzáles Llubera*, Oxford 1959, p. 6. Il punto di caduta politico di questo concetto si registra, come ha messo in evidenza Maravall, in un passo di Alfonso X che, nelle *Partidas* (II, XIX, 52), si appella non solo ai suoi vassalli, ma a tutto il popolo per la mobilitazione militare «porque el fecho, e la naturaleza que han con la tierra los llama»; cfr. Maravall, *Estudios* cit., pp. 141-142.

³³ «Aquesta terra ha un llenguatge compost de diverses llengües... e de cascuna ha retingut ço que millor li és, e ha lleixats los pus durs e los pus mal sonants vocables dels altres, e ha presos los millors»; RCP, Lettera dedicatoria, p. 35. Tra gli apporti positivi individuati qui da Eiximenis vi è anche quello della lingua utilizzata dai «mudéjares».

³⁴ Per la sua definizione teorica, cfr. F. Eiximenis, *Dotzè Libre del Crestià*, a cura di C. Wittlin et Al., Girona 1987, II, 2, pp. 363-364, per l'analisi delle dieci fondamentali caratteristiche della «col·ligació legal» cfr. op. cit., pp. 365-367, 385, 427, 432, 443-444, 447, 456, 462, 483, 527.

³⁵ Cfr. S. Vila, *La ciudad de Eiximenis. Un proyecto teórico de Urbanismo en el siglo XIV*, Valencia 1984.

³⁶ Si cfr. il capitolo 602 del *Dotzè del Crestià*, ma anche il cap. 649: «lo príncep qui té bona mesura se pot tots anys uns ab altres posar en tresor, e avançant e ajustant, la terça o la quarta part d'açò que recull, e que tot l'altre despena en son estament. Aquesta mesura... se pot créxer o minvar segons que loch e temps e cassos fortunals o de prosperitat vénen a conexença de savi amich... aja [il «dominus»] liberal e noble tresorer qui li despens sos dons alegrement e prestament e amplament»; Eiximenis, *Dotzè Libre del Crestià* cit., p. 441.

³⁷ Espresi con piena consapevolezza in particolare in RCP, Lettera dedicatoria, pp. 15-39, e nel suo *Dotzè del Crestià*, ove pone a fondamento della «col·ligació legal», quindi a ragione costitutiva della comunità, il dovere del prínceps a «ensenyar [ai cittadini del regno] meneres novelles d'altres terres per a guanyar», Eiximenis, *Dotzè del Crestià*, II.2, DCCCLXXII, p. 456.

³⁸ Per la posizione di Tommaso si rinvia allo studio di Todeschini, «*Ecclesia*» e mercato nei linguaggi dottrinali di Tommaso d'Aquino cit. Sul diritto/dovere al buon guadagno, alla necessità di sviluppare un percorso di arricchimento individuale ben governato, cfr. Eiximenis, *Dotzè*, II. 2,

cit., cap. DCCCLXXIV, p. 463, dove, così come accade nell'etica economica proposta alle comunità penitenti begghine catalane e valenciane ad opera di Arnau de Vilanova, il passo evangelico di Mt. 6, 33 («Primum quaerite...») serve a validare un modello di perseguimento del guadagno e del giusto arricchimento individuale.

³⁹ RCP, cap. 33, pp. 167-169.

⁴⁰ F. Eiximenis, *Lo Crestià*, a cura di A. G. Hauf, Barcelona 1994², p. 187.

⁴¹ RCP, cap. 36, pp. 173-176; le sue posizioni su questi aspetti centrali nella struttura delle relazioni politiche ed economiche comunitarie sono esposte nel *Terç del Crestià* e, soprattutto, in un testo anteriore (1374-1383) alla stesura del *Regiment* e del *Terç*: il *Tractat d'Usura*; cfr. J. Hernando i Delgado, *El "Tractat d'Usura" de Francesc Eiximenis*, pp. 30-96; J. Hernando, *El Contracte de venda de rende perpètuas i vitalicies (censals morts i violaris) personal i redimibles (amb carta de gràcia)*, in ATCA 11 (1992), pp. 137-179.

⁴² *Tractat apelat Doctrina Compendiosa de viure justament e de regir ofici*, Valencia 1499 (rist. anast. Valencia 1991), *Segona partida*, cap. 3, pp. 185-187.

⁴³ RCP, cap. 36, pp. 173-174, si accetta qui la traduzione del termine proposta da G. Zanoletti nella sua versione italiana del *Regiment*, Siena 1986; si ricorderà che Ramon Llull, in uno dei capitoli dedicati alla professione mercantile, affermava che l'acquisto effettuato con modalità fraudolente dissipa insieme la fede, dunque il valore della credibilità del mercato, e la carità: «Qui compra ab engan, ven leyltat e caritat»; Lull, *Proverbis de Ramon* cit., p. 288. Il valore di una tale affermazione va anche compreso per il contesto in cui è collocata, cioè all'interno di un'opera di pedagogia politica dedicata e scritta per Giacomo II e i suoi figli, cfr. *Acta Aragonensia*, a cura di H. Finke, I-II, Leipzig-Berlin 1908, rist. 1966, II, n. 557, p. 879.

⁴⁴ Cfr. RCP, *Glossari*, pubblicato dal curatore dell'edizione, p. 208 e p. 204.

⁴⁵ «De la comunitat sien foragitats tractadors de usures, de mogubells e de tota trafegueria, per tal que la gent no es carrec de deutes ne la comunitat per res... los baraters se'n porten los diners, e els trafeguers són mort dels mercaders... Deu-los esquivar, encara, per tal com aitals trafeguers enfalsen la gent innocent e la carreguen de pecat; e pus la gent sia enfalsida pert l'amor a la comunitat e la converteix a son bé propri... tot aquests aitals amen llavors lo bé propri e no lo bé de Jesucrist... perden així fealtat, la qual és un dels principals fonaments de la cosa pública»; RCP, cap. 36, pp. 173-174 (corsivo nostro).

⁴⁶ Credo che anche questi riscontri testuali, provenienti da un'opera dichiaratamente minoritica, debbano costituire un ulteriore elemento di riflessione per chi ritiene, ancor'oggi, di poter circoscrivere a poche righe e a una nota la forza e l'impatto della riflessione minoritica intorno alle questioni politiche ed economiche del bene comune e della organizzazione civile ed economica delle *res publicae*; cfr. Ch. Marie de la Roncière, *Identités franciscaines au XV^e siècle: la réforme des communautés masculines*, in *Identités Franciscaines à l'Âge des Réformes*, Bonchamp Lès Laval 2005, pp. 33-53, cfr. in particolare pp. 46-47 e nn. 29-30. Egualmente va notata la significativa limitazione della *quaestio* Osservanza francescana europea - potere/i che lo studioso apre e chiude in due sole pagine, nelle quali l'unica dimensione problematica pare essere quella "etica", vale a dire della "contraddizione" che sarebbe registrabile tra l'istanza del ritorno alle origini del messaggio francescano di quel movimento riformatore e la contiguità di esso con i centri del potere. Nel paragrafo relativo, infatti, l'unica riflessione al riguardo è la seguente: «L'affaire est complexe et déborde le cadre de la seule observance franciscaine»; cfr. de la Roncière, *La Réforme* cit., p. 48. Su questi aspetti si segnalano peraltro nello stesso volume alcune riflessioni e nuovi dati storiografici nel saggio molto interessante di I. Heullant-Donat, *En amont de l'Observance. Les lettres de Sancia, reine de Naples, au chapitre généraux et leur transmission dans l'historiographie du XIV^e siècle*, in *Identités Franciscaines*, pp. 73-99.

⁴⁷ *Dozté del Crestià*, cap. 874, in Eiximenis, *Lo Crestià* cit., pp. 283-284.

⁴⁸ Le motivazioni di Giacomo sono riportate da R. I. Burns, *El Reino de Valencia en el siglo XIII (Iglesia y Sociedad)*, Valencia 1982, I-II, qui I, p. 46.

⁴⁹ Chignola, *Storia dei concetti* cit., p. 120.

⁵⁰ Traggo queste argomentazioni, e in ragione della loro natura sintetico-esemplificativa e per il prestigio della fonte di riferimento, dalla voce *contrattualismo*, par. *contrattualismo e costituzionalismo*, di Nicola Matteucci contenuta nel *Dizionario di Politica*, Milano 1990, pp. 220-232 (ed or. Torino 1983).