

Paolo Evangelisti

I pauperes Christi e i linguaggi dominativi. I francescani come protagonisti della costruzione della testualità politica e dell'organizzazione del consenso nel bassomedioevo (Gilbert de Tournai, Paolino da Venezia, Francesc Eiximenis)

[A stampa in *La propaganda politica nel Basso Medioevo* (Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale, Todì, 14-17 ottobre 2001), Spoleto 2002, pp. 315-392 © dell'autore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

“Et dice così che la ragione delle cittadi, cioè il reggimento e la vita del comune e delle speciali persone, richiede molte e grandi cose, in questo modo che è in fatti e ‘n detti”¹.

È questa per Brunetto Latini la duplice forma dell'azione politica, essa si articola “in fatti”: la gestione concreta e amministrativa della cosa pubblica, e “in detti”: i discorsi che, in forma di scritti o di concioni, danno forma e senso, valore e fondamento ai fatti politici².

Credo che si possa partire da questa pregnante analisi brunettiana, che data agli inizi degli anni '60 del XIII secolo, per svolgere alcune riflessioni sul contributo che gli esponenti francescani hanno dato, lungo tutto il basso medioevo, alla messa in forma di un linguaggio politico che viene via via costruendosi in questo arco cronologico e che si definisce attraverso strumenti comunicativi, tipologie testuali, oratorie, concettuali assai variegati e tra loro fortemente interconnessi sia sul piano strutturale-argomentativo che su quello semantico³.

Con i loro scritti, che convergevano con le intense attività politiche svolte in prima persona al servizio di diversi -e a volte antagonisti - *potentes*, i francescani contribuirono, in modo anche quantitativamente rilevante, allo sviluppo di una crescente consapevolezza del valore del linguaggio politico e dei modi della comunicazione politica.

In questo senso i Minori possono essere annoverati tra i protagonisti di quella che Artifoni ha definito la “riconversione in direzione sociale, nella *civitas* del secolo XIII, di un patrimonio di sapienza morale ereditato dalla *civitas* classica”⁴.

Se proiettiamo in una dimensione spazio-temporale europea bassomedievale questa “riconversione” si potrà con certezza affermare che gli uomini che scelsero la via dell'autospossessionamento e della povertà volontaria come ideale e norma della propria quotidiana presenza nella società furono soggetti eminenti di questa opera in ogni dimensione organizzata del

¹ BRUNETTO LATINI, *La Rettorica*, ed a c. di F. MAGGINI, Firenze 1968², p. 41.

² Come rileva Viroli nel capitolo dedicato all'acquisizione del linguaggio della politica, “Oltre alle leggi, il requisito fondamentale della vita civile è il linguaggio, che consente agli uomini di esprimere non solo sensazioni di piacere o pena, ma anche di argomentare del giusto e dell'ingiusto ed intrattenere una conversazione civile. La comunità politica è, dunque, il luogo in cui gli uomini possono esprimere la loro umanità per mezzo del linguaggio e vivere una vita veramente umana. A ragione, commenta Latini, Cicerone disse che la retorica è la più nobile componente della scienza del governo civile” in M. VIROLI, *Dalla politica alla Ragion di stato - La scienza del governo tra XIII e XVII secolo*, Roma 1994, pp. 16-17. Il testo di BRUNETTO LATINI è in *Li livre dou Tresor*, a c. di F. J. CARMODY, University of California press, Berkeley-Los Angeles, 1948, p. 1.

³ In questa direzione l'analisi della testualità politica francescana nel suo complesso, per l'ibridazione stilistica e le medesime tecniche retorico-argomentative che vi si rintracciano nelle sue diverse forme tipologiche, richiederà una forte attenzione al richiamo di Enrico Artifoni - svolto in occasione di un importante convegno sulla propaganda politica - intorno al valore delle arti della parola nella società basso medievale: “la presenza delle arti della parola nella società duecentesca fu qualche cosa di più di una presenza tecnica, perché intorno ad essa si andarono aggregando tanto una sensibilità acuta sulle conseguenze morali e sociali del parlare quanto una riflessione sul ruolo della parola nella storia degli uomini; e tale dimensione è difficilmente separabile dal piano tecnico, perché interferisce continuamente con esso e determina una particolare densità problematica negli scritti dei professionisti delle arti verbali”; E. ARTIFONI, *Rettorica e organizzazione del linguaggio politico nel duecento italiano*, in *Le forme della propaganda politica nel due e trecento*, (Relazioni tenute al convegno internazionale organizzato dal Comitato di studi storici di Trieste, dall'École française de Rome e dal Dipartimento di storia dell'Università degli studi di Trieste, Trieste 2-5 marzo 1993), a cura di P. CAMMAROSANO, Roma 1994, pp. 157-182, p. 159. Si tratta di una riflessione importante anche per quanto si verrà esponendo di seguito sulla necessità di inserire la testualità politica francescana nell'ambito degli studi che si occupano della formazione dei diversi linguaggi politici che ci permettono di ricostruire lo spettro delle teorie e delle dottrine politiche nel bassomedioevo. Su questi temi si confronteranno utilmente anche i saggi di Lester K. Little, G. G. Merlo, R. Rusconi, M. de Certeau in *Faire Croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, Roma, 1981.

⁴ ARTIFONI, *Rettorica e organizzazione del linguaggio politico nel duecento italiano*, cit., pp. 161-62.

sociale e del politico: nelle *civitates*, nelle signorie così come nei diversissimi contesti regali dell'intero continente.

È ampiamente evidente infatti che l'Ordine serafico, fin dal secondo decennio del XIII secolo, dispiega la propria azione in ambiti che possiamo tranquillamente definire politici entro sfere molto diversificate. Si possono qui richiamare le varie esperienze connesse all'azione crociata europea - dalla lotta antifedericiana dopo il 1228⁵ alle iniziative politico-militari antiezzeliniane⁶, per giungere a quelle contro i Colonna di fine secolo che vedono in primo piano il Cardinale, ed ex-Generale dell'Ordine, Matteo d'Acquasparta - ma anche le modalità con cui l'Ordine è presente in Terrasanta e in Asia⁷. D'altro canto l'attività politica dei Minori si coglie immediatamente se si

⁵ Oltre il lavoro di A. M. VOCI, *Federico II imperatore e i Mendicanti: privilegi papali e propaganda anti-imperiale*, in *Critica storica*, XXII (1985), pp. 3-28; si vedano le rapide quanto significative riflessioni di R. MANSELLI *Federico II e Gregorio IX: appunti di una ricerca*, in *Studi storici meridionali*, II (1982), pp. 3-14, in particolare pp. 8-11; ma cfr. anche L. PISANU, *Innocenzo IV e i francescani (1243-1254)*, Roma, 1968, pp. 36-49; G. BARONE, *Federico II di Svevia e gli Ordini Mendicanti*, in *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Age-Temps Modernes*, 90 (1978), pp. 607-626; J. B. FREEDS, *The Friars and German Society in the Thirteenth Century*, Cambridge Mass. 1977; N. HOUSELEY, *The Italian Crusades: the Papal-Angevin Alliance and the Crusades against Christian Lay Powers, 1254-1343*, Oxford 1982; fonti essenziali da questo punto di vista: M. PARIS, *Chronica maiora*, ed. a c. di H. R. LUARD, London 1872-80; S. DE ADAM, *Chronica*, a c. di G. SCALIA, Bari 1966; RYCCARDI DE SANCTO GERMANO *Chronica*, a c. di C. GARUFI, Bologna 1938, (RIS, VII/2); G. LEVI, *Registri dei cardinali Ugolino d'Ostia e Ottaviano degli Ubaldi*, Roma 1890; L. AVRAY, *Les registres de Grégoire IX*, I-VI, Paris 1896-1955; *Historia diplomatica Friderici II*, a c. J. L. A. HUIILLARD BRÉHOLLES, Paris 1852-61. Per le prime testimonianze di predicazioni francescane in Inghilterra (1234) v. G. GOLUBOVICH, *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese*, I, Firenze 1906, p. 169. V., ora, anche D. BERG, *L'imperatore Federico II e i Mendicanti. Il ruolo degli Ordini mendicanti nelle controversie tra papato e impero alla luce degli sviluppi politici in Europa*, in *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, a c. di G. CHITTOLINI e K. ELM, Bologna 2001 (Atti della XL settimana di studio del Centro per gli studi storici italo-germanici di Trento, 8-12 settembre 1997), pp. 45-113 e F. ROTOLO, *Federico II e i Francescani*, in *Miscellanea Francescana C* (2000), pp. 236-260.

⁶ La documentazione del diretto coinvolgimento francescano sia nella predicazione che nella militanza tra le fila dei crociati si può leggere in S. DE ADAM, *Chronica*, cit., I, pp. 571-572 e ROLANDINI PATAVINI, *Chronica in factis et circa facta Marchie Trivixiane [AA.1200cc-1262]*, a c. di A. BONARDI in *RIS*², VIII/1, Città di Castello 1905-1907, p. 121, mentre un'interessante notazione dello stesso cronista sul ruolo politico svolto dall'Ordine trova nell'espressione "libera paupertas" la cifra che sintetizza la loro libertà d'azione, i legami extra-locali di cui si possono valere, divenendo, per questo, un pericolo per il potere e l'autorità di Ezzelino: "Ecelinus plus timebat in suis factis quam de aliquibus aliis personis in mundo, cum fratres ipsi vadant et veniant propter l i b e r a m p a u p e r t a t e m securi et tenebat ipse tunc quosdam de illo ordine incarceratos", in ROLANDINI, *Chronica*, cit., VII/3, p. 102. Non si dimenticherà neppure che l'impegno francescano sarà politicamente riconosciuto da un provvedimento preso dal Comune all'indomani della "liberazione" di Padova" (1257), che si vuole avvenuta grazie all'intercessione di S. Antonio in favore dell'esercito crociato. Viene così stabilito che ogni anno l'anniversario dell'avvenimento sia celebrato da un vespero seguito l'indomani da una messa nella chiesa di S. Antonio alla presenza del podestà, della sua curia e della *fratrea populi*; inoltre, alla messa, preceduta da una solenne processione, è prevista anche la partecipazione del vescovo e di tutto il clero cittadino (v. G. B. VERCI, *Storia degli ecelini*, III, *Codice diplomatico eceliniano*, Bassano 1779, doc. CCXXXI, p. 390). Per un'illustrazione delle vicende cfr. in particolare L. GAFFURI, <*In diebus suis cessavit predicatio*>. *Predicazione e società al tempo di Ezzelino da Romano*, in *nuovi studi ezzeliniani*, a c. di G. CRACCO, ISIME, II, Roma 1992, pp. 487-506, e F. LOMASTRO TOGNATO, *I Minori nella marca dei da Romano*, *ibid.*, pp. 471-82; per alcune riflessioni sul problema specifico cfr. P. MARANGON, *Le diverse immagini di S. Antonio e dei francescani nella società e nella cultura padovane dell'età comunale*, in *I volti antichi e attuali del Santo di Padova*, in *Il Santo XIX* (1979), pp. 401-2.

⁷ Dagli stessi documenti minoriti emerge con netta evidenza la particolare capacità con cui l'Ordine ha saputo mantenere la sua presenza non solo nella Terrasanta mameluca (per cui ci si limita a citare il testo dell'osservante F. SURIANO, *Il trattato della Terra Santa e dell'Oriente*, a cura di G. GOLUBOVICH, Milano 1900; ID., *The Treatise of the Holy Land*, a c. di T. BELLORINI e E. HOADE, Jerusalem, 1949, 1983 [rist.], (Publications of the Studium Biblicum Franciscanum, 8), ma presso le corti mongole di Cambaliq e Saraï tra il 1245 e il 1368 (si pensi alle esperienze di Andrea da Perugia, Paschalis de Victoria, Johannes de Marignolli, Giovanni da Montecorvino e allo stesso Pian del Carpine - per cui cfr. ANDREAS DE PERUSIA, *Epistola*, in *Sinica Franiscana*, a c. di P. A. Van de Wyngaert, I, Firenze 1929, (d'ora in poi = SF) pp. 373-377, e, *ibid.*, JOHANNES DE MARIGNOLLI, *Relatio*, pp. 525-560; JOHANNES DE MONTE CORVINO, *Epistolae*, [I-II-III], pp. 340-355; PASCHALIS DE VICTORIA, *Epistola*, pp. 501-506; JOHANNES DE MARIGNOLLI, *Relatio*, in G. GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terrasanta*, IV, Firenze 1923, pp. 271-296; JOANNIS ELEMOSINA (?), *Liber Historiarum S. Romane Ecclesie*, e ID., *Chronicon seu Liber Ystorie plurime*, in GOLUBOVICH, *Biblioteca*, cit., II, 1913, pp. 103-115 e pp. 116-137; cfr. E. COLI, *Perdita della Terrasanta e abolizione dell'ordine templare nella Cronaca di fra Elemosina OFM (1335-1336)*, in *Acri 1291 - La fine della presenza degli ordini militari in Terra Santa e i nuovi orientamenti nel XIV secolo*, a cura di F. TOMMASI, Ponte S. Giovanni-Perugia 1996, (Atti del

pensa al frequente reclutamento dei frati come ambasciatori, consiglieri, diplomatici e informatori, con incarichi di tipologia molto ampia da parte di istituzioni civili che vale la pena menzionare. Tra le più importanti si ricorderà Venezia, il regno delle due Sicilie, quello aragonese siciliano, i numerosi comuni centrosettentrionali, la Firenze medicea sino a giungere alla Francia di Luigi IX e alle corti regali iberiche⁸. Non mancano peraltro ambasciatori francescani al servizio di sovrani

II Convegno Internazionale di Studi di Perugia-Magione, ottobre 1991), LADISLAVO "CUSTOS GAZARIAE", *Relatio de Tartaria Aquilonari*, (del 10 aprile 1287 inviata al Generale dell'Ordine Matteo d'Acquasparta), in GOLUBOVICH, *Biblioteca*, cit., II, pp. 443-445; JOHANNES DE PLANO CARPINI, *Historia Mongalorum*, a c. di P. DAFFINÀ, C. LEONARDI, M. C. LUNGAROTTI, E. MENESTÒ, L. PETECH, CISAM, Spoleto 1989, inoltre v. anche GUGLIELMO DI RÜBRÜCK, *Itinerarium*, in *SF*, pp. 164-332. Da queste fonti interne emerge un quadro indicativo dei modi con cui i francescani hanno saputo conquistarsi sia la protezione che i finanziamenti dei khanati segnalando così come, accanto alla loro attività missionaria e di "geografi-naturalisti", essi abbiano dispiegato un'abile, e documentata, attività informativa, diplomatica e militare eseguita per conto della S. Sede, unita ad un'attenta strategia di insediamento garantita, finché fu possibile, dalle massime autorità mongole. Per la storiografia si potranno confrontare le diverse prospettive interpretative in merito nei testi di G. SORANZO, *Il Papato, l'Europa cristiana e i Tartari*, Milano 1930; E. R. DANIEL, *The Franciscan Concept of Mission in the High Middle Ages*, Lexington, Ky. 1975; F. CARDINI, *Gerusalemme d'oro, d'argento e di luce*, Milano 1991, i saggi contenuti in *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*, Assisi 1979, (Atti del VI Convegno internazionale 12-14 ottobre 1978), con alcuni rilievi importanti svolti nella recensione di O. CAPITANI, *Giovanni di Pian del Carpine - Storia dei Mongoli*, in *Studi Medievali*, 3^a s., XXX (1989), pp. 293-297, e in J. R. S. PHILLIPS, *La expansión medieval de Europa*, Madrid 1994 (tit. orig. *The Medieval Expansion of Europe*, Oxford 1988); i capp. 2 e 4, e, in particolare, pp. 81-129; C. SCHMITT, *L'epopea francescana nell'impero mongolo*, in *Venezia e l'Oriente*, a c. di L. LANCIOTTI, Firenze, 1987, pp. 379-408. Mi permetto inoltre un rinvio al mio volume *Fidenzio da Padova e la letteratura crociato-missionaria minoritica. Strategie e modelli francescani per il dominio (XIII-XV secolo)*, Bologna 1998, capp. V-VI e relativa bibliografia; ID., *Un secolo d'oro. L'impegno diplomatico-informativo e l'azione evangelizzatrice dei francescani in Asia tra 1245 e 1358*, in *Picenum Seraphicum* XIX (2002), pp. 255-276.

⁸ JLL R. WEBSTER, *Els Menorets. The Franciscans in the Realms of Aragon from St. Francis to the Black Death*, Toronto 1993; per la tipologia delle forme utilizzate dai Minori di quest'area mediterranea, per la loro affermazione nelle diverse realtà istituzionali del potere "civile" ed ecclesiastico basterebbe ripercorrere il lunghissimo elenco di documenti riassunti nelle pagine di un testo fortemente apologetico, ma fondamentale per la storia dell'Ordine in quell'area come P. SANAHUJA, *Historia de la seráfica Provincia de Cataluña*, Barcelona 1959, in particolare pp. 85-101, pp. 106-126. Utile anche la cronachistica settecentesca dell'Ordine nelle sezioni dedicate alla presenza vescovile ed ai rapporti che legano i francescani delle Province catalana e aragonese alle famiglie reali siciliana e iberica (J. A. HEBRERA Y ESMIR, *Chronica de la provincia franciscana de Aragón*, coord. A. A. GARCÍA, I-II, Madrid 1991 (Crónicas Franciscanas de España, 4-5 - Publicaciones Archivo Ibero-Americano), essenzialmente il t. II (=n.5); J. COLL, *Chronica seraphica de la santa provincia de Cataluña...*, Barcelona 1738, rist. anast. in *Crónicas Franciscanas de España* 20-21 - Publicaciones AIA, a c. di J. MARTÌ MAYOR e V. SÁNCHEZ GIL, Madrid 1981, in particolare I, (=n.21) lib. 3^o, coll. 137-153, 184-190), nonché i lavori di S. FODALE e H. ENZESBERGER in *Francescanesimo e cultura in Sicilia (secc. XIII-XVI)*, in *Schede Medievali* XII-XIII (1987), (Atti del Convegno internazionale di studio in occasione dell'ottavo centenario della nascita di San Francesco d'Assisi. Palermo, 7-12 marzo, 1982), pp. 45-62 e pp. 79-85. Per quanto riguarda Venezia basti qui richiamare gli studi sul ruolo svolto da Fidenzio da Padova e da Paolino da Venezia (cfr. A. M. BERENGO MORTE, *Il beato Fidenzio da Padova*, in *Le Venezie Francescane*, XI (1942), pp. 62-72; GOLUBOVICH, *Biblioteca* cit., II, pp. 1-9; A. GHINATO, *Fra Paolino da Venezia*, in *Venezie Francescane*, XVI e XVII (1949-1950) = ID., *Fr. Paolino da Venezia O.F.M. vescovo di Pozzuoli (+ 1344)*, (Le Venezie Francescane, Studi e testi francescani 1), Roma, 1951, pp. 81-84). Per i comuni settentrionali il rinvio più utile e stimolante è il saggio di G. G. MERLO, *Francescanesimo e signorie nell'Italia settentrionale del Trecento*, Assisi 1988, (Atti del XIV congresso internazionale, Assisi, 16-18 ottobre 1986), pp. 103-126 = in ID., *Tra eremo e città*, S. Maria degli Angeli-Assisi 1991, pp. 95-112 con le relative indicazioni bibliografiche; per la Sicilia si veda il par. 3 del mio *Per uno studio della testualità politica francescana tra XIII e XV secolo. Autori e tipologia delle fonti* in *Studi Medievali*, ser. 3^a, XXXVII (1996), pp. 549-623, pp. 587-610 e, ora, alcune indicazioni in BERG, *L'imperatore Federico II e i Mendicanti*, cit.; ma anche G. CHITTOLINI nella sua *Introduzione a Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, cit., pp. 7-29; per alcuni dati circoscritti cronologicamente e territorialmente si vedano inoltre G. ANDENNA, *Aspetti politici della presenza degli Osservanti in Lombardia in età sforzesca*, ibid., pp. 331-371; H-J. SCHMIDT, *Povertà e politica. I frati degli Ordini mendicanti alla corte imperiale nel XIV secolo*, ibid., pp. 373-417. Un'area geografica ancor meno indagata da questo punto di vista è quella della Dalmazia per la quale una fonte preziosa per il primo secolo di storia francescana è THOMAE ARCHIDIACONI SPALATENSIS, *Historia Salonitanorum Pontificum atque Spalatensium a S. Domnio usque ad Rogerium († 1266)* a c. di F. RAËKI, Zagreb 1894, rist. anastatica in *Atti e Memorie della Società Dalmata di storia patria*, XVI (1988), Supplemento, Venezia 1988, pp. 9-231. Si segnala qui solamente un episodio di notevole rilevanza quale l'incarico conferito dalla città di Spalato ai Minori di individuare e scegliere, in piena autonomia, un idoneo governatore per il comune. Questo incarico venne deliberato dopo che un esponente dell'Ordine, l'autore dell'*Historia*, convinse la comunità spalatina a darsi una nuova forma di governo incardinata sul modello podestarile italiano; cfr., ibid., in particolare capp. XXXII-XXIV, pp. 121-133.

islamici: dall'Egitto alla Tunisia (si pensi ad esempio all'Osservante Francesco Suriano). Non meno importante la gamma di incarichi assunti presso le sedi pontificie sin dal XIII s. con la presenza di Minori nunzi apostolici, cappellani, penitenzieri, lettori del Sacro Palazzo, legati, cardinali, rettori politici, comandanti militari⁹. E da questo contesto non possiamo certo escludere l'esponentiale occupazione di sedi vescovili che contribuiscono a formare quell'indice di capacità/affidabilità politico-amministrativa ampiamente riconosciuta ai *pauperes Christi* al di là della loro appartenenza ai filoni più o meno rigoristici nell'osservanza degli insegnamenti del Fondatore. Si potrà al riguardo ricordare a titolo esemplificativo, tralasciando quanto accadrà nel periodo d'oro dell'Osservanza italiana e iberica, le figure sostanzialmente coeve (gli anni cruciali sono 1320-1340) di Paolino da Venezia e Landolfo Caracciolo rispetto a Pietro Cateneto e Andrea da Gagliano. Questi ultimi, pur svolgendo al pari dei primi, incarichi politici e religiosi alla corte angioina, subiranno una serie di processi per le loro posizioni sulla povertà evangelica degli Apostoli¹⁰.

Si ha così un riscontro alquanto significativo di un impegno diretto e ampiamente rappresentativo dei frati, sicché, si può affermare che esiste un vero e proprio personale politico francescano che potremmo definire, mutuando un'espressione applicata da altri studiosi ai canonici, come "personale al servizio dello Stato"¹¹.

Molti di quegli esponenti hanno però sviluppato un ulteriore livello di presenza nello scenario civile e politico attraverso l'elaborazione di una testualità in diretta connessione con l'azione che venivano svolgendo. In particolare non ci riferiamo agli interventi che li hanno visti anche estensori materiali di paci, composizioni politiche e sociali, garanti e custodi attenti di statuti e di registri civili cittadini, ma più specificamente ad una loro produzione definibile come etico-politica e consiliativa, rivolta a chi governa le istituzioni¹².

Se si procede ad un'indagine tra le fonti ne emerge un panorama testuale che ci offre almeno cinque livelli di produzione così definibile e databile già dal XIII secolo. Un primo livello è quello rappresentato dalle opere di ambito filosofico-politico che, a partire da Grossatesta e Bacone, giungono a Duns Scoto e ad Ockham, e a cui va aggiunto il ponderoso *corpus* dei testi relativi alla *plenitudo potestatis*¹³. Un secondo è identificabile in opere che, per comodità, potremmo definire

⁹ Se la storia del francescanesimo in questo senso resta ancora insoddisfacente, un contributo decisivo è venuto dal convegno dedicato a Matteo d'Acquasparta: *Matteo d'Acquasparta, Francescano, Filosofo, Politico*, Spoleto 1993 (Atti del XXIX Convegno storico internazionale, Todi 11-14 ottobre 1992), si v. in particolare: E. PÁSZTOR, *L'età di Matteo d'Acquasparta*, pp. 19-50; S. BRUFANI, *Matteo d'Acquasparta generale dell'ordine francescano*, pp. 51-77; P. HERDE, *Matteo d'Acquasparta cardinale*, pp. 79-108; M.C. DE MATTEIS, *Politica e teologia in Matteo d'Acquasparta*, pp. 151-172. Per il caso di un abilissimo legato minorita v. M. GRANÀ, *La missione siciliana di Frate Rufino da Piacenza, Legato vicario di Alessandro IV*, in *Francescanesimo e cultura in Sicilia (secc. XIII-XVI)*, cit., pp. 95-115. La sua vicenda, che si configura come attività di autentica sovversione politica su delega papale, condotta con notevole perizia, lo avvicina a quella del meno fortunato Simone de Montesarchio inviato da Innocenzo IV contro Federico "ut regnum Apuliae et Sicilie eriperet de dominio Friderici condan imperatoris depositi"; cfr. S. DE ADAM, *Chronica* cit., p. 463.

¹⁰ Andrea è *consiliarius, cappellanus* e *secretarius* di Sancia; Pietro è cappellano della regina (v. G. RUOCCO, *Regesto Angioino-francescano del Regno di Napoli*, in *Miscellanea Francescana*, XXXVIII (1938), pp. 223-246, p. 243). Sui due "spirituali" v. E. PÁSZTOR, *Per la storia di S. Ludovico d'Angiò*, fasc. 10 Studi Storici ISIME, 1955; ID., *Il processo di Andrea da Gagliano*, in *Archivum Franciscanum Historicum* (d'ora in poi AFH), XLVIII (1955), pp. 252-297.

¹¹ Così, per definire le stesse funzioni svolte da canonici, H. Millet, *Les chanoines au service de l'État: bilan d'une étude comparative*, in J. PH. GENET (a c. di), *L'État moderne: Gènes. Bilans et perspective*, Paris 1990, (Actes du colloque tenu au CNRS à Paris, 19-20 septembre 1989), pp. 137-145.

¹² Sullo specifico apporto in questa direzione messo in campo dai francescani osservanti attraverso lo strumento della predicazione, sui meccanismi che sono alla base del rapporto tra osservanti e magistrature cittadine e sulla funzione svolta dall'attività sermocinale nelle diverse comunità politiche in cui interviene, si veda uno dei più recenti ed interessanti contributi: LETIZIA PELLEGRINI, *Diversità e dissenso nella Societas Christiana: predicazione e politica al tempo di Savonarola*, in corso di stampa, in particolare il denso paragrafo "predicazione osservante e politica".

¹³ Rinviando in particolare ad uno studio di C. DOLCINI, <*Eger cui lenia*> (1245/46): *Innocenzo IV, Tolomeo da Lucca, Guglielmo d'Ockham*, in ID., *Crisi di poteri e politologia in crisi, Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Bologna 1988, pp. 119-146, ci limitiamo qui a segnalare: Guglielmo di Ockham, cfr. R. SCHOLZ, *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico*, Stuttgart 1952² (MGH, Schriften, 8); W. OCKHAM, *Opera Politica IV*, n. ed. critica a c. di H. S. OFFLER (Auctores Britannici Medii Aevi, 14), Manchester, 1993; ed ora A. TABARRONI, *Povertà e potere nella tradizione francescana* in *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, a c. di A. ANDREATTA ET AL., Torino 1999, vol. I, *Età Antica e Medioevo*, a c. di C. DOLCINI, pp. 175-207; ID., *Francescanesimo e riflessione politica sino ad Ockham*, in *Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e*

“speculari” ma che non possono essere costrette nei limiti tipologici normalmente assegnati dalla storiografia specialistica che si occupa di *specula regum*. In questa nicchia dobbiamo annoverare i testi, indirizzati ad un preciso committente-destinatario, di Gilbert de Tournai⁴, Juan Gil de Zamora⁵, Fidenzio da Padova⁶, Paolino da Venezia⁷, Andrea de Pace de Sciacca⁸, Francesc Eiximenis⁹, per giungere a Bernardino da Siena²⁰, Francesco Micheli del Padovano²¹, Antonio da

Trecento, Spoleto 1999, (Atti del XXVI Convegno internazionale, Assisi, 15-17 ottobre 1998), pp. 205-230. Tra i testi sulla *plenitudo potestatis* una rilevanza particolare assumono tre *quaestiones* di Pietro di Giovanni Olivi (la *quaestio quodlibetalis XVIII* “An papa habeat universalissimam potestatem”, la “An romano pontifici in fide et moribus sit omnibus catholicis tanquam regule inerrabili obediendum” e la “Quid ponat ius vel dominium”) studiate in un saggio di Capitani che ne ha sottolineato la centralità non solo e non tanto come testi che si occupano di stabilire il “processo valido del potere” della Chiesa, ma la rigorosa verifica tra “processo valido di potere” e “processo effettivo del potere, in altri termini la connessione/scontro tra *plenitudo potestatis* e *iurisdicatio*”; v. O. CAPITANI, *Il Francescanesimo ed il Papato da Bonaventura a Pietro di Giovanni Olivi: una riconsiderazione*, in *Ricerche storiche* III (1983), pp. 594-611, qui p. 602 e sgg. Si segnalano di seguito alcuni tra i più noti testi sulla *plenitudo potestatis*: ALVARO PELAGIO, *De planctu ecclesie*, a c. di J. T. DE ROCABERTI, *Bibliotheca Maxima Pontificia*, III, Roma 1798, (in tre versioni, 1332, 1335, 1340), autore anche di uno *Speculum regis* (ed. in M. PINTO DE MENESES, *Espelho dos reis por Álvaro Pais*, Lisbona 1955); F. DELORME, *Fratris Guillelmi de Sarzano, Tractatus de excellentia principatu regalis*, in *Antonianum*, XV (1940), pp. 221-244; R. DEL PONTE, *Il <Tractatus de potestate Summi Pontificis> di Guglielmo da Sarzano*, in *Studi Medievali*, 3^a s. XII (1971), pp. 997-1094, (testo pp. 1020-1094), con nota introd. di O. CAPITANI, *ibid.*, pp. 997-1014; testi composti dal frate genovese, lettore anche dello Studio di Napoli, tra il settembre 1316 e il 1322; GIOVANNI DA CAPISTRANO, *De Papae et Concilii sive Ecclesiae auctoritate*, Venezia 1580; AGOSTINO DA FERRARA, *Quaestio de potestate papae*, a c. di C. PIANA, *Agostino da Ferrara (+ a. 1466)...*, in *AFH*, XLI (1949), pp. 240-281, (testo, pp. 265-281). Anche il cardinale e già Generale dell’Ordine Matteo d’Acquasparta è autore di un’importante sermone che mostra rilevanti punti di contatto con i contenuti della bolla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII, papa di cui egli è uno tra i più attivi e fedeli interpreti, in G. GÁL, *Matthei ab Aquasparta, OFM, S.R.E. cardinalis, Sermones de S. Francisco, de S. Antonio et de S. Clara. Appendix: Sermo de potestate papae*, Quaracchi Firenze 1962. Tra le opere teologico-politiche del Generale-Cardinale di estremo interesse sono le sue *Quaestiones de legibus*, per cui cfr. L. MAURO, *Matteo d’Acquasparta. Il cosmo e la legge*, Firenze 1990, pp. 7-52; per il testo latino, v. *Mattahei ab Aquasparta, Quaestiones disputatae de anima separata, de anima beata, de ieiunio et de legibus*, ed. C. PIANA, Firenze Quaracchi 1959, pp. 431-571.

⁴ ID., *Eruditio regum et principum*, a cura di A. DE POORTER, Lovanio 1914, per il re Luigi IX.

⁵ ID., *Liber de preconiis Hispaniae*, dedicato a Sancio IV di Castiglia, ms. Escorial Q II 17, ed. in M. DECASTRO, *Fr. Juan Gil de Zamora. De preconiis Hispanie. Estudio preliminar y edición crítica*, Madrid 1955, pp. 1-428, condotta su undici mss. (cfr. anche P. DELHAYE, v. *Florilèges médiévaux d’étique*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, V, Paris 1964, col. 464; l’incipit si legge anche in W. BERGES, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Stuttgart 1939, rist. 1952 (MGH, Schriften, 2), p. 328: “Serenissimo domino suo Infanti Sancio illustrissimi Aldefonsi regis”). Tra gli *specula* “francescani” si può inserire anche quello dell’Infante PIETRO D’ARAGONA (+ 1381), *Tractatus de vita, moribus et regimine principum*, scritto verso il 1355, tre anni prima di divenire Minore, (ed. a c. di F. VALLIS-TABERNER in *Estudis Franciscans* XXXVII (1926) pp. 432-450 e XXVIII (1926), pp. 107-119 e pp. 199-209); cfr. inoltre P. SANAHUJA, *Historia de la seráfica Provincia de Cataluña* cit., p. 153.

⁶ ID., *Liber Recuperationis Terre Sancte*, in GOLUBOVICH, *Biblioteca*, cit., II, pp. 1-60, testo pp. 9-60, (d’ora in avanti LR), in particolare i capp. VI-XI, pp. 12-16, XXIII-LVII, pp. 27-46, LXXXVIII-XCIV, pp. 58-60.

⁷ ID., *Trattato de regimine rectoris*, a cura di A. MUSSAFIA, Vienna-Firenze 1858 per il *Dux Cretae*, Marino Badoer. ID., *De Ludo Scacchorum*, Cod. Vat. Lat. 1960, ff. 27ra-28ra e 266v. Sull’autore: D. FRANCESCHI, *Fra Paolino da Venezia*, in *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, XCVIII (1963-4), pp. 109-52; GHINATO, *Fra Paolino da Venezia*, cit.; A. SORBELLI, *I teorici del reggimento comunale*, in BISIME, LIX-LX (1944), pp. 31-136, in particolare pp. 123-133. Su questo personaggio va registrata da un lato la mancanza di studi sui suoi testi etico-politici dopo il 1955, mentre risulta completamente assente dalla storiografia francescana meridionale, nonostante la sua presenza pluridecennale a Napoli.

⁸ ID., *Viridarium principum*..., cod. 29 (Plut. XIX) cc. 189r-232v., Firenze, Mediceo-Laurenziana; un altro testimone in un codice misc. del XV s.: ms. 66 Archivio della Cattedrale di Sigüenza, (cfr. J. RIUS SERRA, *Inventario de manuscritos de la Catedral de Sigüenza*, in *Hispania sacra* III (1950), pp. 431-466, qui p. 459; alla fine del codice, che contiene anche una scelta di passi del *super sphaera* di “Franciscus de Asculis”, si legge: “Scriptum Tibure XVIIa iulii 1468”, v. P. O. KRISTELLER, *Iter Italicum*, IV, Leiden-New York-København-Köln 1989, col. 634a-b). Testo scritto per il conte di Caltabellotta Nicola Peralta.

⁹ ID., *Tractat appellat doctrina compendiosa de viure justament e de regir ofici*, Valencia 1991 (rist. anast. ed. *princeps* Barcelona 1509), pp. 143-238; ID., *Dotzè del Crestià*, I, ed. *princeps* a cura di L. PALMART, Valencia, 1484; ID., *Dotzè llibre del Crestià*, a cura di C. WITTLIN ET AL., Girona 1986-...; (sono stati sinora pubblicati la seconda parte, volume primo, Girona, 1986 e la seconda parte volume secondo, Girona, 1987); ed ID., *Regiment de la cosa pública*, a c. di P. D. DE MOLINS DE REL, Barcelona 1927, ripr. anast., Barcelona 1980; ID., *Scala Dei devocionari de la Reina Maria*, a c. di C. WITTLIN, Barcelona 1985; ID., *Lo libre de les dones*, Barcelona 1981. Testi scritti per, e su richiesta, dei regnanti aragonesi, di esponenti del Consiglio di Barcellona e di quello di Valencia. Sulla controversa attribuzione

Vercelli²², quest'ultimo autore anche di una serie di *consilia* e richieste in veste epistolare, di valenza immediatamente politica²³. Un terzo livello, che rivela notevoli interconnessioni strutturali e linguistiche con il precedente, è quello dei testi omiletici, penitenziali, di predicazione e mobilitazione crociata, destinati a *stati* diversi, alcuni dei quali specificamente prodotti per *domini*. Qui possiamo richiamare Giovanni del Galles e Gilbert de Tournai²⁴, Francesc Eiximenis²⁵, Francesco Micheli del Padovano²⁶, Roberto Caracciolo²⁷, ma anche Giacomo della Marca²⁸. Un

all'autore catalano della *Doctrina compendiosa*, si veda RIERA I SANS, *Fra Francesc Eiximenis no és l'autor de la "Doctrina compendiosa"*, in *Miscel.lània Sanchis Guarnier*, Barcelona-Valencia 1992, pp. 65-75 e le relative segnalazioni in *AFH LXXIX* (1986) pp. 586-7 e in *Archivo ibero-americano XLV* (1985) pp. 514-15 (d'ora in avanti *AIA*), ma anche P. MARTÍ DE BARCELONA, *Fra Eiximenis, O.M: (1340? - 1409?)*, in *Estudis Franciscans XXII* (1928), pp. 437-500, in particolare pp. 483-484. Un'ulteriore opera che occorrerà studiare da questo punto di vista è anche F. EIXIMENIS, *Pastorale*, edizione e traduzione a c. di M. MARTÍNEZ CHECA, Barcelona 1995; ID., *Tractat de confessió ordenat per lo molt reuerent Mestre Francesc Eiximenis com a complement a la art de bé morir*, Barcelona, 1906 (stampato a Valencia nel 1497). Sul *Pastorale* si veda C. WITTLIN, 'Quae maxime damnat animas principum': *Fünf antimonarchische Kapitel im 'Pastorale' des Francesc Eiximenis*, in *Zeitschrift für Katalanistik*, II (1989), pp. 98-114. Un'inquadratura sintetica, ma rigorosa sulle opere del frate catalano e sulle relative datazioni si legge nell'introduzione a F. EIXIMENIS, *Psalterium alias Laudatorium Papae Benedicto XIII dedicatum*, a c. di C. J. WITTLIN, Toronto 1988, in particolare pp. 1-32.

Su alcuni aspetti politici dei testi segnalati v. M.J. PELÁEZ, *En torno a los orígenes del derecho internacional en el pensamiento jurídico franciscano: Francisco de Eiximenis y sus ideas internacionales*, in *Estudios Franciscanos LXXII* (1981), pp. 125-88; importante per comprendere la concezione eiximeniana sulle questioni della legittimazione storico-politica dei regni di Castiglia e Aragona, del diritto alla guerra, sulla sua concezione della "tolleranza" e del "pacifismo". Su Eiximenis e la sua produzione trattatistica cfr. anche infra apparato note.

²⁰ ID., *De regimine principum et quorumque regentium*, in *Opera*, Firenze Quaracchi, t. III, pp. 285-304. Questo è l'unico caso, tra i testi citati, di cui non mi è noto un destinatario specifico.

²¹ ID., *Christianarum institutionum liber ad Braccium Martellum nobilem...*, cod. 1093, Roma, Angelica, v. in part. il cap. X "De illis qui alio regere debent", ff. 44v-51r; ID., *Speculum Christianae Probitatis*, cod. 3003, Firenze, Ricciardiana; ma in questa direzione anche almeno due delle sei lettere inviate dal Micheli ai Medici: le *epistolae* funebri a Giovanni per la morte di Pietro (1 nov. 1463) e per quella di Cosimo il Vecchio (1 ago. 1464). La prima si legge in: cod. y.Z.6.25, ff. 21-28, bibl. Estense di Modena, cod. 723, 69r-75v, bibl. Ricc. di Firenze, cod. Landau-Finally 152, ff. 17r-22v, bibl. naz. di Firenze; la seconda nei rispettivi codici ai ff. 28-30, 76r-77v e 22v-44v. Indicative invece degli stretti legami di amicizia politica tra il frate e Lorenzo sono altre due lettere che si trovano in ASF Med. av. Princ. XX 680 (scritta prima del 2 dic. 1469) e, ivi, XX 635 (scritta tra il 1469 e il 1480).

²² O. BONMANN, <Memoriale> *Antonii de Vercellis ad Laurentium Magnificum de Medicis*, in *AFH XLIII* (1950), pp. 361-410, testo pp. 388-410. Tra gli esempi successivi va ricordato ancora il testo di STEPHANUS BARON, Provinciale osservante inglese, confidente e consigliere di Enrico VIII per cui redige il *De Regimine Principum*, ed. a c. di P. J. MROCKOWSKI, Bern 1991.

²³ Si leggono in B. BUGHETTI, *Tre lettere di fr. Antonio da Vercelli, O.F.M., a Lorenzo il Magnifico (1478)*, in *AFH X* (1917), pp. 586-595 (testi pp. 591-595). Su questo osservante v. P. EVANGELISTI, *Un non umanista consigliere politico di Lorenzo il Magnifico. Etica politica ed "arte dello Stato" nel Memoriale e nelle lettere di Antonio da Vercelli, osservante francescano (marzo-maggio 1478)*, in corso di stampa.

²⁴ Per GILBERT DE TOURNAI si vedano i suoi *Sermones ad omnes status de novo correcti et emendati*, Lyon 1511, ma non si potrà qui dimenticare la rilevanza, anche dal punto di vista etico-politico, del *Communiloquium* di G. DEL GALLES (Colonia, 1475). Questo francescano infatti, predisponendo in modo organico una sorta di manuale di predicazione "ad instructionem hominum secundum varietatem eorum statuum", adotta una distinzione tra questi *stati* destinatari di specifiche omelie, identica alle categorie funzionali del *Policraticus* di G. di Salisbury. Va dunque registrata qui la sua cultura e sensibilità politico-sociale che gli permette di considerare l'insieme dei destinatari dei *sermones* come una *res publica civilis* intesa quale *corpus compaginatum* organizzata proprio secondo i diversi ruoli del *Policraticus*. Ma è pure da rilevare che la sua attenzione sociale gli consente di approfondire ulteriormente l'analisi delle relazioni e delle dinamiche sulle quali si struttura la *res publica* dei "laici", Giovanni infatti distinguerà gli uditori anche in funzione dei reciproci rapporti che li legano in termini di dipendenza sociale-economica (servi, familiari), o in relazione alle loro condizioni fisiche (sesso, età ecc), fino a riconsiderarli nell'ottica dell'organismo ecclesiastico (cfr. Z. ZAFARANA, *Da Gregorio VII a Bernardino da Siena. Saggi di storia medievale*, a cura di O. CAPITANI-C. LEONARDI-E. MENESTÒ - R. RUSCONI, Perugia-Firenze 1987, pp. 181-2).

²⁵ ID., *Scala Dei devocionari de la Reina Maria*, cit.

²⁶ Oltre al *Tractatus de S. Francisco ad plebem Veronensem*, cod. XIX Plut. XXVI, bibl. Laurenziana, che è una raccolta di materiali omiletici, per cui v. in particolare ff. 136r-147v, cfr. l'interessante orazione rivolta all'Arte dei mercanti di Firenze, in cod. Landau-Finally 152, bibl. naz. Firenze, 76r-77v. Cfr. R. PRATESI, *Discorsi e nuove lettere di Francesco Micheli del Padovano*, in *AFH XLIX* (1956), pp. 83-105.

²⁷ ID., *Sermones de timore iudiciorum Dei*, (1473), ed. princeps Napoli 21 luglio 1473, e *Sermones quadragesimales de peccatis* (1483), Venezia 1488, dedicati a Giovanni d'Aragona, figlio di Ferdinando e cardinale; ID., *Sermones quadragesimales*, ed. princeps Milano 1474 (cfr. P. NAPOLI SIGNORELLI, *Vicende della cultura nelle due Sicilie dai*

quarto livello è individuabile in testi sull'usura, sui contratti, sulla buona amministrazione pubblica, e dunque codificatori di tecniche e strategie che investono una più generale concezione economico-sociale, e non solo giuridico-contrattuale²⁹. In un tale ambito, tra i più studiati negli ultimi anni dalla storiografia, spiccano i nomi di Oliv³⁰, Francesc Eiximenis³¹, Capistrano³²,

Normanni ai giorni nostri, Napoli 1784, qui, Napoli 1810, III, p. 479; T. DE MARINIS, *La biblioteca napoletana dei re d'Aragona*, I, Milano 1952, p. 85 e pp. 92-93, n. 9); ID., *Specchio della fede*, (1490) ed. princeps Venezia 1495, con dedica al duca di Calabria e futuro re di Napoli di cui è anche confessore (cfr. G. B. Tafuri, *Istoria degli Scrittori nati nel regno di Napoli*, II, Napoli 1749, p. II, pp. 344-353, a. 1495). Nei testi del leccese pubblicati da L. GASPARRI, *Sulla tradizione manoscritta delle prediche di Roberto da Lecce. Con due sermoni inediti*, in *AFH*, LXXIII (1980), pp. 173-225 (testi pp. 183-225), sono di notevole rilevanza una serie di riflessioni di tipo etico-economico ed etico-politico chiaramente destinate a definire profili dominativi di *perfectio christiana*. In particolare si veda la stessa struttura lessematica, di evidente connessione con il codice semantico-argomentativo minorita fin dal XIII s., della parte dedicata alla *prudencia*: una *virtus* nettamente caratterizzata in senso tecnico-dominativo (cfr. *ibid.*, pp. 210-225). V. anche, ID., *Nove prediche inedite in volgare di Roberto da Lecce*, in *Aevum* LXVI (1992), pp. 361-417; R. CARACCIOLLO, *Opere in volgare*, a c. di E. ESPOSITO, intr. di R. MORDENTI, Galatina (LE) 1993, (Bibl. di scrittori Salentini, I, 4). In questa tipologia si vuole segnalare anche l'esistenza di un *Tractatus de pugna, Tractatus de conflictu vitiorum et virtutum* o *Tractatus de virtutibus et vitiis*. (*inc.*: "Qui vicerit dabo ei sedere mecum in throno meo; sicut et ego vici et sedi... Apoc. 3. Sicut miles in bello militibus promittit premia") mss.: Univ. Basel A.X. 135 ff. 71b; Bamberg Theol. 194 (q.v. 34) ff. 161; Univ. Praga 1609 (VI.C.II o 11) ff.195b-210b, e 1671 (IX.A.6) ff. 132a-147a e 1742 (IX.D.4) ff. 109a e 1873 (X.C.20) ff.83; Monaco Lat.7672; scritto da un probabile appartenente all'Ordine di nome Nicola. In esso l'evidente metaforizzazione che struttura il testo si presta sicuramente ad un'analisi lessematica che potrebbe ulteriormente chiarire uno dei modi con cui i francescani codificano modelli di validazione dominativa cristiana "laica".

²⁸ Per i suoi *Sermones* v. D. PACETTI, *I <Sermones Dominicales> di S. Giacomo della Marca (1393-1476) in un codice autografo del convento francescano di Falconara*, in *Collectanea Franciscana* XI (1941), pp. 7-34 e pp. 185-222; D. LASIC, *Sermones S. Iacobi de Marchia in cod. Vat. lat. 7780 et 7642 asservati*, in *AFH*, LXIII (1970), pp. 476-565. Sull'autore (promotore anche dei Monti di Pietà) e il suo impegno politico ampiamente riscontrabile nelle sue omelie, v. G. CASELLI, *Studi su S. Giacomo della Marca*, I, Ascoli Piceno 1926, pp. 169-238; D. LASIC, *De vita et operibus S. Iacobi de Marchia*, Ancona 1974. Sulla particolare attenzione riservata dall'Osservante alle gerarchie sociali in una scala discendente che va dai *domini*, ai *militēs*, ai *doctores* per giungere all'ultimo gradino rappresentato dai *rustici* cfr. ZAFARANA, *Predicazione francescana ai laici*, in ID., *Da Gregorio VII a Bernardino da Siena*, cit., pp. 183-184. Com'è noto la produzione sermocinale minorita è vastissima (cfr. J. B. SCHNEYER, *Wegweiser zu lateinischen Predigtreihn...*, München 1965), qui si sono voluti richiamare solo gli autori che saranno in qualche misura utilizzati nel proseguo di questo lavoro.

²⁹ Un documento testuale di estrema rilevanza è il *Defensorium montis pietatis* scritto dall'osservante BERNARDINODE BUSTIS (ca. 1450-1513/15) ed edito a Milano nel 1497 (*Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, nn. 5803-5806, 5807-5808; *Indice Generale degli Incunaboli delle biblioteche d'Italia*, nn. 2281-85), cfr. F. AGENO, *Librorum saec. XV impressorum qui in publica Ticinensi bibliotheca adservantur catalogus*, Firenze 1954. Si tratta di un sermonario predisposto per quelli che debbono predicare a favore dei Monti di credito su pegno. L'Autore, seguace di Michele Carcano e attivo promotore dei Monti di Pietà, riuscirà pure a trasformare la Società del soccorso di Milano in un Monte. Sull'Osservante cfr. A. ALECCI in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XV, Roma 1972, coll. 593-95; R. RUSCONI, *Dal pulpito alla confessione. Modelli di comportamento religioso in Italia tra 1470 e 1520 circa*, in *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della riforma*, a c. di P. Prodi e P. Joaneck, Bologna 1984, (Istituto storico italo-germanico in Trento. Atti della settimana di studio, 5-9 settembre 1983) pp. 295-315, qui p. 268, n. 26; M. G. MUZZARELLI, *I francescani ed il problema dei Monti di Pietà*, in *Atti del convegno storico bernardiniano in occasione del sesto centenario della nascita di S. Bernardino da Siena* (L'Aquila 7-9 maggio 1980), L'Aquila 1983, pp. 83-95.

³⁰ ID., *De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus*, in G. TODESCHINI, *Un trattato di economia politica francescana: il "De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus" di Pietro di Giovanni Olivi*, Roma 1980, (ISIME, Studi Storici", fasc. 125-126).

³¹ ID., *Tractat d'usura*, ms. 42 Mon. S. Cugat del Vallès in Arxiu de la Corona d'Aragó; ed. a cura di J. HERNANDO DELGADO, Barcelona 1985, cfr. anche J. HERNANDO, *Una obra desconeguda de Francesc Eiximenis: el 'Tractat d'usura'*, in *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, IV (1983), pp. 129-147; e, soprattutto, F. EIXIMENIS, *Terç Libre del Crestià, Lo sisèn tractat de avaricia*, ms. 91 Bibl. Pública Univ. Barcelona, ff. 329vb ss; ID., *Cercapou*, a c. di G. E. SANSONE, Barcelona 1957, cap. VII. Inoltre F. EIXIMENIS, *Tractat appellat doctrina compendiosa de viure justament e de regir ofici*, cit., nella sezione che si occupa delle competenze e dei corretti comportamenti dei pubblici funzionari, pp. 183-238; nonché i pareri legali resi nell'ambito di controversie insorte tra autorità civili e religiose a Valencia (cfr. *Les 'Allegaciones' de fra Francesc Eiximenis OFM, sobre la jurisdicció i el poder temporal de l'Esglesia*, a c. di A. G. HAUF, in *Estudis de literatura catalana en honor de J. Romeu i Figueras*, II, Montserrat 1986, pp. 5-33; A. GARCIA Y GARCIA, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en Valencia a principios del siglo XV*, Valencia 1979).

³² GIOVANNI DA CAPISTRANO, *Contra cupiditatem*, Arch. Conv. S. Francesco di Capistrano, cod. VI, ff. 12r-48r; ID., *Tractatus universi iuris VII*, Venezia 1584, ff. 91v-113r.

Bernardino da Siena³³ e da Feltre³⁴, Michele Carcano³⁵, Pietro da Mogliano³⁶, Matteo d'Agrigento³⁷, ecc. Si tratta di autori che, oltre ad essere esponenti di primo piano dell'Ordine, alcuni con dirette responsabilità governative, svolgono, spesso in contemporanea, ruoli diversi essendo confessori di *potentes*, predicatori, vescovi, titolari di incarichi politici e militari. Un quinto livello è rappresentato dall'elaborazione di specifici progetti politico-diplomatici e di conquista, che sovente si occupano anche delle questioni tattico-strategiche. Questi sono contenuti nelle opere di Fidenzio da Padova, di Benedetto di Alignano³⁸, dei collaboratori di Ximenes de Cisneros³⁹, nonché attestati in alcune delle *relationes* catalogate come "odeporica minoritica", per

³³ ID., *Quadragesimale de evangelio aeterno, Sermones XXXII-XLV, De contractibus et usuris*, in *Opera*, IV, Firenze 1956, pp. 117-416. Cfr. AA. VV., *Atti del Convegno storico bernardiniano*, cit., e O. CAPITANI, *San Bernardino e l'etica economica*, ibid., pp. 47-68; in una prospettiva per alcuni versi criticabile v. anche R. DE ROOVER, *S. Bernardino of Siena and S. Antonino of Florence. The Two Great Economic Thinkers of the Middle Ages*, Boston 1967.

³⁴ V. in particolare la predica *De usura* in *Sermoni del beato Bernardino Tomitano da Feltre*, a c. di C. VARISCHI DA MILANO, I, Milano 1964, p. 424 sgg. Sull'autore, per ora v. A. VAN DEN WYNGAERT, in *Dict. d'Hist. et Geog. Eccl.*, VIII, Paris 1935, coll. 790-791.

³⁵ Si rinvia alla voce di R. RUSCONI in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XIX, Roma 1976, coll. 742-744.

³⁶ V. *Il Beato Pietro da Mogliano (1435-1490) e l'Osservanza Francescana*, a c. di G. AVARUCCI, Roma 1993 (Atti del convegno, Mogliano, 20-21 ottobre 1990).

Si vuole qui segnalare anche FRANCESCO "DE PLATEA DE BONONIA", autore di varie opere del tipo *De usuris et restitutionibus*; cfr. G. G. SBARAGLIA, *Supplementum ...*, I-III, Roma 1908-36, qui I, col. 91a e coll. 295b-296a, (*De restitutionibus*, Venetiis, 1494; incipit: "Utrum restitutio sit de necessitates salutis" -ma anche *Opus restitutionum*, Venetiis, 25 mart. 1474, cfr. *Bibliogr. Francisc. 1954-7*, 34-, due mss. in Bibl. naz. Napoli, cod. VII D 39, ff. 69f-158v e cod. VII F 13, ff. 42a-100a; *De Usuris*, Padova, 1473, due mss. in Bibl. naz. Napoli, cod. VII D 39 159r-211v, e cod. VII F 13 ff. 10a-41c; per i mss. napoletani cfr. C. CENCI, *Manoscritti francescani della Biblioteca nazionale di Napoli*, I-II, Firenze Quaracchi 1971, qui, I, p. 476 e II, p. 544. Francesco è inoltre autore di una *Summam mysteriorum Christianae fidei*, e di un *De censuris* -sulla scomunica-, entrambi s. indic. bibl.). J. da S. Antonio segnala che le sue opere di tipo giuridico-economico sono state stampate a Parigi, 1476, Venezia, 1477, Spira, 1489; e che egli fu anche Nunzio Apostolico, v. JOHANNES A S. ANTONIO, *Bibliotheca Universa Franciscana*, I-III, Madrid 1732, qui I, col. 425b. Tanto Sbaraglia che J. da S. Antonio lo segnalano come autore di vari *Sermones* non fornendo indicazioni su testimoni manoscritti o a stampa.

³⁷ Cfr. G. TODESCHINI, *Testualità francescana e linguaggi economici nelle città italiane del Quattrocento*, in *Quaderni Medievali*, XL (1995), pp. 21-50.

³⁸ BENEDETTO DI ALIGNANO, *De constructione castris Saphet*, in GOLUBOVICH, *Biblioteca*, cit., I, pp. 236-53, testo pp. 246-53, ex cod. bibl. naz. Torino DXCV I.III.28, un altro testimone, in cod. Colbert. 5129 Parigino lat. 5510 ff. 84-89 del XIV s. Sull'attribuzione al vescovo marsigliese, un ex-monaco che conosce direttamente la Terra Santa (vi si reca per tre volte: 1 sett. 1239-1242, 1260-63 e 1266-68) ed è autore anche di un importante *Tractatus fidei contra diversos errores* (Roma, Alessandrina, 141), ha sollevato notevoli perplessità R. B. C. HUYGENS, *Un nouveau texte du traité <De constructione castris Saphet*, in *Studi Medievali*, 3^a s. VI (1965), pp. 355-377. Si ricorderà anche il Provinciale dell'Ordine in Liguria Filippo da Busserio (fine XIII-inizi XIV s.) che scrisse uno *Speculum Terrae Sanctae* di ritorno da una missione voluta dal Papa presso il Sultano egiziano, opera oggi andata perduta. Un autore che, con Porchetto Spinola, Provinciale e poi Vescovo di Genova, è attivo promotore di una crociata *transmarina* promossa in accordo con Bonifacio VIII. Cfr. GOLUBOVICH, *Biblioteca*, cit., III, 1919, pp. 29-38; F. DE SESSAVALLE, *Histoire de l'Ordre de Saint François*, Le Puy en Velay II, 1937, pp. 237-39.

³⁹ Di notevole rilevanza in questo senso l'attività diplomatica di Fra Mauro Hispano, ambasciatore in Occidente del sultano fatimida tra il 1504 e il 1506 (cfr. J. GARCÍA ORO, *El Cardenal Cisneros*, Madrid II, 1992, pp. 566-590; ID., *La Cruzada del Cardenal Cisneros*, in *AIA*, LI (1991), pp. 559-766), nel contesto di una complessa azione di difesa del monopolio francescano sui Luoghi Santi e di concreti progetti egemonici sul Mediterraneo tessuti dal cardinale osservante con il coinvolgimento delle monarchie spagnola e lusitana e l'auspicato concorso veneziano, sulla scorta di informazioni militari e politiche fornite da un'altro francescano: Lucas de Gaitán (la sua relazione, estremamente dettagliata e tipologicamente strutturata come la parte tattico-strategica del suo predecessore duecentesco Fidenzio, è conservata nell'Archivio dell'Università Complutense, oggi in Archivo Histórico Nacional (Madrid), Secciones de Códices y Cartularios, Clero, Inquisición y Universidades; una breve sintesi in GARCÍA ORO, *El Cardenal Cisneros* cit., II, pp. 580-85). È interessante notare come questo progetto "francescano" sia supportato anche da una produzione testuale di tipo spirituale-millenaristica e visionaria che preannuncia la riconquista di Gerusalemme considerata come capitale di un mondo ormai cristianizzato dove verrà incoronato nuovo papa Cisneros stesso (cfr. ibid., pp. 578-79). A. MILHOU, *El concepto de "destrucción" en el evangelismo milenario franciscano*, in *Actas de II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nevo Mundo (siglo XVI)*, La Rábida, 21-26 settembre 1987, Madrid, 1987, pp. 297-316, sottolinea anche il ruolo esercitato dalle profezie di Francesc Eiximenis (*Libre del Angels*, cit.) nei progetti di riorganizzazione geo-politica del Mediterraneo del secondo Quattrocento e l'influsso che esse esercitarono sui modi con i quali i francescani interpretarono la conquista, le violenze e la cristianizzazione delle Americhe, v. in particolare pp. 303-305.

giungere alla stessa opera apologetica che celebra le imprese crociate di un *dux* come Capistrano⁴⁰. Nel loro complesso i testi qui richiamati hanno al proprio interno sezioni più o meno rappresentate di etica-politica o di “arte” politico-diplomatica, nascendo però da specifiche e contingenti esigenze di azione. E si noterà pure che, a seconda delle fonti, una notevole attenzione viene riservata alla identificazione o alla definizione delle qualità carismatiche dei *leader* ritenute necessarie per governare non solo l’esercito ma l’intera società loro sottoposta⁴¹.

Possiamo dunque affermare che, accanto ad una nutrita schiera di francescani che gestiscono in prima persona *negotia* politici e/o diplomatici, esiste una testualità minorita di tipo politico prodotta sia da teorici e filosofi, sia da chi è impegnato in prima linea nelle diverse realtà sociali ed istituzionali “civili”.

Non siamo quindi dinanzi a fonti che possono essere considerate “testimoni minori o isolati” di “francescani a parte”, ci confrontiamo invece con una testualità che è componente essenziale del radicamento e dello sviluppo storico della religione dei *pauperes Christi*.

Ed in questa sede occorrerà sottolineare come prestigiosi ed autorevoli esponenti dell’ordine dei Minori abbiano sviluppato in particolare una serie di analisi che pongono al centro della loro riflessione non tanto la definizione di un profilo etico-religioso o morale della politica o dei soggetti chiamati a svolgerla, ma abbiano invece costruito precisi percorsi idoneativi volti a qualificare, legittimare, istruire i soggetti e gli attori del potere e del dominio.

Riflettere sulla propaganda politica nel bassomedioevo significa aprire uno spazio conoscitivo e di riflessione che ha per oggetto un intreccio di questioni che, credo, possono essere sintetizzate in quattro grandi aree: 1) le modalità con le quali i poteri pubblici tesero a conservare, convincere, imporre la loro immagine ed il loro ruolo; 2) i contenuti testuali, iconografici, cerimoniali e simbolici che alimentarono le forme della propaganda politica; 3) gli attori e gli “ideologi” di quelle forme e di quei contenuti; 4) la formazione ed il ruolo dei linguaggi politici che consentirono di analizzare, costruire, mettere in pratica ciò che definiamo propaganda politica.

Con questo mio intervento vorrei offrire alcuni spunti di riflessione utili soprattutto a sviluppare gli ultimi due punti che ho appena indicato.

Credo infatti che uno dei modi con i quali possiamo cogliere il significato ed il valore del sintagma “propaganda politica” in età medievale passi attraverso lo studio della costruzione di un sistema testuale pubblicistico e, all’interno di esso, ed attraverso di esso, della costruzione di modelli politici.

La storiografia che si occupa delle teorie e della scienza politica considera i testi speculari e consiliativi destinati ai *domini*, e a coloro che esercitano a diverso titolo incarichi di governo e di gestione del potere, come fonti più o meno rilevanti nell’analisi dello sviluppo delle teorie e delle dottrine politiche in età medievale⁴².

Ma in linea generale si potrà comunque riscontrare, per il periodo che ci interessa, e se escludiamo da un lato i pochissimi studi specialistici quali quello di Berges e dall’altro gli studi che si occupano della letteratura “speculare” applicata alla dimensione cittadina - per intenderci: dall’*Oculus pastoralis* (ca. 1222) al *Liber de regimine civitatum* di Giovanni da Viterbo (ca. 1230) - una drastica imitazione dell’attenzione ai “grandi” testi di Giovanni di Salisbury (1159), di Tommaso d’Aquino/Tolomeo da Lucca (stesura avviata tra il 1265 e il 1267) e di Egidio Romano (scritto tra il 1277 e il 1279)⁴³.

⁴⁰ GIOVANNI DI TAGLIACOZZO, *Victoriae mirabilis divinitus de Turcis habitae duce vener. beato Ioanne de Capistrano series descripta per fr. Ioannem de Tagliacotio illius socium et comitem atque beato Iacobo de Marchia directa*, [Extractum ex periodico *Acta Ordinis Minorum*, 1906, fasc. I-XI], Firenze, 1906.

⁴¹ Tra gli esempi più evidenti, anche per la consapevolezza con cui tali qualità vengono individuate e proposte, si vedano l’*Historia Mongalorum* di G. da Pian del Carpine, il *Liber Recuperationis* di Fidenzio da Padova, la cronaca delle imprese di Capistrano narrata da G. da Tagliacozzo (per un’analisi specifica cfr. P. EVANGELISTI, *Fidenzio da Padova e la letteratura crociato-missionaria minoritica*, cit., capp. III, V e VI).

⁴² Cfr. le riflessioni di J. VERGER, *Théorie politique et propagande politique*, in *Le forme della propaganda politica nel due e trecento*, cit., pp. 29-44.

⁴³ Certamente, come rilevava qualche anno fa Diego Quaglioni, se un notevole approfondimento storiografico è stato compiuto per gli *specula principum* di età carolingia e intorno al *Policraticus* di Giovanni di Salisbury, non può dirsi altrettanto per la letteratura consiliativa bassomedievale (D. QUAGLIONI, *Il modello del principe cristiano. Gli “specula*

Risultano peraltro totalmente espunti, sia dagli studi specialistici sulla letteratura consiliativa che da quelli che si occupano più in generale della storia delle dottrine e delle teorie politiche, i testi che appartengono al filone dei *De recuperatione Terrae Sanctae*, con un'unica parziale eccezione che riguarda l'opera di Pierre Dubois. Testi che spesso hanno al proprio interno sezioni più o meno ampie volte a definire profili idoneativi dei *domini* o dei *duces* posti al comando della spedizione e proposti al governo dell'Oltremare riconquistato. Penso in particolare al testo tardoduecentesco, e cronologicamente antesignano di tutta quella letteratura, scritto dal francescano Fidenzio da Padova⁴⁴.

principum" fra Medio Evo e prima Età Moderna, in *Modelli nella storia del pensiero politico*, a.c. di V. I. COMPARATO, I, Firenze, 1987, pp. 103-122). Si veda comunque BERGES, *Die Fürstenspiegel*, cit., e D. QUAGLIONI, *Il modello del principe cristiano* cit., con la relativa bibliografia, da cui si evince, peraltro, come la testualità etico-politica francescana di tipo "speculare" sia sostanzialmente assente dagli studi specifici sul tema. Il lavoro pionieristico di BERGES, *Die Fürstenspiegel*, cit., ancora oggi riconosciuto fondamentale anche per il suo inventario di *specula* (ibid., pp. 291-356), dedica infatti un approfondimento specifico solo al testo di Gilbert de Tournai (ibid., pp. 150-59), alcune riflessioni allo *Speculum Regum* di Alvaro Pelagio (rec. ibid., pp. 343-5) e al *Regiment* di F. Eiximenis (ibid., pp. 97-101, rec. pp. 354-5), mentre Paolino da Venezia è segnalato come mero volgarizzatore di Egidio Romano (ibid., p. 323). Un panorama che non appare mutato anche in lavori più recenti (cf. anche D. QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano*, Firenze 1983; P. DELHAYE, *Florilèges médiévaux d'éthique*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, V, Paris 1962, coll. 460-64 e, R. DARRICAU, *Miroirs des princes*, ibid., X, 1979, coll. 1303-1313).

La stessa attenta ricognizione effettuata dagli autori della voce *Fürstenspiegel* nel *Lexikon des Mittelalters* (*Fürstenspiegel*, a.c. di H.H. ANTON, G. BERGER, K. BITTERLING, U. SCHULZE e M. RICHTER, in *Lexikon des Mittelalters*, IV, München-Zürich 1989, coll. 1040-1053) rivela che gli unici autori francescani considerati sono Gilbert de Tournai, Alvaro Pelagio e Francesc Eiximenis sui quali non si apre però alcuna notazione circa la loro appartenenza all'Ordine. Mentre, nonostante la serie di autori "italiani" che qui utilizzeremo, la voce non cita nè tra quelli di lingua latina, nè tra quelli in lingua volgare, altri che Tommaso d'Aquino, Giovanni da Viterbo e Petrarca. Si noterà peraltro che nelle pagine dedicate alla "Volkssprachliche Literaturen" non esiste una sezione italiana pur essendovi i paragrafi per l'area iberica, irlandese-gallese, scandinava, tedesca, slava, inglese, francese, bizantina, araba e ottomana. Si dovrà ancora rilevare che manca un riferimento ad una fonte tipicamente speculare costituita dall'opera del vescovo francescano Pedro Gallego. Sul ruolo degli *specula principum*, anche come fonti di propaganda e teoria politica, v. anche VERGER, *Théorie politique et propagande politique*, cit. Quanto ai rilievi di Quaglioni va comunque ricordato che J. MIETHKE (*Politische Theorien im Mittelalter*, in *Politische Theorien vom der Antike bis zur Gegenwart*, a.c. di H. J. LIEBER, Bonn 1991= *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires 1993) ha dedicato una parte importante del suo testo all'opera di Vincenzo di Beauvais e ai due più importanti *specula principum* del XIII secolo (quelli scritti da Tommaso d'Aquino/Tolomeo da Lucca e da Egidio Romano) v. in particolare pp. 67-69 e 80-98 dell'edizione in lingua spagnola, con l'avvertenza che le considerazioni svolte dall'Autore sul testo del domenicano riguardano unicamente la parte dell'opera scritta da Tommaso stesso. V. ora anche J. MIETHKE, *Le teorie politiche nel Medioevo*, pref. di R. LAMBERTINI, Genova, 2001 (ed. orig. Bonn, 1991). Si segnalano in particolare la prefazione di Roberto Lambertini, pp. 7-26, e il capitolo dedicato al XIII secolo, pp. 73-104.

Sulla sostanziale sottovalutazione di questa testualità da parte della storiografia politica si veda il mio *Per uno studio della testualità politica francescana tra XIII e XV secolo*, cit. Si segnalano qui J. PH. GENET, *Four English Political Tracts of the Later Middle Ages*, London 1977, pp. IX-XIX; VERGER, *Théorie politique et propagande politique*, in *Le forme della propaganda politica*, cit., pp. 29-44; egualmente, se si esclude una nota riservata a Paolino da Venezia - n. 52, p. 18 - da VIROLI nel suo *Dalla politica alla Ragion di stato*, cit. Della stessa sottovalutazione sono testimoni di rilievo *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, a.c. di J. H. BURNS, Cambridge, 1987 e *History of Political Ideas. The Later Middle Ages*, a.c. di D. WALSH, III University of Missouri Press, Columbia Miss. 1998; cui si può aggiungere anche *Aux sources de la gestion publique*, III, *Hommes de Pouvoir. Ressources et lieux du Pouvoir Ve - XIIIe siècles*, a.c. di E. MAGNOU NORTIER, Lille 1997.

⁴⁴ Per un approfondimento su questo autore mi permetto di rinviare a P. EVANGELISTI, *Fidenzio da Padova e la letteratura crociato-missionaria minoritica*; cit., in particolare pp. XIV-LII e 1-178 e ID., *Un progetto di riconquista e governo della Terrasanta: strategia economica e militare e proposta di un codice etico-politico attraverso il lessico regolativo-sociale minoritico*, in *Alle frontiere della cristianità. I frati mendicanti e l'evangelizzazione tra '200 e '300.*, Spoleto 2001, (Atti del XXVIII Convegno internazionale Assisi, 12-14 ottobre 2000), pp. 137-199.

Per un riscontro di questa esclusione di un intero "genere" cfr. i testi della nota precedente. Una delle rare eccezioni, con alcuni limiti che ho segnalato nel mio volume (v. supra in questa nota), sono due studi di S. SCHEIN, *The Future 'Regnum Hierusalem': A Chapter in Medieval State Planning*, "Journal of Medieval History", X (1984), pp. 95-105 e ID., *Fideles Crucis: The Papacy, the West and the Recovery of the Holy Land, 1274-1314*, Oxford University Press 1991; studi che peraltro appartengono e sono classificati all'interno di quella branca di storia delle crociate non molto frequentata (se non forse per il profilo giuridico) dagli storici delle teorie e delle dottrine politiche.

In questo mio intervento ho scelto di analizzare alcune di queste fonti elaborate da esponenti dell'ordine dei Minori, come testi che definiscono linguisticamente e semanticamente modelli politici e che hanno, insieme, valore didattico e valore propagandistico.

Testi, dunque, che servono al principe o al *dominus* sotto due profili. In quanto sono utili alla sua formazione etico-politica, all'esercizio del potere e del governo di una comunità e in quanto capaci di veicolare ad altri lettori-destinatari una sua immagine, un sistema di valori e di concetti propri della funzione politica e dominativa che egli vuole impersonare ed esercitare.

Si tratta di opere quindi che, ragionando e precisando qualità e capacità del *dominus*, definendo la sua *perfectio* etica e governativa, ne amplificano e potenziano l'immagine e dunque il prestigio, trasformandosi in strumenti celebrativi che si costituiscono come essenziali alla creazione e al rafforzamento del consenso.

In questo senso essi rappresentano anche fonti nettamente segnate da un tratto ammonitivo, da un tratto pedagogico-codificante che riguarda l'intero corpo politico soggetto all'*auctoritas* del *dominus*.

La consapevolezza di queste funzioni e del valore che, sotto questi specifici profili, assumono i soggetti responsabili della stesura di queste opere è ampiamente documentabile negli stessi testi minoriti.

Francesc Eiximenis, ad esempio, sia nel *Regiment de la cosa pública* (scritto nel 1383) che nel suo *Terç del Crestià* (del 1384) sottolinea il valore della comunicazione e della costruzione del consenso politico e di governo riprendendo - con un significativo scostamento - la classica metafora organicistica del reggimento civile delineata nel *Policraticus* di Giovanni di Salisburgo. Mentre nel testo dell'autore anglosassone la parte generativa non è ascritta a nessun membro del corpo politico (si sostiene solo che gli aiutanti del principe, cioè i funzionari, sono i fianchi)⁴⁵ il frate catalano pone coloro che predicano e informano - si noti l'equiparazione tra le due figure professionali - come la parte generativa del corpo politico⁴⁶.

Ma, per tornare al discorso più generale sulla letteratura consiliativa, occorrerà notare che questa testualità assume anche, con la sua circolazione e la sua moltiplicazione, con le sue varianti e i suoi adattamenti, con i suoi slittamenti semantici, un valore più rilevante poiché serve a diffondere tra i ceti dirigenti europei un certo stile di pensiero, un insieme di categorie interpretative della realtà e della gestione del potere.

Essa si costituisce quindi come una base di testi e di vocabolari che formano legittimazione, consenso, strutture concettuali della teoria e dell'azione politica. Politica che occorrerà qui intendere sia nella sua accezione di *civilis sapientia*, cioè come arte di governare una comunità secondo giustizia e ragione (per riprendere una celebre definizione di Brunetto Latini)⁴⁷, sia come arte e tecnica per la conservazione e l'espansione della formazione politica oggetto della riflessione e dei *consilia* minoriti.

⁴⁵ Cfr. G. DI SALISBURG, *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, a c. di C.C.J. WEBB, Clarendon Press Oxford 1909, rist. Frankfurt am Main 1964, New York 1965, cap. II, lib. V, pp. 282 e segg.; nella traduzione italiana a c. di L. BIANCHI e P. FELTRIN, Milano, 1985, il passo si legge a p. 110. Lo scostamento del frate catalano appare ancora più significativo poiché la sua inserzione di queste figure professionali nell'ambito del corpo politico e la relativa collocazione non sono riscontrabili neanche nei testi diffusissimi del bellovacense, si veda ad es. V. BELVACENSIS, *De morali principis institutione, De morali principis institutione*, a c. di R. J. SCHNEIDER, Turnhout 1995 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, CXXXVII), cap. I, pp. 7-8; ID., *Bibliotheca Mundi seu Speculi Maioris*, t. II *Speculum Doctrinale*, Duaci 1624, liber septimus, cap. VIII, col. 561. Sulla metafora organicistica del *Policraticus* e sulle sue "torsioni ermeneutiche" sino all'età dello scontro tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII, si vedano le interessanti osservazioni e la bibliografia su questo tema in un saggio recente di G. BRIGUGLIA, *Est respublica quoddam corpus: una metafora politica nel medioevo*, in *Rivista di storia della filosofia*, 1999 (LIV), pp. 549-571.

⁴⁶ F. EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública* cit., (d'ora in poi *RCP*), cap. I, p. 42; ID., *Terç del Crestià* a c. di P. MARTÌ DE BARCELONA, O.M. CAP E P. MARTI FELIU DE TARRAGONA, Barcelona 1932, p. 42, cit. da G. ZANOLETTI nella sua introduzione a F. EIXIMENIS, *Doctrina compendiosa*, Palermo 1991, p. 24, n. 31. L'opera di Eiximenis (*Terç del Crestià*, a c. di P. Marti de Barcelona, O.M. Cap e P. Marti Feliu de Tarragona, 1-3, Barcelona 1929-1932) costituisce uno dei quattro libri effettivamente conclusi nell'ambito del suo grande progetto enciclopedico *El Crestià* che doveva articolarsi in tredici libri.

⁴⁷ B. LATINI, *Li livres dou tresor*, a c. di F. J. CARMODY, I, Berkley-Los Angeles 1948, p.4. Per la storia di questa concezione all'interno del linguaggio e della teoria politica bassomedievali cfr. VIROLI, *Dalla politica alla ragion di stato*, cit.

Uno degli obiettivi centrali di questo breve *excursus* nella letteratura consiliativa proposta dai francescani vuole essere quello di comprendere il suo ruolo nella formazione dei linguaggi politici del bassomedioevo.

Si tratta, in sostanza, di comprendere come i testi “speculari” prodotti dai *pauperes Christi*, all’interno di una assai più vasta testualità politica minorita, divengano veicoli e strumenti di una verbalizzazione primaria dell’esperienza politica e civile e, insieme, come essi contribuiscano all’elaborazione di quello che Pagden ha definito un uso del linguaggio più soggettivamente consapevole dove lessici, tassonomie, schemi argomentativi vengono via via a costituire un serbatoio condiviso per realizzare analisi e teorie politiche non necessariamente convergenti, ma capaci, proprio perché nutrite da parole-chiave della realtà comuni, di analizzarla e trasformarla⁴⁸.

In questo senso quindi tale chiave interpretativa dei testi può servire anche a capire specificamente se e in che modo essi abbiano contribuito a definire o a determinare pratiche culturali e politiche nei ceti dirigenti e nelle società dove sono stati letti e conosciuti.

Uno stimolo non secondario a procedere in questa direzione viene in particolare da uno degli studi più importanti di Black e dalle interessanti osservazioni contenute nella recensione al suo volume da Diego Quagliani⁴⁹, soprattutto ove sottolinea positivamente uno degli approcci fondamentali definiti ed applicati dallo studioso inglese, cioè l’idea di una “dinamica” dei linguaggi politici come chiave di interpretazione delle dottrine politiche; un approccio che comporta una ridefinizione sostanziale nello studio della formazione del complesso mosaico delle teorie politiche medievali sinora fortemente incentrato sulla analisi della ricezione delle diverse tradizioni intese come blocchi uniformi, stabili e stabiliti, di categorie e di linguaggi.

Da ultimo la chiave interpretativa proposta si rivelerà utile per cogliere in questa letteratura la presenza di elementi lessicali, di strutture logico-argomentative, di *topoi* appartenenti a quel linguaggio che potremmo definire dell’identità (non solo apologetica) con cui l’ordine dei Minori definisce e presenta sé stesso all’intera società bassomedievale.

In tale quadro la letteratura consiliativa di produzione minorita e, più ampiamente, la vasta gamma della testualità politica francescana si candidano con sicurezza a far parte di quella che Lambertini ha indicato come una delle più significative “tradizioni linguistiche” che danno corpo ai linguaggi politici medievali, cioè “quel linguaggio che si forma lentamente attorno alla difesa della povertà francescana e che fornisce un contributo essenziale alla formulazione e all’articolazione della questione dell’origine della proprietà e del potere, ma anche della natura dei diritti soggettivi”⁵⁰.

⁴⁸ Su queste questioni si veda l’interessante riflessione proposta da R. LAMBERTINI, *La diffusione della Politica e la definizione di un linguaggio politico aristotelico*, in *Quaderni storici*, XXXIV (1999), pp. 677-704, in particolare pp. 677-685 e G. TODESCHINI, *Ordini mendicanti e linguaggio etico-politico*, in *Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*, cit., pp. 5-27. Cfr. inoltre ID., *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Roma 1994, in particolare pp. 187-229; ID., *Testualità francescana e linguaggi economici nelle città italiane del Quattrocento*, cit.. Mi permetto di rimandare inoltre anche a EVANGELISTI, *Per uno studio della testualità politica francescana tra XIII e XV secolo*, cit.; e ID., *Un progetto francescano di riconquista e governo della Terrasanta*, cit. Più in generale sui linguaggi politici del bassomedioevo si confronteranno utilmente le impostazioni di A. PAGDEN, *Introduction*, in *The Languages of Political Theory in Early-modern Europe*, a c. di A. PAGDEN, Cambridge-New York-Melbourne 1987, pp. 1-17; e, *ibid.*, N. RUBINSTEIN, *The history of the word politicus in early-modern Europe*, pp. 41-56; A. BLACK, *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge 1993², v. introduction, pp. 7-11; ID., *Political Languages in later Medieval Europe*, in *The Church and Sovereignty c. 590-1918. Essays in Honour of Michael Wilks* a c. di D. WOOD, London-New York 1991, pp. 313-328; e, *ibid.*, D.E. LUSCOMBE, *François de Meyronnes and hierarchy*, pp. 225-23; U. MEIER, *Mensch und Bürger. Die Stadt im denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen*, München 1994. Utili suggestioni metodologiche sono contenute anche in P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa, I, Dalla civiltà comunale al settecento*, Roma-Bari 1999, pp. X-XI. Riprendo inoltre in questo contesto una riflessione preziosa di Q. SKINNER, contenuta nella prefazione del suo volume, *Le origini del pensiero politico moderno*, I, Bologna, 1989 (ed. orig. 1978), pp. 35-43, dove sottolinea che per la comprensione storica dello sviluppo delle dottrine politiche “è non meno essenziale prendere in considerazione il contesto intellettuale in cui furono concepiti i testi principali - il contesto degli scritti precedenti e delle premesse acquisite sulla società politica e quello dei contributi più effimeri del periodo al pensiero politico e sociale. È infatti evidente che la natura e i limiti della terminologia normativa disponibile in un determinato periodo storico contribuirà anche a determinare i modi in cui certe questioni furono scelte e discusse”; *ivi*, pp. 37-38.

⁴⁹ ID., *Il tardo medioevo: confusione o pluralità di linguaggi politici?*, in *Il pensiero politico* XXVI (1993), pp. 79-84.

⁵⁰ LAMBERTINI, *La diffusione della Politica*, cit., p. 683.

Ed occorrerà qui ricordare che sul definirsi di questo linguaggio vi sono ormai studi di grande spessore. Esso è stato analizzato approfonditamente nelle sue valenze etico-economiche, e quale contributo fondamentale nello sviluppo del pensiero economico, dai molti studi di Giacomo Todeschini⁵¹. Più recentemente Andrea Tabarroni ne ha sottolineato la rilevanza per la stessa storia delle dottrine economiche e politiche ponendo in evidenza come il continuo sforzo di definizione della propria “identità spirituale” compiuto dal francescanesimo ha “costantemente coinvolto almeno tre filoni di riflessione”: la teoria della proprietà e dell’uso dei beni, lo statuto ecclesiologico della Chiesa, la definizione dei rapporti tra i diversi ambiti del diritto e le conseguenti concezioni sull’origine della proprietà e del governo⁵².

A questa osservazione di Tabarroni, fondata su alcuni suoi importanti lavori di scavo nella testualità minorita, si potrà certamente aggiungere che il dizionario dell’identità pauperistica e della testualità normativa dei francescani viene considerato dagli esponenti dell’Ordine come naturalmente disponibile a definire modelli di *perfectio* dominativa entrando, per questa via, nell’area dei linguaggi politici e della stessa costruzione della scienza politica medievale.

Per quanto riguarda i testi che analizzeremo più da vicino occorrerà porre da subito una precisazione: i testi di istruzione che i francescani stesero per i sovrani e per i *domini* territoriali non possono essere rinchiusi in un’asfittica esegesi che li presenta come la proposta di un florilegio di virtù morali derivati da una tradizione classica e biblica.

Né essi possono essere considerati semplicemente come una più o meno esauriente e raffinata precettistica per il buon principe cristiano o quali strumenti atti a realizzare un’ “etica della regalità” che resta confinata nell’etica o addirittura nel sogno della perfezione.

Né, ancora, la loro portata può essere limitata a singole questioni quali la formazione scolastica o meno degli autori, la costruzione di una mistica della regalità o della sovranità, che pure furono leve potenti dell’esibizione e dell’esercizio del potere.

Il loro spessore, la loro funzione, il merito e la concretezza delle indicazioni di governo e di gestione del potere rivolte a specifici sovrani territoriali, la consapevolezza degli autori in ordine allo strumento che stanno utilizzando, la consapevolezza, ancora, del ruolo dell’autore stesso, conferiscono a questa testualità una valenza molto più ampia.

⁵¹ TODESCHINI, *Ordini mendicanti e linguaggio etico-politico*, cit.; inoltre ID., *Il prezzo della salvezza*, cit.; ID., *Testualità francescana e linguaggi economici nelle città italiane del Quattrocento*, cit., ID., *Un trattato di economia politica francescana: il “De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus” di Pietro di Giovanni Olivi*, cit.; ID., *Usus raptus. Denaro e merci in Giovanni da Capistrano*, in *A Ovidio Capitani - Scritti degli allievi bolognesi*, a c. di M. C. DE MATTEIS, Bologna 1990, pp. 158-88. Le sue indagini dimostrano ampiamente come il lessico utilizzato dai Minori per la verbalizzazione e la codificazione dei comportamenti economici entri direttamente nella formazione del linguaggio economico ed etico-economico bassomedievale. Da questo punto di vista allora non si potrà non connettere questo sforzo francescano con la costruzione dei linguaggi politici tardo medievali ricordando che lo stesso Black mette in luce come il linguaggio economico “entri a comporre il mosaico dei linguaggi politici” che si definiscono in quell’arco cronologico, cfr. BLACK, *Political Languages in later Medieval Europe*, cit., qui, pp. 316-318. Si dovrà inoltre tener conto delle importanti considerazioni anche metodologiche di Black svolte nello stesso saggio in ordine al rapporto tra linguaggio e dottrina, cioè sul nesso non obbligato tra utilizzo di un determinato sistema concettuale o di determinati singoli concetti politici, ed utilizzo del linguaggio dell’autore o della tradizione che li ha espressi, cfr., *ibid.*, p. 322.

⁵² TABARRONI, *Povertà e potere nella tradizione francescana*, cit., qui p. 180; ma vedi anche ID., *Francescanesimo e riflessione politica sino ad Ockham*, cit.; l’origine di questi studi di Tabarroni è rintracciabile sin dal suo importante lavoro *Paupertas Christi et Apostolorum. L’ideale francescano in discussione*, (“ISIME - Nuovi Studi Storici”, 5), Roma 1990. Cfr. utilmente TODESCHINI, *Ordini mendicanti e linguaggio etico-politico*, cit., ID., *I vocabolari dell’analisi economica fra Alto e Basso Medioevo: dai lessici della disciplina monastica ai lessici antiusurari*, in *Rivista Storica Italiana*, CX (1998), pp. 781-833; ID., *Gli spirituali e il regno di Sicilia agli inizi del Trecento*, in *Federico III d’Aragona re di Sicilia (1296-1337)* a c. di M. GANCI, V. D’ALESSANDRO, R. SCAGLIONE BUCCIONE, Palermo, 1997, pp. 185-203; R. LAMBERTINI, *Governo ideale e riflessione politica dei frati mendicanti nella prima metà del Trecento*, in *Etica e politica*, cit. pp. 233-277, nonché i suoi fondamentali contributi ora raccolti in ID., *La povertà pensata*, Modena 2000. Con l’importante “avvertenza” di Grado Merlo contenuta nella prefazione al testo si veda anche J. DALARUN, *Francesco d’Assisi. Il potere in questione e la questione del potere. Rifiuto del potere e forme di governo nell’Ordine dei frati Minori*, Milano 1999 (ed. orig. Paris-Bruxelles 1999)

Ho scelto come indicatori emblematici di questo blocco testuale tre opere composte nel XIII e nel XIV secolo: l'*Eruditio regum et principum* di Gilbert de Tournai, il *Trattato de regimine rectoris* di Paolino da Venezia (Paolino Minorita); il *Regiment de la cosa pública* di Francesc Eiximenis.

1) L' *Eruditio regum et principum* di Gilbert de Tournai

L'autore di quest'opera (ca. 1200-1284) appartiene a quella schiera di uomini di scienza, impegnati nell'insegnamento universitario, che aderiscono al francescanesimo nei primi anni di sviluppo e di consolidamento dell'Ordine dei Minori.

Maestro di teologia e docente all'Università di Parigi, entra nell'Ordine serafico intorno al 1240. In quegli anni stringe intensi rapporti con Alessandro di Hales e Jean de la Rochelle. Tra il 1259 ed il 1261, quando è già da alcuni anni attivo consigliere presso la corte di Luigi IX, è incaricato di dirigere lo *Studium* francescano parigino.

Nel 1274 partecipa, assieme ad altri esponenti francescani, al II concilio di Lione per il quale prepara uno studio sulle condizioni ecclesiastiche e civili della Terrasanta in vista del rilancio della crociata voluto da Gregorio IX.

Tra le sue numerosissime opere, per la maggior parte ancora inedite, vanno ricordate il *Rudimentum Doctrinae*, un testo di tipo didattico sul metodo di insegnamento della scienza e sulla ricerca della verità, alcune opere storiche e il *Commento alle Sentenze*. Accanto a queste, due testi editi: il *De scandalis ecclesiae* preparato per il II concilio di Lione e l'*Eruditio regum et principum*⁵³.

Se l'*Eruditio* si configura come un'opera volta a definire un preciso modello idoneativo per il sovrano, definito da un francescano attento alle questioni del potere e del governo, i suoi numerosi *sermones ad status* ci rivelano Gilbert come uno dei Minori protagonisti della costruzione di modelli di *perfectio* destinati all'intera società dei laici. Ma anche servendosi di questo strumento comunicativo il Tornacense ragiona ed elabora innanzitutto profili idoneativi di tipo dominativo. Tra le sue omelie infatti troviamo quelle destinate ai *potentes*, ai *milites* e ai *crucesignati*.

Non possiamo in questa sede compiere un'analisi di dettaglio di questi testi, ma vorrei segnalare un elemento che credo sia importante quando si vogliono studiare i lessici, le strutture logico-argomentative e retoriche che sono alla base dei linguaggi politici degli ultimi secoli del medioevo.

Nella costruzione linguistica e retorica di questi sermoni Gilbert, come molti altri esponenti dell'Ordine serafico, considera i lessemi, i sintagmi, i versetti evangelici, le tecniche di autospossessionamento volontario, le strutture logico-retoriche del dizionario francescano, la stessa immagine di Francesco come strumenti disponibili ad una rifunzionalizzazione semantica volta a definire altri profili di *perfectio* cristiana, ed in particolare quelli dominativi⁵⁴.

⁵³ Per il profilo bio-bibliografico del frate cfr., per ora, B. D'AMSTERDAM, *Guibert de Tournai*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, VI, Paris 1967, coll. 1139-1146.

⁵⁴ Si richiameremo qui solamente due importanti esponenti dell'Ordine: Matteo d'Acquasparta e Giovanni da Capistrano. Il Cardinale francescano nei suoi sermoni "De beato Francisco", ed in particolare nel *sermo primovolto* a definire, attraverso l'esaltazione del Fondatore, il profilo idoneativo dei prefetti clericali "costituiti in Ecclesia tanquam duces, principes et potestates", ricorre all'immagine del *Seraphim-Franciscus* definito, a partire dal versetto dell'Apocalisse 7,2, come perfettamente conforme a tutte le *virtutes* proprie dei nove ordini angelici. Matteo d'Acquasparta rivendica così esplicitamente all'*alter angelus* Francesco le qualità e le capacità di direzione e di governo ("dirigere et regere") proprie dell'ordine dei principati angelici e lo definisce non solo "missus a Deo" e "cristiforme", ma anche perfetto esempio di "dux et princeps militiae christiane". V. GÁL, *Matthei ab Aquasparta*, cit., pp. 1-21; v. in particolare l'*incipit* del III paragrafo del II capitolo del *sermo I*: "Tertio fuit angelus beatus Franciscus, id est conformis ordini dominativo, cuius est imperare, ...", ibid., p. 14. Questa sua *virtus* governativa che potremo definire di "*humilitas potente*" deriva, secondo lo schema classico della testualità minorita, apologetica, ma anche, "crociata", dalla adozione di una precisa tecnica di autospossessionamento. Matteo d'Acquasparta infatti si avvale di un sistema logico-retorico e di un dizionario "pauperistico" che gli consente di delineare e di esaltare con grande ricchezza argomentativa e naturalezza discorsiva l'attitudine esemplare di Francesco. Si legga ad esempio, nello stesso paragrafo che esalta la *conformitas* di Francesco all'*ordo* dominativo appena citato, il seguente passaggio "... ipse [Francesco] sibimetipsi vilescens semetipsum despiciebat, se nihil esse reputans, immo se reputans maximum peccatorem. Sed quanto vilior erat in conspectu suo, tanto pretiosior erat in conspectu Dei ... Quia ergo totum mundum despiciebat, ideo toti mundum superferabatur, et erta dominus totius mundi". GÁL, *Matthei ab Aquasparta*, cit., p. 15. In questo passo risulta facilmente individuabile la stretta analogia tra la concezione di *humilitas* volontaria proposta dal

Se infatti guardiamo alle sue omelie troviamo utilizzati temi, simboli e figure propri della tradizione francescana per validare, ad esempio, il modello del *perfectus* e del *verus miles Christi*. Si potrà ricordare in particolare il versetto “Vidi alterum angelum ascendentem ab ortu solis, habentem signum Dei vivi [...]”, Ap. 7,2, che apre tutti e tre i sermoni *ad crucesignatos et crucesignandos*, le sue riflessioni sul *signum thau*, sulla teologia della croce e la cristomimesi dai forti richiami all’*alter crucifixus*-Francesco⁵⁵.

Si tratta di un elemento che non può essere sottovalutato quando si intenda individuare e comprendere il contributo che i francescani seppero fornire non solo all’elaborazione di teorie politiche, ma alla costruzione e alla diffusione di un lessico dell’organizzazione della società e di validazione del potere che veniva messo in circolazione sia attraverso una testualità politica e pubblicistica dalla morfologia molto diversificata sia per mezzo del discorso sermocinale, sia, ancora, ricorrendo alla propria identità pauperistica come modello di riferimento per l’intera società dei laici.

Veniamo all’opera al centro della nostra indagine.

Si tratta di un testo di riflessione e di proposta politica che, per la data della sua redazione, l’*explicit* dell’*Eruditio* risale all’11 ottobre 1259, non si confronta con la Politica dell’Aristotele latino diffusa, come noto, nelle due versioni del 1260 (*translatio imperfecta*) e del ‘65 (*translatio completa*) di Guglielmo di Moerbeke.

Secondo l’editore del trattato, De Poorter, il modello che struttura l’*Eruditium regum* è costituito dal libro ottavo (in realtà il settimo) “de scientia politica” contenuto nello *Speculum Doctrinale* di Vincenzo di Beauvais. Per Gilbert tuttavia quell’opera rappresenta un riferimento che egli emenda, filtra e sviluppa personalmente. Un esempio rilevante in questa direzione è rappresentato dalla precisa scelta del Tornacense di non accogliere la concezione dell’origine negativa del potere che il Bellovacense fa sua sia nel settimo capitolo dello *Speculum* che nel *De morali principis institutione* condannando la regalità ed i *regna* che si sono succeduti sin dall’antichità con il segno indelebile dell’*amor dominand*⁵⁶.

cardinale francescano e i passaggi del *Sacrum Commercium cum Domina Paupertate*, con la *Legenda Maior* bonaventuriana, nonché con alcuni rilevanti sequenze della prima testualità normativa dell’Ordine.

Per la netta caratterizzazione del Fondatore secondo il modello pauperistico-minorita si veda inoltre nel *sermo* I di Matteo d’Acquasparta i passaggi a p. 6 e 15-16 in GÁL, *Matthaei ab Aquasparta, Sermones de S. Francisco* cit. Nello stesso *sermo* Francesco come *Christus imitatore* modello di povertà volontaria, viene peraltro collocato sullo stesso piano dell’angelo che ha usato la spada contro Balaam: “Angelus evaginaturn gladium habens contra Balaam eique adversam Franciscus fuit, qui gladio verbi, asperis ed duris increpationibus, obiurgabat peccatores. Sed pro dolor, hodie iste gladius zeli omnino obtusus [est] ! Non est qui audeat reprehendere aut obiurgare peccata”, in GÁL, *Matthaei ab Aquasparta*, cit., p. 12.

Quanto a Giovanni da Capistrano si riporta il passaggio con cui l’osservante Giovanni da Tagliacozzo, suo compagno nell’impresa crociata contro i Turchi a Belgrado e relatore di quell’azione politico-militare per Giacomo della Marca, presenta il dispiegamento delle forze al diretto comando del *dux* francescano: “Vexilla autem ab uno latere crucis signum, ab altero autem beatum Patris Francisci aut Antonii aut Lodovici aut sancti Bernardini figuras habebant, ut ex hoc innueretur ab illo eos cruce signatos collectos esse, qui Ordinis Minorum erat sectator egregius, aut innueretur illam cruciatam solum pauperum et non divitum esse; vel hoc faciebant, ut conformarent se cum vexillo patris eorum, vel ut horum sanctorum patrociniis sub eorum vexillis pugnantes iuvari mererentur” in GIOVANNI DI TAGLIACOZZO, *Victoriae mirabilis divinitus de Turcis habitae duce vener. beato Ioanne de Capistrano* cit. p. 43; cfr. anche le pp. 13, 45, 63, 89.

⁵⁵ Per la precoce presenza di questi motivi nella biografia e nell’apologetica minorita si v. ad es. TOMMASO DA CELANO, *Tractatus de Miraculis B. Francisci*, in *Analecta Franciscana*, X, Firenze Quaracchi 1941, pp. 270-330, II, paragr. 2-3, pp. 272-3. In Gilbert de Tournai cfr. in particolare il *sermo primus*, in M. PAPI, *Crociati, Pellegrini e cavalieri nei <Sermones> di Gilberto di Tournai*, in *Studi Francescani*, LXXIII (1976), pp. 373-409, e il *tertius*, *ibid.*, pp. 392-96. Si legga ad esempio l’*incipit* del *sermo primus* che fonda l’intero sviluppo argomentativo dell’omelia: “Vidi alterum angelum ascendentem ab ortu solis’ [...] Verbum hoc competit cuilibet sancto et crucis negotio; notificatur ergo sanctus iste ex officio quod gessit [...] ex virtutum exercitio in quo profecit [...] ex signo deifico quod in se representavit”; GILBERT DE TOURNAI, *Sermones*, in PAPI, *Crociati*, cit., p. 384. Per un’altra prospettiva interpretativa dei sermoni del Tornacense si veda la lettura proposta da F. CARDINI, *Gilbert de Tournai. Un francescano predicatore della crociata*, in *Studi Francescani*, LXXII (1975), pp. 31-48.

⁵⁶ Nelle due opere il bellovacense sostiene infatti che il potere ed i regni non hanno una loro collocazione “in natura bene instituta”, essi vengono condannati per l’*amor dominandi* che li caratterizza sin dall’antichità. V. VINCENTII BELVACENSIS, *Speculum Doctrinale*, cit., *liber septimus*, capp. I-IX, coll. 3-10, testo redatto negli stessi anni in cui

Tuttavia, prima di analizzare alcuni elementi fondamentali del testo francescano, vorrei richiamare un dato più generale.

Un dato non secondario che riguarda nel suo complesso il valore di quest'opera, anche come parte di una testualità politica francescana, è che Gilbert, come molti Minori tra XIII e XV secolo non scrive questi *consilia* come mere proposte ideali, né essi sono il frutto di esercitazioni accademiche, sono invece strumenti concreti prodotti da francescani direttamente impegnati presso le corti di sovrani territoriali. Né si potrà dimenticare che questi testi intendono fornire chiavi interpretative, quadri di riferimento e proposte di gestione del potere a *domini* che molto spesso non sono al vertice di strutture politico-territoriali consolidate e compattamente disposte ad accettare il governo di quel signore con il quale i Minori sono schierati. Si può infatti rilevare che una sezione importante della testualità consiliativa e dell'azione minorita presso le corti di sovrani riguarda strutture di potere e uomini di governo che, a diverso grado, incontrano difficoltà a mantenere o a conquistare livelli accettabili di controllo sul territorio e sui ceti nobiliari o cittadini che sono chiamati a forme sempre più stringenti di lealtà.

In maniera del tutto esemplificativa si ricorderà che lo stesso Luigi IX, al di là delle tensioni con l'Inghilterra, dovette affrontare, soprattutto negli ultimi anni del suo regno, notevolissime resistenze al processo di costruzione monarchica dei suoi domini da parte dell'aristocrazia laica ed ecclesiastica, mentre Pedro Gallego e Juan Gil de Zamora scrivono per i re di Castiglia nei decenni centrali del XIII secolo, decenni nei quali affermazione monarchica, controllo ed espansione territoriale nella penisola e nel Mediterraneo non hanno ancora assunto livelli di forza e di sicurezza ben delineati⁵⁷.

Nel secolo successivo François de Meyronnes scrive per Roberto d'Angiò in anni in cui (1320-1324) i rapporti del re con il papato avignonese sono molto critici e la propaganda antiguelfa è particolarmente forte, mentre il gran numero di consiglieri francescani che opera e scrive nella Sicilia aragonese del XIV secolo deve far i conti con le note difficoltà di quella corona sia rispetto al potere baronale che nei confronti degli avvenimenti dinastici aragonesi continentali⁵⁸.

Da ultimo si ricorderà Antonio da Vercelli che indirizza un Memoriale di *consilia* politici a Lorenzo il Magnifico all'indomani della congiura dei Pazzi.

Si tratta quindi di una testualità spesa nella costruzione di moduli di legittimazione capaci di rafforzare ed autenticare strutture di potere che, per le difficoltà cui abbiamo sinteticamente

scrive Gilbert e precisamente tra il 1256 e il 1259; ID., *De morali principis institutione*, cit., cap. II, pp. 11-16; il testo è redatto tra il 1261 e il 1264.

⁵⁷ Si ricorderà, ad esempio, che proprio verso il 1250 la politica espansionistica di Giacomo I d'Aragona entra in conflitto diretto con i piani di allargamento del dominio castigliano sul Mediterraneo e il Nordafrica di Alfonso X, senza dimenticare la conquista delle Baleari e quella continentale di Valencia del 1238; v. J. LALINDE ABADÍA, *La corona de Aragón en el mediterraneo medieval (1229-1479)*, Saragoza 1979; D. ABULAFIA, *I regni del Mediterraneo occidentale dal 1200 al 1250. La lotta per il dominio*, Roma-Bari 1999, pp. 38-57 e pp. 82-103.

⁵⁸ In questa direzione si veda anche quanto scrive, ora, H. J. SCHMIDT, *Povertà e politica. I frati degli Ordini mendicanti alla corte imperiale nel XIV secolo*, cit., pp. 413-414 in merito all'arruolamento politico dei Minori alle corti delle signorie territoriali tedesche presso "dinastie di personaggi in ascesa" ancora "senza una solida base amministrativa e senza essere sufficientemente esperti della gestione del potere". Non appaiono peraltro condivisibili, al di fuori almeno della corte imperiale tedesca - presso la quale non potrà essere sottovalutato il ruolo dei francescani nei periodi dei regni di Enrico VII e Ludovico il Bavaro -, le affermazioni dell'autore secondo cui "povertà e affari politici, disciplina dell'Ordine e vita di corte, voto di obbedienza e servizio al sovrano appaiono difficilmente compatibili", ivi, p. 416, ma v. anche p. 415. Nessuno di questi elementi impedì, come cerco di dimostrare in questo lavoro e nei miei precedenti, ad un numero elevatissimo di esponenti di primo piano e non dell'Ordine dei Minori di operare, sin dal XIII secolo presso le corti europee, ma anche presso quelle mongole da Cambaliq a Saraï. Peraltro, alla luce degli stessi risultati contenuti nel volume che ospita il lavoro di Schmidt, è difficilmente comprensibile una lettura degli studi che si occupano del rapporto tra Minori e poteri politici sotto il segno dello "stereotipo contro i mendicanti" cfr. ivi, p. 417. Basti rimandare ai saggi di Chittolini e di Berg già citati. Singolare infine la sua osservazione secondo cui nel XIII s. i rapporti tra corti europee e OFM si realizzò perlopiù nella dimensione devozionale, cioè attraverso il legame tra singoli esponenti dell'Ordine e donne delle dinastie regnanti (v., ivi, p. 415). I testi analizzati e segnalati in questo lavoro (in particolare quelli di Juan Gil de Zamora, di Gilbert de Tournai, il ruolo svolto dai Minori alla corte angioina) dimostrano ampiamente che quel rapporto non può essere così drasticamente sottovalutato. Né può continuarsi ad accettare l'interpretazione storiografica secondo cui un rapporto consapevole, organico e stabile tra *pauperes Christi* e politica si sia realizzato solo nell'epoca quattro-cinquecentesca dell'Osservanza. Ma su questo si veda anche la conclusione di questo lavoro e le relative note.

accennato, e per il dato fondamentale costituito dalla divergenza tra quelle strutture di potere ed i progetti politico-ideologici dell'Impero e della Chiesa di Roma, non necessariamente saranno quelle che si affermeranno come vincenti. Ciò non significa, come è ampiamente noto, che tra XIII e XV secolo non vi siano stati autorevoli e meno conosciuti esponenti dell'Ordine francescano tra gli autori di una testualità consiliativa e teorico-politica impegnata a sostenere le due istituzioni universalistiche.

Anche sulla scorta di questa contestualizzazione diacronica possiamo ora mettere a fuoco alcune questioni dell'*Eruditio* gilbertiana.

Si dovrà innanzitutto rilevare che questo *speculum* non può essere inserito in alcun modo in quella interpretazione storiografica che sottovaluta questa testualità sottolineandone il carattere convenzionale e ripetitivo, dovuto al prevalere del tema del rapporto fra la persona del principe e la sua funzione alla luce dell'etica cristiana, sì da portare alla "spersonalizzazione" del ritratto del principe, cioè ad un "portrait désincarné"⁵⁹, che significa evidentemente anche una decontestualizzazione storico-politica dei contenuti di queste opere⁶⁰.

La piena consapevolezza con cui Gilbert affronta la stesura di questa *Eruditio*, scritta non per un principe qualunque, ma su richiesta di un *rex* come Luigi IX di Francia⁶¹, la stessa scelta di dare forma epistolare a questo testo che consente all'autore di sottolineare la funzione ammonitrice ed il proprio ruolo quando si distacca dalla esposizione per appellarsi direttamente al re committente, l'esplicita rivendicazione della propria esperienza e dell'autoptica che egli pone a fondamento della sua analisi e delle sue proposte sono indicatori evidenti della specificità di questo testo, della sua finalità e dell'attenzione con la quale l'autore pone le questioni dell'organizzazione del potere e del consenso che deve realizzarsi intorno alla figura del *princeps* ed alla sua azione di governo.

Si potranno ricordare al riguardo la riflessione sul ruolo e l'organizzazione della spedizione crociata (1248-1254) che lo vide accanto al re santo, la profonda conoscenza e la sua aperta polemica nei confronti delle strutture e del funzionamento dei poteri locali, delle città e dell'amministrazione della giustizia⁶². Una conoscenza che si spiega con il particolare coinvolgimento che si realizzò tra corona e ordine francescano negli anni immediatamente precedenti alla stesura dell'*Eruditio* quando Luigi IX, in particolare dopo il 1254, chiamò i Minori a compiere un censimento sull'organizzazione, sul funzionamento e sul gradimento delle strutture amministrative e di giustizia operanti nei suoi domini ed a verificare nel contempo i casi di usurpazione delle prerogative regie da parte dell'aristocrazia laica e clericale⁶³.

L'attenzione con cui Gilbert affronta e sviluppa il tema della costruzione e della diffusione di una certa immagine del *princeps*⁶⁴, l'insistenza con cui ribadisce la necessità di curare quell'immagine non solo nella sua sfera pubblica ma anche nella sua dimensione privata⁶⁵, ci indicano la sua consapevolezza rispetto alla necessità di strutturare forme di comunicazione politica rispetto a tutti coloro che fanno parte del corpo politico⁶⁶. Nel testo del francescano sono rintracciabili infatti

⁵⁹ J. KRYNEN, *Idéal du prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen Age (1380-1440). Étude de la littérature du temps*, Paris 1981, p. 54.

⁶⁰ Su tali questioni si vedano le riflessioni di QUAGLIONI, *Il modello del principe*, cit., in particolare pp. 106-109.

⁶¹ GILBERT DE TOURNAI, *Eruditio regum et principum*, cit., p. 43 (d'ora in avanti = *Eruditio*).

⁶² *Eruditio*, pp. 50-64 ed anche p. 48.

⁶³ Ampiamente criticate sotto il profilo sia amministrativo che delle fonti normative che utilizzano per il loro governo. Gilbert muove loro anche un'accusa che ritiene molto grave: invocando il re come unico *defensor* della Chiesa e delle *res pauperum* sottolinea come queste ultime sono attaccate e sottratte dalle istituzioni cittadine. In un altro passaggio egli denuncerà i regimi cittadini che spesso sottraggono i "mendicantes stipendia". V. *Eruditio*, p.48. Su questi aspetti del regno di Luigi IX v. anche J. KERHERVÉ, *Histoire de la France: la naissance de l'État moderne 1180-1492*, Paris 1998, p. 33.

⁶⁴ V. *Eruditio*, pp. 66-67.

⁶⁵ Ad esempio, *Eruditio*, p.10.

⁶⁶ Sull'importanza e la necessità di fomentare la *bona fama* del *princeps* si vedano, tra le altre, anche le riflessioni svolte a pp. 66-67 dell'*Eruditio*, ove si noterà che il paradigma di riferimento, anche sotto questo profilo, è quello di Cristo, ed in particolare della fama di Cristo presentataci attraverso una particolare esegesi di II Cor., 2, 15 ("Audivimus hominem sine Christo qui cum apostolico concordare noscitur documento: Odorem, inquit, notitiae suae manifestat per nos in omni loco, quia Christi bonus odor sumus Deo. Cedit enim in Christi gloriam, in exemplum, in lucrum proximi, diffundere bonam fama ... Sicut enim lux generando se multiplicat donec totum emisperium repleat ...").

molti passaggi in cui emerge la sua volontà di convincere Luigi IX che la forza del potere nei confronti dei propri sudditi e la stabilità del proprio regno sono intimamente legati alla qualità della rappresentazione che egli saprà dare di sé. Una forza che si fonda anche sulla solidità della sua preparazione all'uso della retorica come strumento di governo. Per il francescano, infatti, *modus loquendi* ed *exempla vivendi* sono due pilastri fondamentali della *perfectio* dominativa del *princeps*⁶⁷.

Gilberto peraltro sa che la sua opera sarà letta e studiata non solo dal re di Francia⁶⁸ e non solo dai *principes*. Nel suo testo infatti il discorso si sviluppa nella proposta di modelli di *idoneitas* al governo e all'amministrazione della cosa pubblica che coinvolgono, oltre il *rex*, i diversi titolari dell'amministrazione della giustizia e degli affari del regno.

Più in generale Gilbert, così come farà vent'anni dopo Egidio Romano nel suo *De Regimine principum*, intende proporre attraverso il modello del *princeps* un modello di riferimento e di *perfectio* a tutti coloro che vivono nel corpo politico, ed alcune volte questo discorso si fa esplicito nella definizione di comportamenti politici specificati, graduati e proposti a tutti i sudditi o ad alcuni ceti appartenenti all'*élite* amministrativa o giudiziaria.

a) *Esempi di messa in forma di un discorso pubblicistico: l'humilitas come capacità di esercizio e virtus fondante del dominium, il sovrano come gestore non proprietario del patrimonio del regno e vincolato all'utilitas subditorum*

Gilbert chiede al suo *rex* (e agli altri *principes* che lo leggeranno) di acquisire una *sublimis sapientia*. Questa *sapientia* deve costituire la base e la risorsa che lo renda capace "in administrationibus rerum", affinato e sottile nei giudizi, cauto nella formulazione degli ordini e delle direttive, in grado di valutare con circospezione i pareri ed i consigli⁶⁹.

Accanto a questa istanza il Tornacense sostiene che "semper est in virtutum officiis perfectio contemplanda"⁷⁰. Ed è all'interno di questa tensione alla *perfectio* dominativa che Gilbert apre il capitolo sulle *virtutes* che il buon principe deve possedere.

Le virtù più degne e più alte sono non la *prudencia*, ma l'*humilitas*, seguono la *mansuetudo*⁷¹, la *pietas*, la rettitudine (*puritas cordis*), la *gratiarum actio*⁷².

Un ruolo centrale viene quindi assegnato all'*humilitas* definita in particolare per contrapposizione all'interno del capitolo dedicato alla *superbia*⁷³.

Qui non ci troviamo di fronte ad una riflessione che tratteggia i profili morali di questa *virtus*, ma invece alla precisa definizione di *humilitas* come regime di autogoverno della persona privata e pubblica del re e dell'immagine che egli deve esibire. Vi è infatti una forte sottolineatura dell'utilità che deriva dall'adozione volontaria di questo *habitus*, e di un convinto rifiuto non della *dignitas* o degli onori, ma del loro eccesso, dell'autoesaltazione inutile, della *cupiditas laudis*. L'*humilitas*, in quanto *virtus* dominativa, si caratterizza come una capacità di misurare e commisurare le proprie azioni e il livello di prestigio che da esse derivano. Non vi è cioè un'*humilitas* che va bene per tutti i re e per tutti i principi: essa deve essere commisurata "secundum magnitudinem dignitatis".

⁶⁷ *Eruditio*, pp. 21-22.

⁶⁸ *Eruditio*, p.9.

⁶⁹ *Eruditio*, pp. 21-24.

⁷⁰ *Eruditio*, p. 17.

⁷¹ La capacità di governare assumendo questa *virtus* è componente essenziale di quel percorso argomentativo e retorico sviluppato dal Tornacense per costruire un *princeps* deiforme. Nella conclusione dell'opera sosterrà infatti che "Princeps enim in exercitio mansuetudinis tipum divinae portat ymaginis"; (*Eruditio*, p. 89).

⁷² Sulla valenza semantica di *humilitas* nelle riflessioni etico-politiche di Egidio Romano e Tommaso d'Aquino, nonché sull'inclusione tra le "virtù morali" del *princeps* nello *speculum* dell'agostiniano si v. LAMBERTINI, *Il filosofo, il principe e la virtù*, cit., in particolare pp. 264-278; si ricorderà qui, come rileva Lambertini, che Tommaso d'Aquino, spiegò la non presenza di *humilitas* nell'Etica Nicomachea in quanto essa non poteva considerarsi *virtus* politica ("philosophus intendebat agere de virtutibus secundum quod ordinantur ad vitam civilem"; T. D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II^a II^{ae}, q. 161 a. 1 cit. in LAMBERTINI, *Il filosofo, il principe e la virtù*, cit., p. 277).

⁷³ Si veda in particolare *Eruditio*, pp. 32-36; si tratta di un capitolo sviluppato in modo del tutto diverso rispetto al capitolo dedicato da VINCENT DE BEAUVAIS alla *superbia*, cfr. *Bibliotheca Mundi seu Speculi Maioris*, t. II *Speculum Doctrinale* cit., *liber septimus*, cap. CXXII, col. 369.

L'*humilitas* inoltre, tanto nella *persona publica* che in quella *privata* del *princeps*, serve a rafforzare quel necessario equilibrio tra *dilectio* e *timor auctoritatis* che costituiscono due elementi indispensabili nel rapporto tra sovrano e corpo politico⁷⁴.

Ma *humilitas* acquista anche una valenza politica più forte quando Gilbert, saldando *humilitas* a *misericordia*, afferma che essa deve servire a garantire la coesione del corpo politico come bene supremo da tutelare anche in sede di amministrazione della giustizia.

Questa sua valenza viene ad acquisire ancor più spessore perché essa ci viene presentata come fondamento e legittimazione per l'esercizio della giustizia, della *potestas* correttiva del *princeps*, e dell'irrogazione delle pene sino all'applicazione di quella che Gilbert definisce *pia crudelitas* nei casi dei reati più gravi. Questa *crudelitas*, esercitata dall'*humilis princeps*, è "pia" perché serve a preservare la comunità e l'"*incolumitas apud bonos*"⁷⁵.

Per tutte queste ragioni *humilitas/misericordia* come qualità del dominio contrapposta alla superbia è la *virtus* per eccellenza che serve al rafforzamento e alla saldezza del regno e del governo sul corpo politico⁷⁶.

Particolarmente ben riuscita è la metafora che ci descrive l'unità e la coesione del corpo politico, inteso quale comunità di sudditi sottoposti al sovrano, come una serie di corde di strumenti musicali che, per poter assicurare una buona esecuzione, hanno bisogno di essere "tensis proportionaliter vel remissis". Anche per questo, dice Gilbert, può essere utile che il sovrano utilizzi la misericordia nei confronti dei sudditi "dissidentes" affinché "in unitatem reducat et pacem"⁷⁷.

Nell'ambito discorsivo dell'*Eruditio* la *virtus* dominativa dell'*humilitas* qualifica anche la nozione di *utilis gubernatio*. L'"*idoneitas*" e la "*perfectio*" del *rex* si compiono infatti quando egli informa l'esercizio del potere "non ad commoditatem propriam sed ad sibi subditorum utilem gubernationem", sintagma, quest'ultimo, sul quale occorrerà riflettere per stabilire se e in che misura possa avvicinarsi a quel *bonum commune* come discriminante tra *recto regere* e governo del tiranno teorizzato in particolare nella letteratura consiliativa degli anni successivi a partire dal noto e diffusissimo passaggio che conclude il primo capitolo del primo libro del *De regimine principum* di Tommaso d'Aquino⁷⁸.

La nozione di *utilis gubernatio* in Gilbert trova peraltro un suo specifico significato che si salda alle importanti riflessioni svolte intorno alla qualificazione del *rex* come gestore del patrimonio della cosa pubblica.

Sviluppando l'esegesi del passo del Deuteronomio 17, 14-20 - ove si riflette sull'origine del potere del re e del regno di Israele, così come sulle condizioni imprescindibili "normativamente poste" per la sua legittimazione e per la sua durata - Gilbert apre un intero capitolo sul passaggio "Non habebit uxores plurimas, neque argenti et auri immensa pondera" (Deut. 17, 17).

Qui il Tornacense, sostenendo la necessità che il re non debba possedere un'eccessiva quantità di ricchezze mobili, pone esplicitamente la questione della capacità distributiva del *rex* come condizione di legittimazione del suo potere e come pratica di governo indispensabile al suo mantenimento.

A sostegno di questa impostazione egli cita anche il passaggio biblico immediatamente precedente (Deut. 17,16), ove si stabilisce che il re non deve possedere un gran numero di cavalli, affermando

⁷⁴ La *persona publica* del sovrano è caratterizzata dal *rex* che esercita le funzioni di governo e di amministrazione della giustizia.

⁷⁵ *Eruditio*, p. 34.

⁷⁶ *Humilitas* inoltre è anche la necessaria disponibilità che il *princeps* deve avere per poter apprendere la scienza del governo; cfr. *Eruditio*, p. 59.

⁷⁷ *Eruditio*, p. 35. La metafora si conclude così: "Cordas etiam, ut sonus debitus revocetur, tutius est remitti quam perintentiis protendatur, cum animi remissis artificis peritia procedat ad sonum debitum, sed animi extensis declinetur ad nullum. Corda vero quae rumpitur nullo artificio reparatur"; *ivi*, p. 35.

⁷⁸ Su queste questioni, analizzate anche per il periodo dei due successori duecenteschi di Luigi IX, v., tra gli altri, KERHERVÉ, *Histoire de la France*, cit., pp. 29-110. Sul *bonum commune* ed il *rector civitatis*, e più in generale per il profilo etico economico e politico di questo sintagma fondamentale nel pensiero dell'Aquinate, cfr. ORA G. TODESCHINI, "Ecclesia" e mercato nei linguaggi dottrinali di Tommaso d'Aquino, in *Quaderni Storici*, 105 (XXV) 2000, pp. 585-621, in particolare p. 591 e pp. 605-606.

che esso va interpretato come l'obbligo cui è chiamato il re ad una "forma vivendi" che non gravi più del necessario sui sudditi. Egli è chiamato così, tanto per il denaro che per tutti i suoi beni, a detenere solo una "legitima quantitas" che "est quam ratio necessitatis, aut utilitatis, et honestatis".

La definizione del rapporto tra *rex* e patrimonio regio si specifica ulteriormente sia nella precisazione del modello distributivo, sia nella distinzione tra patrimonio privato e pubblico attraverso questo passaggio: "Scio quia regem expedit copiosum, ita tamen ut divitias suas populi reputet, quas alieno nomine possideat, cum et ipse privato amore suus esse non debeat, sed dilatato cordis affectu ipse est omnium subditorum"⁷⁹. E si dovrà ancora tener presente in questo quadro quanto sostenuto da Gilbert richiamando la tribù di Levi ("a qua summunt exemplar principes") alla quale Mosè ripartisce il patrimonio della comunità. In tal modo, afferma il Nostro, debbono vivere i principi, cioè del patrimonio regale pubblico perché i consiglieri o qualsiasi altro funzionario della corte non debbono prendere nulla di ciò che appartiene ai poveri⁸⁰. Non possiamo non evidenziare qui come Gilbert, rifacendosi al caso esemplare e biblicamente fondato di Mosè che ripartisce il patrimonio della comunità, utilizzi specificamente il vocabolo *sors*, termine che viene impiegato dalla testualità etico-economica bassomedievale per indicare in senso tecnico il capitale.

A questo modello largitivo-distributivo viene contrapposta una gestione tesaurizzatrice del patrimonio pubblico del regno assolutamente da rifiutare in quanto comporterebbe, secondo un'efficace sintesi del Tornacense: "publice egestatem, privatam opulentia"⁸¹.

Credo sia importante sottolineare che è questo modello distributivo, intrecciato con questa specifica definizione dello statuto delle ricchezze del regno, ad essere posto esplicitamente come condizione di legittimità per il *rex* e di idoneità al mantenimento del suo potere sul regno. Nel contesto dell'*Eruditio* si tratta quindi di un complesso argomentativo che si connette strettamente al fine cui deve informarsi l'esercizio del potere del *princeps*, ovvero non quello dell'interesse personale, ma alla "subditorum utilem gubernationem".

Peraltro nella stessa conclusione dell'*Eruditio* si sostiene che il *princeps* che antepone la sua *privata commoditas* alle esigenze del governo dei sudditi non è più tale: per questo fatto egli diviene un tiranno⁸². Ed in questo quadro assumono inoltre un certo rilievo i sintagmi definitivi del *rex*, che in quanto "persona publica" è *manus rei publicae, minister legis, publicae utilitatis minister*⁸³.

In questo contesto occorrerà anche ricordare che l'*humilitas*, in diretta relazione con *utilis gubernatio*, è posta esplicitamente da Gilbert come condizione qualificante l'esercizio del governo e del potere. E, per sottolineare questa asserzione, egli si serve di una potente argomentazione retorica ponendo quale modello di riferimento di questo specifico *princeps* il Cristo, definito qui

⁷⁹ *Eruditio*, p. 19. L'assunzione di questo *habitus* largitivo richiesto al *princeps*, determinerà anche un richiamo diretto alle sue responsabilità nei confronti di quei "pauperes Christi", "in quibus Dominus regnum suum venale proponit", che dovranno dunque ricevere una quota della sua *munificentia*. Come si è già rilevato nella nota che specifica alcune delle critiche al governo delle città del regno la particolare sensibilità sulle *res pauperum* del Tornacense si comprenderà se si rammenta che i mediatori tra questi *pauperes Christi* involontari ed i *reges*, o le altre autorità pubbliche chiamate alla gestione del denaro per i *pauperes* involontari, furono, tra XIII e XV secolo, molto più i Mendicanti che la struttura tradizionale della Chiesa. Sul ruolo svolto in particolare dai Francescani in questo ambito, e sul legame compiuto tra idonea gestione delle *res pauperum* e buon governo dell'economia "pubblica" si citerà, per la sua straordinaria rilevanza una sola fonte emblematica, il *Regiment de la cosa pública*, cit. Per l'esegesi *ad litteram* ed *allegorice* di questo passo nei testi di Tommaso d'Aquino e di Bartolo da Sassoferrato v. rispettivamente *Summa Theologiae*, I^a II^{ae}, q. 105, a. 1 ad 2, Roma, 1962 p. 1027 e *Tractatus de regimine civitatis* cit. in D. QUAGLIONI "Regimen ad populum" e "Regimen regis" in Egidio Romano e Bartolo da Sassoferrato, in *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo*, 87 (1978) pp. 201-228, qui p. 218; per l'interpretazione del passo del giurista trecentesco v., *ivi*, in particolare pp. 218-219, ma vedi anche D. QUAGLIONI, *Per una edizione critica e un commento moderno del 'Tractatus de regimine civitatis' di Bartolo da Sassoferrato*, in *Il Pensiero politico* 9/1 (1976).

⁸⁰ "Illud autem notabile quod tribui Levi, a qua summunt exemplar principes, sortem de communi divisit Moyses, quia sic de publico debent vivere regio quod nihil de proprio pauperum accipiant consiliarii vel curiales"; *Eruditio*, p. 25.

⁸¹ *Eruditio*, p. 20.

⁸² *Eruditio*, p. 90.

⁸³ *Eruditio*, p. 69 e p. 49.

umile governatore, un'immagine importante perché servirà a qualificare quel *princeps* come *Christiforme*.

Si rileverà qui una doppia valenza dell'operazione linguistica e retorica realizzata dal francescano Gilbert. Da un lato la risemantizzazione del *Christus dominus* come *Christus humilis dominus*, dall'altro la specificazione che la cristomimesi, la *christiformitas* del *princeps* si realizza solo in quanto egli sarà capace di esercitare l'*utilis gubernatio* per l'intera comunità.

Anche alla luce di questa operazione compiuta dal Tornacense ritengo valga la pena di segnalare la connessione stabilita nel testo tra legittimità del *princeps* e finalità dell'esercizio del suo potere, nonché le modalità discorsive con cui essa viene realizzata, non solo per la rilevanza delle riflessioni svolte intorno alla questione dell'uso del patrimonio regio da parte del *rex*, ma anche come una tappa, in termini di storia dei lessici e dei linguaggi politici, di quel lungo cammino di riflessione che porterà anche Egidio Romano a legittimare il proprio *rex* in contrapposizione al tiranno precisamente attraverso la discriminante tra governo nel proprio interesse e governo in funzione dell'*utilitas* della comunità⁸⁴.

Un cammino che giungerà ad uno degli esiti più interessanti con la riflessione politica del teorico francescano Guglielmo d'Ockham allorché sosterrà che l'*utilitas* della comunità è la giustificazione ultima del potere temporale, ma anche il suo limite. Per il teorico minorita infatti il principio dell'utilità pubblica si applicherà nei confronti di qualsiasi tipo di governo e di potere, essendo non una, ma la condizione di legittimazione secondo la tesi che "nihil quod est in rei publicae detrimentum est agendum"⁸⁵.

Se torniamo ora per un attimo al rapporto definito dal Tornacense tra *rex* e beni della comunità occorrerà sottolineare che un altro francescano (Fidenzio da Padova), di lì a qualche anno, indicherà, all'interno di un testo sul recupero della Terrasanta, lo stesso modello distributivo per definire l'*idoneitas* del *dux* oltremarino che egli propone al comando della spedizione e per il governo dell'Oltremare riconquistato. Un *dux* che Fidenzio delinea attraverso un largo utilizzo dei versetti evangelici comunemente impiegati a definire la *perfectio* del *pauper Christi* nella testualità regolativa ed apologetica dell'Ordine francescano⁸⁶.

Tanto Fidenzio che Gilbert pongono dunque al centro del loro modello di *perfectio* dominativa la necessità che il titolare del potere sovrano su un territorio e su una comunità politica sia soggetto attivo della fluidificazione della ricchezza all'interno del proprio *dominium*.

Per questo al *dominus*, in entrambi i testi, viene richiesto di assumere un atteggiamento di volontaria distanza dai beni mobili in generale e dalla *pecunia* anche se ciò non significa per il Tornacense così come per Fidenzio che il re, o il *dux*, non debbano essere ricchi. Ciò che importa è che non siano tesaurizzatori, ma che sappiano gestire adeguatamente le risorse del regno o della *societas* che governano per il loro corretto funzionamento e per realizzarne le finalità.

Se le indicazioni di Gilbert su questo punto sono evidenti, fino all'apoteosi retorico-argomentativa che ci presenta la corte regia come il "castrum dei" che è tale in quanto non vi deve essere nulla di superfluo⁸⁷, per Fidenzio l'incapacità nella gestione del denaro da parte del *dux* e dei crociati decreta la loro inidoneità sul piano spirituale e spiega la stessa morte fisica dei *milites Christi*, il fallimento del *negotium fidei Christiane*⁸⁸. Chi non sa gestire il denaro - afferma Fidenzio -, il

⁸⁴ Su questi aspetti del *Regimine principum* egidiano e sulla sua rilevanza come opera che riflette sui principi di governo v. J. DUNBABIN, *Government*, in *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, cit., pp. 481-488.

⁸⁵ Su questo aspetto del pensiero occamista rimando alle importanti riflessioni di TABARRONI, *Povertà e potere nella tradizione francescana*, cit., pp. 200-205.

⁸⁶ Cfr. EVANGELISTI, *Fidenzio da Padova e la letteratura crociato-missionaria minoritica*, cit.

⁸⁷ *Eruditio*, p. 60. Non a caso il *pauper Christi* Gilbert fa di questa condizione un elemento idoneativo imprescindibile per tutti coloro che operano alla dipendenze del re.

⁸⁸ *LR*, cap. XCIII, p. 60, cap. XLVI, p. 40, cap. XLIX, p. 42, cap. LIV, p. 44. Rileviamo come la stessa tenacia militare che l'Autore promuove e teorizza venga metaforizzata come una modalità di gestione delle ricchezze biblicamente fondata: "Moderatio etiam debet esse castrorum, ita quod Christiani non vadant ultra locum illum in quo erunt, nisi prius subjugaverint civitates et castella atque casalia infidelium circumstantia. Debent enim Christiani sic provide se habere et procedere in factis suis, quod [f. 104v] nullos infideles post terga sua [relinquant] si bellum aliquod eis instaret a facie. [...] Non sit ergo nimia festinatio in motu castrorum, quia sicut Salomon dicit: Proverb. xviiiij (v. 2): 'Qui festinus est, pedibus offendit.' Melius est ergo paulatim et bene procedere quam festinare et postea deficere. Et

blocco economico e l'effettiva applicazione dell'embargo commerciale, proposti per battere davvero i musulmani, non è un vero crociato, anzi, letteralmente, nemmeno un *verus Christianus*, e comunque non è in grado di governare la Terrasanta⁸⁹.

Va fatta infine un'ultima notazione. Nei passaggi del Tornacense che ci propongono il modello di un *rex dispensator*; più esplicitamente che in Fidenzio si pongono anche alcuni criteri che riguardano i limiti di un uso legittimo dei beni da parte del *rex* e i requisiti che permettono di distinguere quell'uso da un utilizzo scorretto⁹⁰.

Si pone quindi un problema di misurazione e di quale possa essere il soggetto dotato di quella capacità e di quel distacco dai beni in grado di verificare appunto la "legitima quantitas", di quella "ratio necessitatis, aut utilitatis, et honestatis" poste da Gilbert alla base del governo del *rex perfectus*.

Insomma chi valuta il grado di ricchezza lecita del re e, per questa via, ne certifica la sua *idoneitas* sul piano tecnico-dominativo e sotto il profilo della sua legittimità all'esercizio del governo?

Ci sono almeno due punti importanti del testo nei quali Gilbert ci offre una risposta.

Il primo quando ci presenta lo statuto del *pauper* volontario come l'unico idoneo a governare il desiderio di possesso dei beni nell'ambito di un'ampia riflessione sulla *paupertas*.

Riflettendo infatti sulla "pauperies facultatis" egli afferma che essa è del tutto evidente sia in coloro che noi definiamo i più ricchi, sia in coloro che hanno a malapena di che vivere, sia nei "mendicanti dagli altri" sia, infine, tra quelli che sottraggono i beni agli altri. Il desiderio del possesso (*cupiditas*) - continua Gilbert - cresce infatti con i beni terreni, e non c'è alcun rimedio efficace alla cupidigia meschina né alla povertà avida se non la mendicizia e la povertà volontaria⁹¹.

In questa riflessione è contenuta dunque la rivendicazione esplicita della *paupertas voluntaria* come unico metodo per poter acquisire una giusta distanza dai beni materiali, ma vi è anche la rappresentazione dello statuto assunto dal *pauper Christi* come condizione che, in quanto definisce il corretto rapporto con i beni, ne certifica anche la capacità di saperli gestire.

Il secondo punto che possiamo rintracciare nel testo lo cogliamo nel passo in cui Gilbert pone con grande naturalezza un'esplicita autocandidatura dei "evangelici" quali capaci e responsabili amministratori della cosa pubblica nell'ambito dell'ampissima sezione dedicata alle qualità che debbono avere i funzionari della curia regia (si tratta di oltre un sesto dell'intera opera). Funzionari fortemente criticati, nella realtà del regno di Luigi IX, tanto nella loro componente laica che clericale per la loro imperizia e per la loro *cupiditas* che, afferma esplicitamente Gilbert, danneggiano la curia ed il patrimonio del *princeps*⁹².

Questa autocandidatura si fonda innanzitutto sulle qualità che questi *viri religiosi* hanno assunto tramite la loro scelta di vita in senso tecnico, una scelta che li pone letteralmente "ante omnia religio".

hoc est quod Salomon: Proverb. xij (v. 11): 'Substantia festinata minuatur; que autem paulatim colligitur manum, multiplicabitur.'"; *LR*, cap. XXXI, p.32.

⁸⁹ *LR*, capp. XCIII e XCIV, p. 60.

⁹⁰ Per le riflessioni intorno a queste questioni e per l'esegesi di Deut. 17, 14-16 nell'opera di Vincent de Beauvais si vedano V. BELVACENSIS, *De morali principis institutione*, cit., capp. XIII e XIII, pp. 68-77, testo redatto tra il 1261 e il 1264; e ID., *Speculum Doctrinale*, cit., in particolare il *liber septimus* ("de scientia politica"), cap. XVI, col. 568, testo redatto negli stessi anni in cui scrive Gilbert e precisamente tra il 1256 e il 1259.

Per le riflessioni del Predicatore sull'*humilitas*, ivi, cap. XVIII, coll. 569-570; sul disvalore dell'*avaritia* e della *cupiditas* cfr. *Speculum Doctrinale*, cit., liber quartus ("de scientia morali"), capp. CXLIV-CL, coll. 382-387.

⁹¹ "Quis autem post pauperiem corporum non videat pauperiem facultatum cum eos quos prae ceteris dicimus locupletiores vel in eis quae habent vix sibi sufficere videamus, vel mendicantes ab aliis vel tollentes. Crescit enim cum terrena facultate cupiditas, nec est aequae efficax, ut credo, remedium pauperulae cupiditatis vel cupidae paupertatis nisi mendicitas voluntaria et paupertas"; *Eruditio*, pp. 39-40. Gilbert rafforza ulteriormente il profilo del *princeps* come soggetto fondamentale della fluidificazione delle ricchezze sostenendo che per evitare la peste dell'avarizia (l'antivirtù che allontana più di tutte dal Paradiso e dalla salvezza) la cosa più utile da farsi è affidarsi alla "mano del povero". Qui tuttavia non siamo di fronte alla semplice esaltazione di un principe che fa l'elemosina ai poveri, perché questa sua disponibilità a mettere a disposizione il denaro è una vera e propria virtù pubblica che qualifica la sua capacità di essere un governante che utilizza il denaro per l'*utilitas* della comunità che amministra (*Eruditio*, p. 20).

⁹² Cfr. in particolare *Eruditio*, p. 60. All'interno della riflessione sulle qualità che debbono avere i funzionari regi (v. *Eruditio*, p. 62) Gilbert sottolinea che essi debbono saper gestire con grande accuratezza e parsimonia le proprietà del re, ma essere "alienae rei non cupidi".

Il Tornacense sostiene che i più affidabili ed i più attrezzati uomini di governo e dell'amministrazione debbono possedere alcuni specifici requisiti tra i quali: la massima discrezione, la capacità di eseguire prontamente e senza tentennamenti ciò che viene loro ordinato. Ma essi debbono soprattutto compiere due scelte precise: non possedere nulla in proprio ed accettare di condurre una vita contraddistinta anche da una mancanza dei beni necessari. Sono queste scelte e queste doti che ci fanno riconoscere in loro i più autentici figli di quella *religio* che si pone, appunto, al di sopra di tutte le altre.

Si noterà inoltre come una delle competenze che più di tutto sono qui sottolineate per certificare la loro *idoneitas* a quella funzione è la capacità dei *pauperes Christi* a "diligentem [ponere] custodiam ori suo", nella consapevolezza che "propalare non debent si quid habent homines boni, quia thesaurum regni coelorum qui invenit homo abscondit"⁹³.

Questa candidatura dei *virii evangelici* a svolgere attività di tipo politico-amministrativo fondata sul loro stesso statuto religioso costituisce un segnale evidente della precisa volontà di impegno e della consapevolezza del proprio ruolo che si manifesta in alcuni esponenti di prestigio dell'ordine dei Minori. Ma essa non potrà essere compresa appieno se non si terrà conto del fatto che, al di là della rilevante posizione rivestita dallo stesso Gilbert alla corte del re, l'ordine francescano poteva già vantare dei precedenti di sensibilità, di affidabilità e di competenza politica dimostrate dai Minori che in quegli anni furono chiamati dal re a svolgere quelle attività di inchiesta e di controllo sui poteri locali e sui ceti dell'aristocrazia del regno necessarie al consolidamento dell'immagine e delle prerogative regie all'interno del suo *dominium*. E peraltro lo stesso testo del Tornacense, riflettendo sulle diverse modalità per controllare l'operato dei giudici e dei funzionari locali, afferma esplicitamente che il metodo migliore consiste nell'effettuazione di visite frequenti da parte di incaricati regi che debbono svolgere verifiche accurate sul lavoro dei magistrati per arginare e prevenire i fenomeni di corruzione del sistema giudiziario⁹⁴.

A quei francescani, reclutati sin dal 1247 in quell'importante iniziativa reale, si affiancano altri esponenti dell'Ordine impegnati sul versante diplomatico del regno ed in particolare nelle trattative tra Francia ed Inghilterra che portarono alla redazione del trattato di pace del 1258, ratificato l'anno successivo. Un ruolo determinante per l'esito positivo di quell'accordo, che garantì un quarantennio di pace tra i due Paesi, fu svolto da frate Mansueto, inviato per conto del re in Inghilterra e da Eudes Rigaud, arcivescovo di Rouen e consigliere di Luigi IX⁹⁵.

In questo quadro assume un certo rilievo il paragrafo nel quale Gilbert richiama un episodio delle gesta leggendarie di Alessandro Magno, giunto, nella sua spedizione di conquista del mondo, "ad ultimum oceanis". Qui il Macedone incontra un'ultima isola sfuggita al suo dominio. Un'isola dove vive una comunità politica retta secondo i canoni di una precisa opzione pauperistica. Lì infatti si è deliberato che i beni di tutti siano posti in comune ("Omnium bona omnibus communia sunt"), e che non vi sia alcun lusso nell'utilizzo degli abiti. È una comunità che si presenta ad Alessandro affermando che "Divitias non habemus quarum cupiditate nos debeas expugnare"⁹⁶.

Questo modo di governo, che suscita in Alessandro una notevole ammirazione, preserverà quella comunità dalla conquista e sarà l'elemento determinante per la conservazione della sua libertà.

Con questo inserto Gilbert non pone certo esplicitamente quel modello di governo come modello da seguire, ma tuttavia egli intende valorizzare quelle specifiche modalità di rapporti economici come elementi positivi nell'organizzazione politica e civile di una comunità.

⁹³ *Eruditio*, p. 64. Contrapponendoli ai funzionari della curia regia che "vivunt ad voluptatem, sequuntur propriam voluntatem" Gilbert descrive così il profilo del perfetto funzionario regio: "diligentem ponat custodiam ori suo ... quod praecipitur sine mora expleat incunctanter ... nihil habens in propriis, plerumque deficiens in necessariis, hic virum evangelicum repraesentat, haec ante omnia religio in veris ejus filiis manifestat. Haec tangimus quae quasi communia, conscio. Specialiora prosequeretur nisi quia propalare non debent si quid habent homine boni, quia thesaurum regni coelorum qui invenit homo abscondit". Il capitolo si conclude significativamente con queste parole: "Et in verbis beati Bernardi loquentis ad proprios regulares hoc capitulum terminetur: Credo, inquit, hoc: nullum esse qui, si quartam partem eorum quae hic facit in saeculo actitaret, non adoraretur ut sanctus, non reputaretur ut angelus, nunc autem cotidie tamquam negligens increpatur", *ivi*, p. 64.

⁹⁴ *Eruditio*, p. 79.

⁹⁵ Sui francescani ed il trattato del 1258, anche per il ruolo svolto dai Minori sul versante inglese, v. GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la Fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIII siècle*, Roma, 1928, pp. 638-640.

⁹⁶ *Eruditio*, p. 68.

Anche alla luce di questi elementi si potrà allora affermare che la specifica valenza semantica, in senso dominativo, attribuita ad *humilitas* e il modello di un *dominus Christiforme*, capace gestore delle ricchezze del regno, costituiscono due esempi di spessore di quella attività minorita volta alla verbalizzazione e alla correzione di stili e comportamenti dominativi, intesa come una delle applicazioni dello specifico modo di intendere la *paupertas* volontaria apostolico e cristomimetica quale segno di elezione e quale fonte di legittimazione che abilitava quei *pauperes Christi* a definire, in positivo o in negativo, i comportamenti degli imperfetti.

b) homo animal sociale, lex animata, rex legibus nexibus absolutus

Vorrei segnalare l'utilizzo nell'*Eruditio* di tre sintagmi che avranno molta fortuna nel complesso dei linguaggi politici tardomedievali.

Il primo è "animal sociale" come attributo dell'uomo.

Nell'*Eruditio* compare una sola volta⁹⁷ ed è applicato in un'accezione peculiare rispetto a come lo sappiamo utilizzato nei testi posteriori di Tommaso d'Aquino⁹⁸ e nella rinnovata elaborazione egidiana contenuta nel *De regimine principum*. Esso non è ulteriormente qualificato come *politicum* (secondo la definizione di Tommaso) o come *communicativum* (secondo Egidio Romano, lib. III, 2 pars 1, cap. 1, 218)⁹⁹. Nel contesto discorsivo di Gilbert, tuttavia, *animal sociale* serve a qualificare tutti gli uomini che vivono in una comunità politica, ed è il fondamento del suo invito al sovrano ad assumere ed a mostrare l'*affectum pietatis*, cioè la moderazione nell'esercizio del potere e della giustizia in quanto *caput rei publice*, un *affectus* che comunque deve essere assunto da tutti i membri del corpo politico per il suo buon funzionamento. Per Gilbert infatti questo *affectus* è uno degli elementi che rende coesi, stabili e sicuri i principati¹⁰⁰.

Il secondo sintagma è quello della *lex animata*.

Essa, presente nel testo un'unica volta, viene equiparata al corretto esercizio della giustizia: "lex, enim, animata velut justitia, personam non accipit; omnes juste judicans nulli parcit"¹⁰¹. Incidentalmente si rammenterà che l'esercizio imparziale che può sembrare l'istanza etico-politica qui proposta si scontra con la chiarissima posizione espressa in questo trattato sulla necessità di graduare le pene in funzione non solo delle circostanze, ma anche dei luoghi e soprattutto dello *status* di chi commette i reati.

Ma, per tornare al celebre sintagma, diremo che rispetto all'impostazione egidiana la posizione del francescano risulta più complessa e sicuramente teoricamente meno precisa. Tuttavia per cogliere appieno un possibile parallelo tra i due autori si dovrà saldare la definizione della *lex animata* sia con quella in cui il *princeps* è definito *manus rei publicae* e *minister legis* sia con i numerosi passaggi in cui il *dominus* è chiamato a svolgere la sua funzione correttiva tanto in direzione etica

⁹⁷ *Eruditio*, p. 85.

⁹⁸ I *loci* tomistici in cui è attestato il sintagma che qualifica l'uomo come "animal sociale et politicum" ovvero "civile" sono: *Sententia libri Politicorum*, p. A77 ("ex hiis igitur manifestum quod ... homo natura civile animal est"); *De regimine principum*, I. 1 ("naturalem autem est homini ut sit animal sociale et politicum"); *In decem libros Aristotelis ad Nichomachum expositio*, lectio I, come ("naturaliter animal sociale"); "secundum suam naturam ... animal politicum" *Summa theologiae* Ia, q. 96 art. 4, e Ia IIae, q. 61 art. 5; citati in RUBINSTEIN, *The history of the word politicus*, cit., pp. 46-47, n. 38.

⁹⁹ Su queste questioni si vedano gli importanti studi di R. LAMBERTINI, *A proposito della costruzione dell'Oeconomica in Egidio Romano*, in *Rivista di storia della filosofia medievale*, XIV (1988), pp. 315-370, per la specifica dimostrazione della differenza tra Tommaso ed Egidio v. p. 355; ID., *Lo studio e la ricezione della Politica tra XIII e XIV secolo*, in *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, cit., I, pp. 145-173; ID., *La diffusione della "Politica"*, cit.; ID., *Philosophus videtur tangere tres rationes. Egidio Romano lettore ed interprete della Politica nel terzo libro del De regimine principum*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 1 (1990), pp. 277-325; ID., *Il filosofo, il principe e la virtù. Note sulla ricezione e l'uso dell'Etica Nicomachea nel De Regimine principum di Egidio Romano*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 2 (1991), pp. 239-279; ID., *Tra etica e politica. La prudentia del principe nel De regimine di Egidio Romano* in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 3 (1992), pp. 77-144; cfr. anche J. COLEMAN, *Some relations between the study of Aristotle's Rethoric, Ethics and Politics in late thirteenth- and early fourteenth- century university arts courses and the justification of contemporary civic activities*, in *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages*, a.c. di J. CANNING a O. G. OEXLE, Göttingen 1998, pp. 125-153.

¹⁰⁰ *Eruditio*, pp. 85-86.

¹⁰¹ *Eruditio*, p. 79.

che più strettamente giudiziaria nei confronti dell'intero corpo politico. Solo così si potrà compiere una valutazione sul rapporto tra *lex* e *rex* nelle concezioni dei due Mendicanti. Valutazione che può essere arricchita da un ulteriore passaggio cardine che mette in forma tanto i profili dominativi che le teorie politiche del bassomedioevo: si tratta della questione del “*rex legibus solutus*”.

Il Tornacense, pur ribadendo la tradizionale concezione gerarchica secondo la quale lo *jus divinum* è sovraordinato rispetto a qualunque altra legge, afferma che la *lex positiva*, la *lex* frutto dell’“*inventio hominum*” è la legge “*secundum quam decet vivere omnes qui in politice rei versantur universitate*”. La legge ingiusta, prosegue Gilbert, non può essere definita legge e deve essere celermente abolita, viceversa la legge in quanto giusta deve essere osservata da tutti. In questo senso, sostiene il Nostro, anche al principe, di cui si dice che è “*legis nexibus absolutus*” non è concesso di compiere azioni inique. Egli è inibito dal compierle non per il timore della pena, ma per amore della giustizia e dell’equità, perché è chiamato a servire l’utilità della *res publica* (“*Nam etsi princeps esse dicatur legis nexibus absolutus, non hoc est quia sibi quod iniquum est liceat, sed quoniam is esse debet qui non timore poenae sed amore justitiae aequitatem colat, rei publicae serviat utilitati, et in omnibus aliorum commoda privatae praeferat voluntati*”¹⁰²).

Il frate torna dunque, anche in questo passo, a vincolare l’idoneità del *princeps* alla sua capacità di esercitare il governo in funzione dell’utilità della cosa pubblica. Anzi egli fa di questa utilità uno dei due soli elementi che limitano la sfera e la liceità delle azioni del *princeps* come *persona publica*.

Gilbert precisa ulteriormente questo punto stabilendo, attraverso una terminologia di tipo normativo (“*nihil liceat principi nisi quod...*”), che nella sfera dei “*negotia publica*” il *princeps* è vincolato a seguire esclusivamente tre parametri dei quali il primo è la legge. In quell’ambito infatti egli dovrà agire valutando ciò che è più utile secondo la legge o l’equità ovvero secondo la “*ratio communis utilitatis*”¹⁰³.

Con questi passaggi siamo di fronte quindi ad una ribadita centralità del concetto di *publica utilitas* come elemento di validazione non solo delle *virtutes* del *princeps*, ma soprattutto della sua azione di governo.

In questo senso credo si possa affermare che lo stesso rapporto tra *princeps* e *lex positiva*, il perimetro della sfera e i contenuti di autonomia del primo rispetto alla seconda, siano fortemente condizionati dal parametro dell’*utilitas rei publicae* posto dal Tornacense, lo ribadisco, non solo nell’ambito delle sue riflessioni sulla legge, ma anche come criterio di legittimazione e di idoneità al governo in relazione al buon uso del patrimonio pubblico e delle ricchezze da parte del sovrano.

Si dovrà peraltro ricordare che queste riflessioni sul corretto uso politico dei beni mobili trovano, al di là della loro proiezione teorica e pubblicistica, un saldo ancoraggio con l’azione politica e legislativa di Luigi IX che, in particolare tra il 1262 ed il 1270, utilizza una decisa azione riformatrice in ambito monetario come strumento essenziale del rafforzamento del regno rispetto agli altri poteri territoriali. Vanno in questa direzione il provvedimento del 1262 che istituisce il monopolio della moneta reale all’interno del regno, quello del 1265 che proibisce l’imitazione delle monete del re, ma anche i provvedimenti che stabiliscono la ripresa, sotto l’egida regale, del conio di monete auree dopo cinque secoli nonché il rafforzamento del valore intrinseco di monete già in circolazione con l’aumento del loro peso e del tenore metallico¹⁰⁴.

¹⁰² *Eruditio*, p. 48; si noterà invece che il Bellovacense non individua per il suo *rex* alcun vincolo né etico-morale, né giuridico. Per il Predicatore egli è integralmente *legibus solutus*. Cfr. V. BELVACENSIS, *Speculum doctrinale*, cit., liber septimus, cap. XXXIV, coll. 680-681; e ivi, al cap. XLII, col. 586 e al cap. XXXVI, col. 582.

¹⁰³ “*Nihil liceat principi nisi quod lex aut aequitas persuaserit, aut ratio communis utilitatis inducit*”; *Eruditio*, p. 48.

¹⁰⁴ Nel 1262 la circolazione delle monete dei feudatari venne limitata ai soli confini dei loro possedimenti. Quanto all’aumento del tenore metallico i provvedimenti reali del 1266 stabilirono che dal marco parigino, con un peso di 244,75 grammi, dovevano essere conati 58 grossi dal peso di 4,219 grammi e con un titolo argenteo pari a 958/1000. Su questi aspetti cfr. S. SUCHODOLSKI, *La moneta*, in *Storia d’Europa*, III, *Il Medioevo. Secoli V-XV*, a.c. di G. ORTALLI, Torino 1994, pp. 880-881; L. BLANCHARD, *La réforme monétaire de Saint Louis, Mémoires de l’Académie des sciences, lettres et arts de Marseille*, 1833; E. FOURNIAL, *Histoire monétaire de l’Occident médiéval*, Paris 1970; J. LAFAURIE, *Les Monnaies des roi de France. De Hugues Capet a Louis XII*, Paris-Bâle 1951; per una valutazione sul ruolo della riforma monetaria nell’ambito del consolidamento del potere reale di Luigi IX, cfr. G. SIVÉRY, *Les Capétiens et l’Argent au siècle de Saint Louis. Essai sur l’administration et les finances royales au XIII^e siècle*, Paris 1995 ed anche J. LE GOFF, *Saint Louis*, Paris 1996, pp. 245-251; sul legame tra riforme economiche di Luigi IX e i francescani, brevi cenni ora in BERG, *L’imperatore Federico II e i Mendicanti*, cit., p. 69.

Potremmo concludere questa proposta di lettura del testo del Tornacense rilevando come, per riprendere le osservazioni di Kantorowicz, l'*Eruditio* costituisca certamente un contributo fondamentale alla formazione di quella "religione della monarchia" francese che secondo la storiografia specialistica viene messa in pratica con il regno di Carlo V il Saggio o, secondo un'opinione più recente e diffusa, già all'epoca di Filippo il Bello¹⁰⁵.

Ed a questo proposito va fatta almeno una notazione rilevando come la definizione di Gilbert del corpo politico del regno quale "corporis mystici princeps"¹⁰⁶ si traduce in una concezione egemonica che esclude rigorosamente da quel *corpus* chiunque non sia *Christi fidelis*¹⁰⁷ e struttura una *societas* dove tutti e ciascun cittadino-*fidelis* "secundum diversas statuum differentias in diversis caritatis officiis exercentur sicut solaris radius" venendo a ricomporre un'unità che ha il suo principio unificatore nel *Christus-rex-soi*¹⁰⁸.

Ma credo che nel loro complesso i passaggi che si sono analizzati facciano dell'*Erudito* del Tornacense uno straordinario catalogo lessicale ed un autentico cantiere linguistico e discorsivo per l'edificazione di una specifica sovranità territoriale e per la definizione del suo statuto. Un cantiere contraddistinto, nella sua impalcatura, dall'appartenenza di Gilbert all'ordine francescano rivendicata ed esibita non solo attraverso l'esplicita candidatura dell'Ordine alla gestione della cosa pubblica, ma attraverso l'utilizzo di parole-chiave come *paupertas* e *humilitas* caricate semanticamente di una valenza tecnica di tipo dominativo essendo venute a qualificare modalità di governo e di amministrazione del patrimonio pubblico e, insieme, essendo state poste come condizioni essenziali di legittimazione all'esercizio del potere.

2) *Il Trattato de Regimine rectoris di Paolino da Venezia (Paolino Minorita)*

Rispetto al più noto Gilbert vorrei offrire qualche dato preliminare sulla vita del suo autore.

La biografia di Paolino si configura come quella di un tipico esponente francescano impegnato a consolidare l'organizzazione e il prestigio del suo Ordine assumendo incarichi di responsabilità al suo interno ed attraverso lo svolgimento di incarichi politici per la Santa Sede e per altre istituzioni: dalla Repubblica di Venezia al Regno angioino di Napoli.

Nato a Venezia intorno al 1270, è già nell'Ordine nel 1293, nel 1301 è lettore, nel 1304 assume l'incarico di Custode della Custodia di Venezia. Dall'agosto 1305 al giugno 1307 è Inquisitore della Marca Trevigiana, una delle sei Provincie inquisitoriali su otto affidate ai francescani in Italia sin dal 1254¹⁰⁹.

Dal 1315 svolge numerose missioni di tipo diplomatico, rivelandosi un ottimo negoziatore per conto della Repubblica di Venezia sia presso la corte angioina di Napoli che presso la corte pontificia. Nel 1322 è penitenziere di Giovanni XXII ed è da lui incaricato di almeno sei missioni diplomatiche, alcune di notevole rilevanza politica come ad esempio il negoziato tra Venezia e la S. Sede sul destino della città di Fano, allora sotto la protezione di Venezia dopo la ribellione contro i

¹⁰⁵ Cfr E. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, Torino 1989, p. 187 ove l'autore individua nel regno di Carlo V "la prima fioritura del misticismo della monarchia francese" (sull'*Eruditio* v. ivi, p. 179) e J. DUNBABIN, *Hervé de Nèdellec, Pierre de la Palud and France's place in Christendom*, in *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages*, cit., p.159.

¹⁰⁶ *Eruditio*, p. 30. Sull'elaborazione del corpo politico come corpo mistico del principe v. in particolare la Terza Epistola, pp. 83-91.

¹⁰⁷ Non si potrà dimenticare a questo proposito che lo stretto rapporto tra francescani ed il re Santo si concretizza in una specifica politica antiebraica che prende le mosse sin dal 1240, quando il re chiede ad alcuni francescani e domenicani di svolgere una disputa pubblica sul Talmud con i rabbini. A questa disputa seguirà la messa al bando del testo ebraico e i roghi di numerosissimi esemplari negli anni 1242-44; cfr. *Le Brûlement du Talmud à Paris 1242-1244*, dir. G. DAHAN, coll. É. Nicolas, Paris 1999, altre indicazioni bibliografiche in BERG, *L'imperatore Federico II e i Mendicanti*, cit., n. 105, p. 69 e ABULAFIA, *I regni del Mediterraneo occidentale dal 1200 al 1250*, cit., nn. 16-23, pp. 267-68.

¹⁰⁸ *Eruditio*, p. 30. La concezione dell'unità del corpo politico inteso come *corpus mysticum* si arricchisce nella conclusione dell'*Eruditio* quando il sovrano ci viene presentato come colui che co-regna con Cristo se sa assicurare l'unità, la pace e se sa proteggere e governare i sudditi, anzi, i principi che sanno esercitare in questo modo il potere "Christi regno humana dispensant". *Eruditio*, p. 89.

¹⁰⁹ Cfr. M. D'ALATRI, *Eretici ed inquisitori in Italia. Studi e documenti, I. Il duecento*, Roma 1986, (Bibliotheca seraphico-capuccina, 31), p.129.

Malatesta, o quella per assicurare l'applicazione civile delle censure ecclesiastiche contro gli Estensi.

Nel 1324 è nominato vescovo di Pozzuoli. Insediatosi effettivamente nella sua diocesi solo nel 1326, avendo dovuto continuare a svolgere incarichi diplomatici per conto della S. Sede, viene eletto consigliere di re Roberto nel 1328 e mantiene ottimi rapporti anche con la regina Giovanna che nel 1343 rinnova ed amplia la dotazione e l'entità dei proventi che la corte gli forniva. Paolino morirà l'anno dopo, nel giugno, probabilmente il 22, del 1344.

All'interno di questa intensa vicenda personale che lo vede direttamente impegnato in azioni politico-diplomatiche importanti si inserisce la sua attività di scrittore che, oltre a produrre testi di tipo storico-geografico, si cimenta con questioni che attengono direttamente all'etica-politica e all'arte di governo. Oltre al *Trattato de regimine rectoris* infatti scriverà un *De providentia et fortuna*¹¹⁰ ed un *Tractatus de ludo scacorum*¹¹¹.

Veniamo ora all'opera che ci interessa più da vicino, il *Trattato de regimine rectoris*¹¹² dedicato e composto su richiesta di un Badoer, "dux Cretae", tradizionalmente identificato con Marino Badoer, anche se il Bastianelli già nel 1963 ha messo in dubbio, per ragioni cronologiche, che possa trattarsi di lui.

Non è certo qui il caso di analizzare nel dettaglio la questione dell'identificazione del committente-destinatario. Si dirà solamente che la famiglia Badoer fu, in particolare nel Due e Trecento, tra i lignaggi veneziani che offrirono alla Repubblica un notevole numero di governatori e funzionari pubblici tra cui anche almeno due *duces Cretae*: Marino (tra il 1313 e il 1315) e Pietro (nel 1359)¹¹³. L'impianto dell'opera, la sua struttura concettuale e la sua articolazione mettono in evidenza una stretta relazione con il *De Regimine Principum* di Egidio Romano, un testo che, come noto, esercitò una larga influenza sulla trattatistica politica sin dall'ultimo ventennio del XIII secolo. Tuttavia questa dipendenza ha finora impedito di cogliere il valore del testo di Paolino sia rispetto ai passaggi in cui l'intervento del frate minore non si limita ad una mera traduzione dell'opera egidiana, sia per le amplissime sintesi che comportano, attraverso l'accorpamento o l'eliminazione di blocchi o di passaggi egidiani, non un semplice intervento riassuntivo, ma evidentemente una precisa scelta di conferire valore e significato alla parte che viene trattenuta ed esaltata dal filtro dell'autore francescano.

L'analisi cursoria che verrà svolta di seguito non potrà che dare alcune indicazioni in questa direzione, ma credo sia importante tenere presente questa premessa quando ci si accosta ad un qualsiasi testo che normalmente viene considerato quello di un mero epitomatore.

¹¹⁰ Paris, Bibl. Nationale, Cod. Lat. 4940, f. 261; Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. Lat. 1960, f. 271r.

¹¹¹ Bamberg, Staatliche Bibliothek, Cod. E. III. II (nuova segnatura Msc.Hist. 4/2²), ff. 18v-19r; Dresden, Sächsische Landesbibliothek, Cod. L. 7, ff. 442v-443r; Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. Lat. 1960 ff. 27ra-28ra e 266v; Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Cod. Lat. 399, f. 11r. Per il rilievo storico-politico della figura del vescovo francescano s. Ludovico d'Angiò e per il connubio che si realizza tra francescanesimo, papato e dinastia angioina con la scelta della sua rinuncia all'esercizio del potere e, successivamente, della sua rapidissima canonizzazione (cfr. M. TOYNBEE, *S. Louis of Toulouse and the Process of Canonization in the Fourteenth Century*, Manchester 1929; E. PÁSZTOR, *Per la storia di S. Ludovico d'Angiò* cit.) si ricorderà anche un'altra opera attribuita a Paolino, contenuta nello stesso codice vaticano che raccoglie i due testi precedentemente citati, la *Vita S. Ludovici episcopi*, in cod. Vat. Lat. 1960, ff. 262b-d, in *Processus Canonizationis et Legendae variae Sancti Ludovici OFM Episcopi Tolosani*, in *Analecta Franciscana* VII (1951) pp. 400-403, v. anche, ivi, i *prolegomena*, pp. LX-LXIII.

¹¹² L'unica edizione integrale del testo, sulla base della quale sono svolte le considerazioni di questo saggio, è quella di MUSSAFIA, *Trattato de Regimine Rectoris*, cit., (d'ora in poi *Trattato*) condotta sul manoscritto, bruciato nel 1904, della Biblioteca Nazionale di Torino; gli altri testimoni a me noti sono contenuti nei codici, Padova Museo Civico, Cod. C. M. 616, ff. 2r-29r (sconosciuto al Mussafia); Perugia, Biblioteca Augusta, Cod. L. 66 ff. 7v-10v (consultato solo parzialmente dal Mussafia); Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Cod. 2000, ff 2r-16v; Venezia Museo Correr, cod. Cicogna 1333, ff. 3r-35r.; cfr. anche FRANCESCHI, *Fra Paolino da Venezia*, cit.

¹¹³ Per l'identificazione del committente-destinatario con Marino Badoer si vedano, l'introduzione di Mussafia al *Trattato de regimine rectoris*, cit., GHINATO, *Fra Paolino da Venezia*, cit., FRANCESCHI, *Fra Paolino da Venezia*, cit.; in direzione contraria v. L. BASTIANELLI e G. CRACCO alle voci Marino e Pietro Badoer in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 1963, pp. 122-124. Tra i Badoer più importanti sotto il profilo politico e militare dell'epoca si ricorderà almeno anche Marco, padre di Marino (per una sintetica biografia v. BASTIANELLI *ad vocem* in *Dizionario Biografico degli Italiani*, cit., pp. 121-122.

Un dato di ordine generale riguarda innanzitutto la assoluta naturalezza con cui Paolino piega l'impostazione egidiana, tesa a fare del *princeps* e del suo *regimen* la miglior forma di organizzazione politica, in direzione del "rettore", del governatore comunale¹¹⁴.

In questa direzione si noterà anche come egli definisca il comune cittadino come la struttura politica più adeguata al vivere sociale, economico e civile dell'uomo, a tal punto che egli la pone nella sua scala valoriale immediatamente dopo Dio, richiedendo al "rettore" e a tutti i cittadini di amarla più di ogni altra cosa ad eccezione di Dio stesso.

Paolino non pone a confronto analitico questo *regimen* con gli altri, secondo la classica impostazione aristotelica, si rifà semplicemente allo Stagirita dopo aver affermato che anche per il governante del comune vi è la possibilità di essere un "bon rector" quando "dreza la soa entencion a bon stado del comun", oppure di essere "rio" quando "varda propriamente a soa utilidade".

Se, continua Paolino, il "rettore" è buono vi possono essere tre modi di governare il comune a seconda che lo reggano uno o più uomini virtuosi, ovvero se viene retto da "molti e ricchi". Se è cattivo vi sono pure tre modi di esercitare il governo: rispettivamente nella forma della tirannia di uno solo, quando lo reggano uomini ricchi o quando lo reggano i "puoveri"¹¹⁵. La riflessione non prosegue e si sposta direttamente ad analizzare le ragioni per cui la forma migliore del governo cittadino sia quella dell'unico rettore sorretto da un consiglio composto da un adeguato numero di uomini "savi".

In questo quadro assume particolare rilevanza il modo con il quale Paolino definisce e qualifica il rettore-tiranno¹¹⁶.

Tiranno è colui che è attento all'accumulazione del denaro ("varda ad congregar pecunia"), mentre il buon governatore è colui che guarda al bene comune.

Qui dunque l'antitesi irriducibile tra idoneo governante della città e il rettore tirannico non è semplicemente tra bene comune e interesse privato, ma tra l'impegno per l'utilità del comune e la volontà di accumulazione delle ricchezze.

Il tiranno, precisa Paolino, è colui che, anziché tendere "ragionevolmente" a conseguire un proprio misurato onore guarda solamente a soddisfare una sua dimensione privata per la quale egli accumula le ricchezze. Il frate dice che "el vol congregar pecunia, ke la povertadhe non à onde ella possa pascer lo so amor".

Questa impostazione assume particolare forza se si riprende la specifica definizione del buon governatore come di colui che è impegnato non solo per il bene ma per l'utilità della comunità attraverso la ricerca dei mezzi idonei a conseguire quei fini. Tuttavia egli deve saper commisurare la ricerca e l'entità di quei mezzi alle effettive necessità della comunità¹¹⁷. Non deve desiderare "quele cose" "çença algun termene", bensì "tanto solamente co fa mester". Egualmente egli non deve ricercare o desiderare le ricchezze "se nno tante quante basta a le spese del comun".

Al tiranno si contrappone così la figura di un idoneo governatore che non solo non subordina il proprio interesse privato al bene dei cittadini ma è capace di commisurare la ricerca dei mezzi, ed in particolare delle risorse economiche, alle effettive necessità della comunità.

In questo quadro occorrerà ricordare che Paolino, in uno dei pochi capitoli che non si rifanno ad Egidio¹¹⁸, ritiene necessario offrire al governatore alcuni criteri teorico-gestionali relativi al patrimonio pubblico, così egli si occupa della sufficienza delle entrate della città e afferma la necessità che esse siano raccolte e conservate "lialmente". Il francescano pone inoltre anche la questione del denaro di provenienza illecita, asserendo che esso non deve entrare nel patrimonio pubblico della città, né tantomeno esso può essere utilizzato per la comunità. Subito dopo egli

¹¹⁴ *Trattato*, in particolare pp. 97-99. La datazione dell'opera, il destinatario ed il contesto politico-istituzionale di riferimento inducono a tradurre "retor" con governatore o reggitore e non più podestà comunale. È chiaro comunque, in virtù della destinazione dell'opera e per alcuni riferimenti interni, che Paolino riflette più in generale su tutti coloro che a diverso titolo sono chiamati a governare monocraticamente una comunità politica (nel testo spesso denominata "comunanza") organizzata in forma comunale e, per estensione, su tutti quei governatori dei territori sottoposti all'autorità della Serenissima.

¹¹⁵ *Trattato*, p. 99.

¹¹⁶ *Trattato*, p. 100.

¹¹⁷ *Trattato*, p. 49.

¹¹⁸ *Trattato*, cap. LXXIII, pp. 103-104.

sostiene la necessità del governo pubblico dei prezzi in funzione della domanda e dell'offerta dei beni che stanno sul mercato cittadino¹¹⁹.

Il modello presentato al *dux Cretae* si definisce quindi come quello di un governante che deve saper misurare, e dunque anche stabilire, le esigenze economiche e civili del corpo politico e adeguare di conseguenza le azioni di governo che metterà in essere.

Appare allora evidente che, anche in Paolino, al centro di questa idoneità vi è la capacità del *dominus* di distanziarsi dalle ricchezze e dal desiderio di conseguirle, fosse anche per la comunità che governa.

Ma quest'ultima condizione ci pare una importante specificazione posta dal Nostro. Nella sua azione di governo infatti il rettore è richiamato ad orientare la raccolta delle risorse e la loro gestione ai fini dell'utilità della comunità che si definisce come giusto rapporto tra fini che debbono essere conseguiti e i mezzi necessari.

Si dovrà a questo punto rilevare che, a dare forza e legittimazione a questo modello di *perfectio* del rettore, Paolino recupera e piega alla propria proposta il passo del Deuteronomio che abbiamo visto utilizzato anche da Gilbert, fondendolo però con una affermazione che richiama un versetto neotestamentario: "Onde Domenedio comanda al povolo de li Çudei ch'el so re non debia multiplicare cavali né gran thesori d'oro né d'arçento, ma si voleva che de quello che era necessario el fosse contento"¹²⁰.

Si noterà qui come, nella riarticolazione del testo sacro, accanto ai versetti parafrasati dal Deuteronomio, Paolino innesti anche una riflessione che rimanda al capitolo VI, versetto 8 della prima lettera a Timoteo, un versetto che serve ad amplificare il valore dell'autodominio nei confronti dei beni mobili, e che la testualità regolativa e apologetica dell'Ordine francescano utilizzava sin dalle origini per ribadire il proprio statuto di *paupertas* volontaria.

Ma il dato più rilevante di questa lettura che accosta i due profili di governanti della città si ricava se si pone mente al fatto che la figura del tiranno non viene caratterizzata da Paolino da altri disvalori. La cifra della sua condanna, della sua inidoneità al governo risiede unicamente nella sua incapacità di distinguere lo statuto e di gestire le ricchezze pubbliche per i fini della comunità stessa, ed insieme, nella sua incapacità di misurarne le esigenze economiche.

Dal profilo contrapposto buon governatore/tiranno discendono rispettivamente la legittimità dell'operato e del governo del primo, che si garantisce per questo la dedizione e l'amore dei cittadini, e l'illegittimità del governo del secondo. Ed è per quella specifica incapacità del tiranno, Paolino dice per questa "ragione", che i cittadini debbono odiarlo¹²¹.

Da questo atteggiamento di tirannia sulle ricchezze della comunità deriva allora direttamente la crisi della solidarietà civile e politica talché questo tiranno non potrà fidarsi, per la protezione della comunità e della sua stessa persona, né dei cittadini né delli "forestieri".

Paolino rende più esplicita questa valutazione citando un passo di Valerio Massimo (IX, 13, Ext. 2) che ci racconta come "Masinisa, possandose puoco enfidar de li homeni, faseva che li chiani li vardava la vita"¹²².

Paolino condanna senza appello questa tirannia affermando che essa è contro natura e non può essere perpetua.

A completamento di questo *excursus* sul valore semantico attribuito al tiranno in questo testo si ricorderà che l'unico altro punto del Trattato in cui compare una definizione della tirannia è quello che riguarda la qualificazione degli statuti del comune. Qui Paolino non ritiene di richiamare in alcun modo la loro subordinazione ad altre leggi, siano esse positive, naturali o divine. È solo la ragione - afferma -, la "raxon natural" ad essere loro sovraordinata. L'unico altro criterio cui dovranno attenersi gli estensori delle leggi e degli statuti comunali è quello di mantenere sempre

¹¹⁹ *Trattato*, p. 104.

¹²⁰ *Trattato*, p. 49.

¹²¹ Sulla definizione del tiranno e del buon *rex* si confrontino i capitoli dedicati a queste questioni da EGIDIO ROMANO nel suo *De Regimine Principum*, Roma 1556 (apud Antonium Bladum), liber tertius, pars secunda, capp. VI - XV, pagg. 275r-291v. Rispetto al testo francescano lo *speculum* egidiano non concepisce mai una posizione di contestazione attiva né di rifiuto del tiranno da parte dei sudditi o dei cittadini.

¹²² *Trattato*, p. 100.

come unico fine il bene e l'utilità comune. Le leggi comunali assumeranno invece una "proprietà tiranica" se saranno stabilite in funzione di una "special utilitate"¹²³.

Paolino dunque, nell'opera di sintesi e di filtraggio del testo egidiano, ed in particolare del libro terzo del *De regimine* interamente dedicato alla politica, compie una scelta precisa che consiste nell'amplificazione e nel consolidamento del profilo del buon governante quale *rector administrator rei publicae*. Nel suo testo è questa la qualità politica e civile preminente di chi è chiamato ad esercitare il governo sulla comunità.

Prima di concludere questa incursione nel lessico politico utilizzato da Paolino vorrei analizzare come il francescano pieghi in senso dominativo la *virtus* dell'*humilitas* e quella della *mansuetudo*.

Si noterà innanzitutto che Paolino, come già Gilbert de Tournai e successivamente Egidio Romano, ritiene che *humilitas* sia una *virtus* politica, qualificante non lo statuto morale del governatore ma il suo bagaglio di strumenti intellettuali e comportamentali per ben governare il comune.

Per Paolino *humilitate* è la capacità di saper gestire correttamente i beni onorevoli. Cioè il punto mediano tra l'eccessiva speranza di ottenere i beni onorevoli ed il suo contrario. Paolino dunque traduce esplicitamente *humilitate* come virtù "amativa de honor"¹²⁴. Tuttavia il francescano dedica poi un intero capitolo per specificare che i beni onorevoli (si tratta, seguendo l'impostazione egidiana, non dei grandi ma di quelli definiti nel testo "meçani") non devono essere considerati gli onori, ma quella positiva e necessaria volontà di realizzare imprese e azioni che il governatore deve possedere. È questa la vera *humilitate*, una *virtus* dominativa dunque che salda insieme il valore positivo dell'attivismo politico con la capacità di saper gestire in modo corretto il desiderio degli onori che possono derivare da quel giusto attivismo.

Anche *mansuetudene* è una *virtus* che appartiene alla gestione del potere. Per Paolino essa è sovraordinata all'umiltà in quanto costituisce la capacità di saper gestire correttamente tutti i beni temporali, quindi, nella tassonomia del francescano, tanto i beni utili, cioè le ricchezze, quanto i beni onorevoli: sia i grandi che quelli di media entità.

Mansuetudene, che troverà applicazione anche nell'area dell'amministrazione della giustizia come capacità di moderare l'intensità delle pene irrogate dal rettore, non ha nessuna contiguità semantica con condiscendenza o tolleranza. Essendo una *virtus* dominativa e gestionale essa serve solo a moderare l'ira eccessiva nei confronti di chi, senza alcun fondamento ("contra raxon"), vuole sottrarre i beni temporali ovvero serve a non deflettere dal dovere di difendere le ragioni ed i titoli dei propri diritti su quei beni.

All'interno di questa *mansuetudene* si declinano anche magnificenza e liberalità. Due *virtutes* che attengono alla corretta gestione dei beni utili, entrambe ritenute da Paolino fondamentali per l'*idoneitas* del governatore, pur essendo la prima una *virtus* che appartiene ai grandi possessori di beni mentre la seconda appartiene a chi ha un patrimonio di media entità.

Paolino, in coerenza con il suo rifiuto del tiranno e della sua errata gestione dei beni, propone qui un modello di buon reggitore che impiega con larghezza le ricchezze pubbliche destinandole esclusivamente al bene, alla fama e alla difesa del comune. Un governatore che si rifiuta di "spender poco creçando che altra cousa no li sia mejo de pecunia"¹²⁵, ma che, naturalmente, "fa ke le spensarie responde alle entrate". In questo ambito si qualifica anche la liberalità, cioè la capacità, ancora una volta, di gestire in modo non tesaurizzatore il denaro.

Il vero liberale, il buon governante è infatti colui che sa commisurare il valore del denaro e il valore delle opere che con esso si possono realizzare.

Qui risiede il punto discriminante tra chi è liberale e chi è avaro. Il primo ha la capacità e la competenza per gestire i beni immobili; è, in definitiva, colui che sa far fruttare il denaro. Il secondo è il gestore incapace per antonomasia. E non a caso ci viene presentato da Paolino con un

¹²³ *Trattato*, p. 107, Paolino in verità pone anche un altro criterio di validazione delle norme comunali richiamando gli estensori a valutare la grandezza e la localizzazione delle singole città.

¹²⁴ *Trattato*, p. 17.

¹²⁵ *Trattato*, p. 26.

passo tratto dai sermoni di Agostino dove si dice che “l’avarò ananti ch’el vadagne el perde si medesimo, et ananti ch’el prenda la pecunia elo è preso da avaricia”¹²⁶.

Se, insieme a queste valutazioni sull’*idoneitas* del “governatore” magnifico e liberale, ricordiamo la precisa accezione che Paolino attribuisce al tiranno, non sarà difficile a questo punto comprendere perché il nostro autore definisca l’avarò non solamente indegno di essere il “rector d’altri”, ma anche empio e crudele con i sudditi e con sé stesso, mettendo in guardia il suo interlocutore sul fatto che “per avaricia” il reggitore può perdere molto facilmente il suo governo. Né potrà essere sottovalutata in questo ambito discorsivo la precisa equiparazione posta nel trattato tra tesaurizzazione del tiranno e rapina¹²⁷.

Si potrà allora dire che Paolino estrae magnificenza e liberalità dal novero delle virtù morali e, oltre a farne dei paradigmi di validazione del buon governante, le trasforma in virtù dell’utilità economica e civile proposte dal “rettore” a tutti i membri del corpo politico.

Al contrario segna indelebilmente come antipolitici e contrari alla dimensione del vivere civile tutti coloro che non impiegano i propri beni ai fini dell’utilità del comune.

3) Il Regiment de la cosa pública di Francesc Eiximenis: il perfetto mercante come campione della perfetta comunità politica

Nel 1383 il francescano catalano Francesc Eiximenis (1327?-1409) accetta l’incarico di scrivere per i Giurati della Comunità di Valencia un’opera di consigli per il governo della città, un’opera che offra loro gli elementi di una cultura politica che li rafforzi nel “reggere saggiamente e vantaggiosamente la cosa pubblica”. Così afferma Eiximenis nella lettera dedicatoria che introduce il suo *Regiment*, un trattato particolarmente apprezzato dal ceto dirigente cittadino al punto che i Giurati deliberarono che tre copie dell’opera fossero collocate in modo permanente nella Sala del Consiglio affinché “puxen esser lets e estudiats per cascuns a doctrina e bona instruccio sua”¹²⁸.

¹²⁶ Trattato, p. 27.

¹²⁷ Trattato, pp. 27-28.

¹²⁸ Archivo Municipal de Valencia, *Manual de Consells y Establiments*, n. 24. Si ricorderà che anche una copia del *Terç del Crestià*, fu acquistato dagli stessi Giurati del comune valenciano e collocato, dal 1396, nella sala del Consiglio, cfr. F. EIXIMENIS, *Terç del Crestià*, I, a c. DI P. MARTÍ DE BARCELONA O.M. CAP e N. D’ORDAL O.M. CAP., Barcelona 1929, n. 1, p. 10. Come ricordato sopra, nell’apparato delle note, non solo il *Regiment de la cosa pública*, ma l’intero progetto enciclopedico *El Crestià* fu elaborato e sviluppato su preciso, e stringente, incarico politico sia di Pietro d’Aragona che di notabili ed esponenti politici barcellonesi: “per manament del molt alt e poderós princep e senyor lo Senyor en Pere per la gràcia de Déu, rey d’Aragó, a honor edeves reverència del qual aquesta cossa molt major era ell tengut de fer tots temps; e per special obligació que al dit Senyor havia tota la dita religió de la cual ell per sa mercè era special Pare e proctetor e governador”, a “prechs dels reverents e amables Senyors los Consellers de la ciutat de Barcelona” e a “gran instancia de algun devots e honorables ciutadans de aquella mateixa ciutat” così EIXIMENIS nel 1379 nei *Preliminars al Primer del Crestià* c. 2, Madrid, Bibl. Nac., ms. 1790, f. 1v, ; mentre in due successive lettere inviate al francescano il 17 maggio 1381 il Conte-Re gli comanda esplicitamente di non uscire da Barcellona “tro tant que la dita obra sia perfeta e acabada” cit. in P. MARTÍ DE BARCELONA O.M. CAP, *Fra Francesc Eiximenis*, cit., pp. 452-453.

Su Eiximenis e le sue opere che ci interessano più da vicino si vedano, oltre alle note 18 e 31 supra, la fondamentale D. J. VIERA, *Bibliografia anotada de la vida i obra de Francesc Eiximenis (1340?-1409?)*, Fundació Salvador Vives Casajuana, Barcelona 1980; J. M. POU Y MARTÍ, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Madrid 1991, pp. 397 - 415; J. WEBSTER, *Nuevas aportaciones a los estudios examenianos. Francesc Eximenis, OFM: su familia y su vida*, in *AIA*, XXXIX (1979), pp.429-438; ID., *Francesc Eiximenis. La societat catalana al segle XIV*, Barcelona 1967; ID., *Francesc Eximenis on royal officials. A view of fourteenth century Aragon*, in *Medieval Studies*, XXXI (1969), pp.239-249; D. J. VIERA, *La obra de F.Eiximenis OFM (1340?-1409?) en los siglos XV al XVII*, in *AIA*, XXXIX (1979), pp.23-32; P. LOPEZ AMO, *El pensamiento politico de Eximenis*, in “*Anuario de Historia del Derecho Español*”, XVII (1946), pp. 5-138; NORBERT D’ORDAL, *El princep segons Eiximenis*, in *Miscel.lania Patxot*, Barcelona 1931, pp.317-32; J. H. PROBST, *Francesch Eiximenis. Ses idees politiques et sociales*, in *Revue Hispanique*, XXXIX (1917), pp.1-82; T. CARRERAS ARTAU, *Fray Francisco Eiximenis: su significacion religiosa, filosofico-moral, politica y social*, in “*Anales del Instituto de Estudios Gerundenses*” I (1946); M. CATEDRA GARCIA, *Francesc Eiximenis y don Alfonso de Aragon*, in *AIA*, XLII (1982), pp.75-79; J. MASSÓ TORRENTS, *Les obres de fra Francesch Eximenis*, in “*Anuari de l’Institut d’Estudis Catalans*”, III (1909-10). L. CERVERA VERA, *Francisco Eiximenis y su sociedad urbana ideal*, Madrid 1989; S. GASCÓN URIS, *Camps d’estudi en Eiximenis*, Barcelona 1994, pp. 25-29; Non ho potuto vedere J. KRYNEN, *Le pouvoir monarchique selon F.Eximenis*, in “*Annales de l’Université de Sciences Sociales de Toulouse*”, 27 (1959), pp.339-366 e M. B. ESCOLA, *Sobre la teoria del poder en el tractat de francesc Eiximenis: ‘Regiment de la cosa pública’*, in *Finestrelles* 6 (1994), pp. 189-204. (Devo alla cortesia dell’amico Pietro Corrao alcune di queste

Questi due elementi ci dicono come il testo del *minorita* costituisca dunque uno straordinario documento sia per comprendere le dilatazioni semantiche di alcune parole-chiave che sono alla base dell'architettura testuale consiliativa tra Due e Trecento, sia per cogliere i modelli retorico-argomentativi messi in campo per promuovere l'organizzazione del consenso ed il rafforzamento di questa particolare comunità politica, strappata per ben due volte al controllo degli "Infideles" e "restituita" al dominio cristiano attraverso l'assorbimento nella monarchia aragonese.

Con questo testo Eiximenis - consigliere della città sin dall'età di 25 anni, scrittore politico al servizio della Corona d'Aragona (consigliere di Pietro IV e poi di Maria de Luna, consigliere e confessore di Giovanni I sin dall'epoca in cui era ancora principe, legato da stretti rapporti con il futuro re Martino l'Umano già negli anni in cui è impegnato nell'impresa siciliana), futuro patriarca di Gerusalemme di nomina scismatica - costruisce una sorta di ideologia politica comunale fondata sull'accorto riutilizzo di testi e di concetti che, almeno da Giovanni di Salisbury, erano la base del discorso pubblico e politico che legittimava l'esercizio del potere monarchico.

In quest'opera di risemantizzazione il francescano interviene in modo incisivo rispetto ad alcuni lessemi e sintagmi di notevole rilievo amplificando in una precisa direzione la nozione di utilità della cosa pubblica, anche nella relazione tra questa ed il buon governante, e soprattutto annettendo al valore etico-politico che abbiamo definito di fluidificazione della ricchezza specifici significati che lo portano ad una vera e propria ridefinizione della gerarchia civile e politica della *res publica*.

Ma ciò che occorre sottolineare da subito è che, per giungere a queste ridefinizioni linguistiche e concettuali, egli ricorre a delle metafore, che a volte assumono i tratti della prescrittività, utilizzando il patrimonio neotestamentario che nel corso di quasi due secoli era servito a definire e a rivendicare l'identità dei *pauperes Christi* di Francesco.

Si farà in questa sede un solo esempio.

La necessità di valorizzare ed esaltare la "cosa pubblica" porta Eiximenis sin dalla *Lettera dedicatoria ai giurati* a dilatare in modo assai significativo la stessa nozione della redenzione di Cristo, presentandolo come colui che scelse come massimo atto di carità di morire in croce per la salvezza della cosa pubblica.

Se non sfugge in questo passaggio il particolare valore di questa straordinaria reimpostazione esegetica in senso esclusivamente politico¹²⁹, si noterà come l'esaltazione della *res publica* venga immediatamente seguita dalla qualificazione della perfetta comunità politica come comunità apostolica secondo i passi degli Atti 4,34-35 e del capitolo 5.

Qui gli apostoli sono definiti i depositari e gli amministratori della cosa pubblica cristiana e per questo, più di Gesù Cristo, beneficiati "in modo più amichevole ed in maniera più ricca e diffusiva" della dottrina divina¹³⁰.

Questo modello di comunità, che assolve evidentemente ad un'importante funzione di retorica politica, non rimane neppure per un attimo sospeso nella dimensione dell'utopia perché viene immediatamente definito nella sua concreta realtà, attraverso l'analitica fotografia compiuta da Eiximenis dei beni e delle risorse naturali, architettoniche ed umane della città di Valencia che potranno essere utilmente impiegate per far crescere e prosperare l'intera "cosa pública".

Tuttavia il modello di *perfectio* proposta per il buon governo della città resta indissolubilmente ancorato ad una serie di comportamenti che ci vengono proposti sotto la cifra unificante

segnalazioni bibliografiche). Uno strumento di aggiornamento bibliografico essenziale sull'autore catalano è ora disponibile sul sito del Consorci de Biblioteques Universitàries de Catalunya.: www.cbuc.es

¹²⁹ A dare ancor più forza a questa reimpostazione Eiximenis sottolinea alla fine del trattato come la necessità per tutti e per ognuno di amare ed operare per il profitto della cosa pubblica si fondi sul significato dell'Incarnazione e del sacrificio di Cristo. Entrambi questi atti sono stati compiuti per amore della comunità, essendo questa la specifica volontà di Cristo e del Padre (*RCP*, cap. XXXVII, pp. 176-179).

¹³⁰ "Senyors meus molt reverents: lo transcendent e molt alt llegat del costat de Déu lo Pare, e cap de tot cristianisme, Jesucrist, formà exemplar perfet de tota virtut e de la nostra vida, jatsia escampàs generalment la copiosa mà de aquella sua sagrada doctrina que, eternalment, per generaciò natural havia rebuda de aquella font de Déu lo Pare; emperò molt plus altament, e pus copiosa, e pus amigablement la revelà e la buidà en aquells flums apostolics, ço es, en los sants apòstols en quant ells havia a venir lo regiment de tota la cosa pública cristiana, de la qual ells, après lo dit gloriós cap nostre, foren especials e primer fundadors"; *RCP, Lletra que l'actor del libre tramet, endreçant aquell, als jurats de la ciutat de Valencia*, pp. 15-16.

dell'apostolomimesi secondo la specifica qualificazione che Eiximenis ci dà degli apostoli quali migliori esperti delle pratiche del governo e dell'amministrazione pubblica. Una qualificazione che rimanda direttamente alla definizione degli apostoli dotati di qualità dominative e gestionali posta in uno dei testi più importanti della costruzione dell'identità francescana e della sua diffusione anche presso i ceti popolari, mi riferisco al *Sacrum Commercium cum Domina Paupertate*¹³¹.

Nello sviluppo dell'opera il minorita catalano costruisce con grande perizia il profilo concreto dei migliori amministratori e dei migliori cittadini della *res publica*.

Capacità professionali, sensibilità economica e civile sono la base sulla quale Eiximenis fonda il primato dei mercanti, definiti "la vita pubblica".

Per il francescano la nobiltà e l'eminenza della cosa pubblica si misura 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 ed abbonda è sempre ricca e prospera".

Si noterà che in questo passaggio fondamentale Eiximenis non si limita a validare il modello di *perfectio* mercantile attraverso l'unico parametro dell'*utilitas* della *res publica*, secondo un modello ormai consolidato che si connette direttamente alla "ideologia" del *bonum commune* teorizzata da Tommaso d'Aquino, ma afferma esplicitamente la liceità del profitto per il singolo saldando quest'ultimo all'*utilitas* "civile"¹³².

Si tratta di un passaggio che va sottolineato poiché Eiximenis torna più volte in questo testo a ribadire l'importanza del profitto individuale¹³³.

I mercanti, prosegue il frate catalano, devono essere favoriti rispetto ad altra gente secolare perché sono la vita della terra, sono il tesoro della cosa pubblica, il sostentamento dei poveri, il braccio di ogni buona negoziazione ed il compimento di ogni affare. Senza mercanti le comunità cadono, i principi si fanno tiranni, i giovani si perdono, i poveri soffrono...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"¹³⁴.

Qui il Francescano porta ad un approdo preciso il percorso di analisi e di qualificazione svolto dalla pubblicistica in generale e dalla testualità consiliativa minorita in ordine alla distinzione tra buon governante e tiranno già fortemente concentrata, come si è visto, intorno alla specifica discriminante tra capace gestore delle ricchezze pubbliche e incompetente utilizzatore del denaro e dei beni mobili. Discriminante che era già servita anche come criterio di legittimazione all'esercizio del potere tanto a Gilbert che a Paolino.

E, per rafforzare questa impostazione dell'organizzazione sociale e politica, il *Regiment* definisce "ladri e dissipatori della cosa pubblica" i governanti, i principi ed i prelati che non mettono in campo specifiche politiche di agevolazione per il ceto mercantile¹³⁵.

All'interno di questa architettura sociale il Minorita pone con forza l'esigenza di una costruzione politica basata sul consenso e su un sistema elettivo calibrato, che tuttavia non esclude in alcun

¹³¹ "[...] hec omnia Apostoli et cuncti discipuli eius cum summa diligentia observaverunt [...] Impleverunt ipsi, fortissimi milites, iudices orbis terre, salutare mandatum, illud idem 'predicantes ubique, Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis.' Ardebant in caritate, affluentes ubique pietatis affectu et omnium necessitatibus se impendebant, omni vigilantia curantes ne dicerentur de ipsis: '<Dicunt et non faciunt>' [...] Et alius quidem sic: '<Argentum et aurum non est mihi.>' Et sic omnes in vita et in morte me summis preconiiis extulerunt [...] et 'vendentes possessiones et substantias suas, dividebant omnibus prout cuique opus erat. Erant omnes pariter et habebant omnia communia collaudantes Deum et habentes gratiam ad omnem plebem. Ideo Dominus augebat qui salvi fierent cotidie in idipsum'; *Sacrum Commercium sancti Francisci cum Domina Paupertate*, a c. di S. BRUFANI, Assisi 1990, (= in *Fontes Franciscani*, a c. di E. MENESTÒ e S. BRUFANI, S. Maria degli Angeli, 1995, pp. 1705-1732), pp. 149-150.

¹³² Per la posizione di Tommaso si rinvia allo studio di TODESCHINI, "Ecclesia" e mercato nei linguaggi dottrinali di Tommaso d'Aquino, cit.

¹³³ Crf. *RCP*, cap. XII, pp. 81-82; cap. XXII, pp. 129-30, ma soprattutto l'*incipit* del cap. XXXIII, p.107, in cui afferma che "Tanto és la noblesa de la cosa pública ben regida e tant es lo profit que se'n segueix a tots en general e a cascú en especial".

¹³⁴ *RCP*, cap. XXXIII, pp. 167-169.

¹³⁵ *RCP*, cap. XXXIV, p. 170.

modo la possibilità di consultazione dell'intero corpo politico sulle questioni di grande rilevanza. Anzi essa è individuata come uno dei percorsi istituzionalizzati della decisione politica¹³⁶ con la convocazione di consigli generali nei quali prendano parte i rappresentanti di tutti i lavoratori attraverso i capi di tutti i mestieri e le corporazioni. Accanto a questo strumento Eiximenis prevede, per tutti i membri della “cosa pública”, il diritto di presentare proposte per l'amministrazione ed il governo attraverso la convocazione di consultazioni periodiche¹³⁷.

Su questo punto occorrerà notare che Eiximenis resta innanzitutto esponente della corte aragonese e protagonista consapevole del suo consolidamento. L'intero *Regiment* infatti costruisce e rappresenta l'autonomia e la “democrazia” interna della città come due elementi che non possono venire in conflitto con la struttura istituzionale monarchica articolata secondo quella “democrazia estamental” sviluppata sin dal XIII secolo dai regnanti aragonesi¹³⁸.

Se dunque la *res publica* eiximeniana si pone, sul piano storico e concreto, all'interno della struttura monarchica, in termini di analisi e di storia dei linguaggi politici il *Regiment*, con il suo modello di organizzazione della società, i lemmi che lo qualificano, le tecniche retoriche-argomentative che lo rafforzano, costituisce un formidabile serbatoio di strumenti per lo sviluppo della riflessione e della teoria politica bassomedievale. Un serbatoio dal quale, come hanno già dimostrato alcuni studi, hanno attinto giuristi e teorici politici spagnoli nel corso dei decenni e dei secoli successivi¹³⁹.

Per tornare al merito del disegno politico eiximeniano, andrà anche rilevato che la valorizzazione dell'elemento mercantile comporta un'altrettanto rilevante spinta alla semplificazione dell'organizzazione burocratica, amministrativa, fiscale e giudiziaria della comunità politica. Eiximenis infatti pone con determinazione la necessità di ridurre al minimo la presenza e le competenze dei giuristi, dei procuratori, dei notai e dei titolari della pubblica accusa¹⁴⁰. Per il minorita catalano le professioni della produzione e del profitto sono quelle che debbono strutturare l'organizzazione e l'attività della “cosa pública”.

L'inserimento dei mercanti quale componente fondamentale, se non egemonica¹⁴¹, della *res publica* lacera la tradizionale posizione della trattatistica politica iberica bassomedievale che ammetteva la presenza e la funzione del mercante solo in quanto strumento necessario per la “sufficienza” della *civitas*, negandogli una piena cittadinanza che lo mettesse al pari dei *guerreros*, *magistrados*, *consejeros*, *sacerdotes*. Una posizione ribadita anche decenni dopo il testo eiximeniano da Sánchez de Arévalo nella sua *Suma de política* (1454-1455) e nello *Speculum vitae*

¹³⁶ *RCP*, cap. XVI, p. 102.

¹³⁷ “E sapies per cert que aquesta cosa [il “demanar a tot hom consell”] és sobiranamente profitosa a la cosa pública ço és que, cert temps de l'any, cascun fos request de proposar en cert llocs de la comunitat les millors coses que sabés per profit del comú, car més veen molts que pocs”; *RCP*, cap. XXXVII, p. 178.

¹³⁸ Su tali questioni infatti, occorre tener presente, al di là delle stesse posizioni politiche espresse all'interno del *Regiment* del 1383-84, che Eiximenis sviluppò le proprie valutazioni e convinzioni politico-istituzionali all'interno del dodicesimo libro del *Crestia* (il *Dotzé*, cit.), concluso nel 1392, un libro articolato in otto parti delle quali le ultime quattro (V-VIII), ed una sezione della quarta costituiscono il *Regiment Reyat*, composto su richiesta di Re Martino tra il 1385 ed il 1392; cfr., per le datazioni, P. MARTÍ DE BARCELONA, *Fra Eiximenis, O.M.*, cit., p. 459. Questi dati e la successiva circolazione del *Dotzé* non potranno tuttavia comprimere la rilevanza del testo valenciano, per almeno nove anni unica opera eiximeniana dichiaratamente politica ad essere conosciuta e studiata ed opera che continuò ad essere letta e diffusa autonomamente per tutto il XV secolo ed oltre (ne sono testimonianza le stesse edizioni a stampa della fine del '400, ivi comprese quelle che significativamente affiancano al *Regiment* quel testo straordinario di governo ed etica della pubblica amministrazione che è la *Doctrina compendiosa*).

¹³⁹ Si citeranno qui solamente J. A. MARAVALL, *Franciscanismo, burguesía y mentalidad precapitalista: la obra de Eiximenis*, in *VIII Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, II, *La Corona de Aragón en el siglo XIV*, Valencia 1969, pp. 285-306 che contiene ulteriori indicazioni bibliografiche, ed E. de Hinojosa y Naveros, *Obras*, I, Madrid 1965, p. 165

¹⁴⁰ Cfr. *RCP*, capp. XXVIII-XXXI, pp. 152-164.

¹⁴¹ Oltre ai passaggi citati nel testo si richiamano qui le affermazioni eiximeniane: “Ensenya Déu en ells gran maravelles, car com tota res los faça mal sinó Déu, emperó ells contra tota impugnació comunament suren en alt, per gràcia de Déu especial, sobre tots los altres de la comunitat”, e più avanti, “E creu sens dubte que nostre Senyor Déu los fa misericòrdia especial, en mort e en vida, per lo gran profit que fan a la cosa pública ...”; *RCP*, cap. XXXIII, pp. 168-69.

*humane*¹⁴². Tuttavia il dato più rilevante riguarda la posizione eiximeniana assunta rispetto al limite dell'azione del mercante: per lui l'autosufficienza della città non è la barriera invalicabile dell'etica economica e politica, poiché il mercante ha come compito specifico quello di creare e far circolare la ricchezza che deve abbondare e correre da una mano all'altra per migliorare le condizioni dell'intera comunità¹⁴³.

Decisamente contraria alla posizione eiximeniana è anche quella di Vicente Ferrer, importante esponente domenicano e protagonista coevo della vita politica ed ecclesiastica catalano-aragonese. Nei suoi sermoni l'opposizione contro qualsiasi forma di negoziazione sulle derrate alimentari e sui prodotti lanieri (ammessa e analizzata invece da Eiximenis) si salda con la recisa statuizione che non bisogna attivarsi in nessun modo per moltiplicare la ricchezza, ma che essa va perseguita solamente per il sostentamento della casa¹⁴⁴.

A fronte di queste posizioni, e segno di quali siano stati i più immediati interlocutori della proposta delineata nel *Regiment*, vanno registrate le riflessioni e le proposte elaborate dai giuristi che operavano alla corte dei Trastámara nel XV secolo. Come ha rilevato Vicens¹⁴⁵, Callis, Mieres, Belluga, Marquilles, giuristi impegnati a rinnovare i fondamenti della concezione del potere catalano-aragonese, inserirono il ceto mercantile non solo come componente della *res publica*, ma li considerarono a tutti gli effetti soggetti determinanti delle dinamiche pubbliche e politiche.

Se guardiamo più in generale all'impianto ideologico della perfetta *res publica* eiximeniana si noterà la totale assenza di qualsiasi riferimento all'origine negativa del potere e del dominio che caratterizzò ancora, tra Due e Trecento, molta pubblicistica politica ed in particolare quella inclusa negli *specula principum*.

Si potrebbe dire che in questo testo l'*amor dominandi* che macchiava indelebilmente qualsiasi organizzazione politica secondo i testi del Bellovacense assume qui una sua valenza assolutamente positiva, purché naturalmente la passione per il governo sia declinata secondo i criteri definiti dal Minorita.

Segno del ribaltamento operato rispetto alla linea tradizionale su questo punto è il passaggio del *Regiment* che definisce questo specifico modello di organizzazione politica ed economica della cosa pubblica come figura e simbolo della cosa pubblica finale: "La cosa pubblica governata da questi... principi è cosa salda in sé stessa, stabile e tutta divina; è figura della cosa pubblica finale, cioè della santa città del Paradiso, cosa pubblica per eccellenza e nostra città finale e gloriosa"¹⁴⁶. E a questo passaggio Eiximenis affianca la statuizione che "il potere è (in sé) cosa santa"¹⁴⁷.

La profondità ed il valore di questo ribaltamento si può cogliere se, ad esempio, si mette a confronto la posizione del frate catalano con i *Sermones* di un attentissimo Mendicante analista della società urbana e dei suoi comportamenti sociali e politici quale fu il Predicatore Giordano da

¹⁴² ID., *Speculum vitae humanae*, I, IX; ID., *Suma de politica*, a c. di M. PENNA, B.A.E., p. 264, citati da MARAVALL, *Franciscanismo, burguesía y mentalidad precapitalista*, cit.

¹⁴³ RCP, cap. XXXIII, p. 168. In questa direzione si legga anche questo passo "en favor de la mercaderia los sien fets privilegis e gràcies especials e honors majors que a les altres gentes, e jamés non sien rebutjats ne empatxats d'on que vinguen, si es vol de terra de enemics, si es vol de amics", RCP, XXXIV, pp 169-170.

¹⁴⁴ V. FERRER, *Sermons*, a c. di SANCHIS SIVERA, I, Barcelona 1932, pp. 25, 71, 121, 177. Sul significato dei commerci nella vita delle città, e sulla "perturbatio" inevitabile che essa reca alla socialità cittadina nella riflessione di TOMMASO D'AQUINO v. il suo *De regimine principum*, Casale Monferrato, 1971², II,3, pp. 22-23. In questi passi Tommaso sostenendo che la città autosufficiente, che non ha bisogno di mercanti, è più felice e che il modello economico di comportamento dei mercanti è quanto mai pericoloso se si diffonde all'intera *civitas*, afferma che "oportet quod perfecta civitas moderate mercatoribus utatur". Non andrà tuttavia dimenticato che lo stesso Tommaso, nel *Quodlibet* X, 6, 1, ritiene del tutto legittimo sul piano morale riconoscere ed onorare l'alto ruolo sociale di chi possiede la ricchezza. Per un'analisi dettagliata di questi passaggi v. TODESCHINI, "Ecclesia" e mercato nei linguaggi dottrinali di Tommaso d'Aquino, cit., pp. 592-593 e pp. 598-599.

¹⁴⁵ ID., *Els Trastàmars*, Barcelona 1956.

¹⁴⁶ "Segueix-se, doncs, que la cosa pública governada per aquestes cinc vies ... és cosa en si ferma, e estable e tota divinal, e figura de la cosa pública final, ço és de la sagrada ciutat de paradís, que és la principal cosa pública, com sia la ciutat nostra final e gloriosa"; RCP, cap. XVIII, p. 107.

¹⁴⁷ RCP, cap. XXVII, p. 150.

Pisa (ca. 1260-1310)¹⁴⁸. Nelle sue omelie, infatti, tese a ridefinire e a qualificare modelli accettabili di comportamenti etici e pubblici nelle quali un posto relevantissimo è occupato dai discorsi intorno al corretto uso della ricchezza monetata da parte dei mercanti e degli altri professionisti della città, la *civitas terrena* resta sotto il segno assoluto dell'imperfezione, ed il rapporto con la *civitas Dei* continua ad essere rappresentato in termini oppositivi.

Nell'ambito di questa riqualificazione positiva dell'esercizio del dominio *Eiximenis* inserisce un ulteriore elemento che serve a sacralizzare, in una precisa direzione, l'organizzazione politica della *res publica*. All'interno del capitolo che definisce i criteri con cui distinguere il buon mercante dalle altre figure professionali che maneggiano il denaro in modo scorretto il Minorita perviene ad una nuova definizione della lealtà e dell'etica pubblica poste a fondamento di ogni comportamento dei *cives* rispetto alla *res publica*. L'amore per la cosa pubblica viene proposto e prescritto secondo una particolare esegesi del passo paolino contenuto al capitolo 2, 21 della lettera ai Filippesi "omnes quae sua sunt quaerunt non quae Iesu Christi". Per *Eiximenis* tutti quelli che amano il bene proprio e non quello di Gesù Cristo perdono la lealtà verso la *cosa pubblica*. La gravità di questo comportamento antipolitico, che determina peraltro il bando dalla città, è data dal fatto che il bene di Gesù Cristo è, letteralmente, il bene di questa specifica *cosa pubblica*¹⁴⁹.

È utile soffermarsi su questo passo di Paolo e sulla peculiare esegesi etico-politica proposta dal francescano catalano per metterlo a confronto con un altro passaggio paolino (I Cor. 13, 5) utilizzato da un autore domenicano all'interno di un importante trattato di "teologia politica comunale". Mi riferisco al *De bono communi* di Remigio de' Girolami, scritto tra il 1303 ed il 1304¹⁵⁰. Nel testo del Predicatore fiorentino il versetto della lettera ai Corinti "caritas non quaerit que sua sunt", seguito da una citazione di Agostino (*Regula ad servos Dei*, 8) e da una di Boezio (*De consolatione philosophiae III, prosa X*)¹⁵¹ serve a rafforzare uno degli assunti portanti dell'intera opera cioè la assoluta preminenza, ovvero la coincidenza, tra bene comune e bene del singolo cittadino, secondo la già classica tradizione tomistico-aristotelica che tuttavia, come ha ben dimostrato Maria Consiglia De Matteis, convive con una solidissima impostazione etico-politica di matrice agostiniana. Impostazione che trova uno dei suoi riscontri più evidenti proprio nella concezione condivisa ed esaltata da Remigio della *communitas* politica come comunità basata sulla *caritas*.

¹⁴⁸ Il rimando d'obbligo è all'interessantissimo e approfondito lavoro di scavo anche nel lessico del domenicano contenuto nella monografia di C. IANNELLA, *Giordano da Pisa. Etica urbana e forme della società*, Pisa 1999.

¹⁴⁹ "E llavors lleixen Déu e són d'aquells que diu sant Pau: *Omnes quae sua sunt quaerunt non quae Iesu Christi*; e vol dir que tots aquestes aitals amen llavors lo bé proprii e no lo bé de Jesucrist, qui és amor de la cosa pública, e perden així mateix fealtat, la qual és un dels principals fonaments de la cosa pública, així com damunt havem dit"; *RCP*, cap. XXXVI, pp. 173-176, qui p. 174. Questa peculiare esegesi testamentaria che assorbe completamente in una dimensione politica, specifica e attentamente precisata, i passi scritturistici è utilizzata anche per Deut. XXV, 2 e Mt. V, 10 in *RCP*, cap. XII, pp. 84-85: "Car diu la llei divinal (*Deuteronomii*, XXV cap.): *Per quae peccasti, per eaque torqueris*; ço es per allò seràs punit per que has a Déu ofès e pecat. E per lo contrari, sàpies que aquells qui zelen per la justícia de la cosa pública e sofren tribulació, que Déu en aquesta vida e en l'altra los fa especials honors, gràcies e privilegis. E per tal, dix lo Salvador (Matthaei, V cap.): *Beati...*"; così per il passo di Ecli. VI, 14, ivi, cap. XIII, p. 88.

¹⁵⁰ Su quest'opera e sul suo autore restano insostituibili gli studi e le edizioni di M. C. DE MATTEIS, *Il De Bono Communi di Remigio de' Girolami (+1319)*, in *Annali dell'Università di Lecce, Facoltà di Lettere e Filosofia e di Magistero*, III (1965-66 e 1966-67), Lecce 1968, pp. 13-86, che contiene anche l'edizione del trattato; ID., *La "teologia politica comunale" di Remigio de' Girolami*, Bologna 1977, che contiene, oltre all'edizione rivista del *De bono communi*, quelle del *De bono pacis* e di alcuni sermoni dedicati alla pace; e di O. CAPITANI, *Il De peccato usure di Remigio de' Girolami*, in *Studi Medievali*, 3ª ser., VI (1965), pp. 537-661; ID., *L'incompiuto "Tractatus de iustitia" di fra' Remigio de' Girolami*, in *BISIME*, LXXII (1961), pp. 91-134; ID., "Questi resurgeranno dal sepolcro col pugno chiuso ...", in *BISIME*, LXXVII (1965), pp. 257-262.

¹⁵¹ "Item Cor. XIII dicitur: 'Caritas non querit que sua sunt'. Quod quidem beatus Augustinus exponens in *Regula* dicit sic: 'Esse intelligendum quia caritas communia propriis anteponit' subdens unde: 'quante magis communia quam propria vestra curaveritis, tanto magis vos proficere noveritis'. Item Boethius dicit: 'Omne bonum in commune deductum pulchrius elucescit' et de hiis ad presens sufficiat." Qualche riga più sotto Remigio cita Aristotele (*Etica* I 1094b) per affermare che "est idem bonum uni et civitatis" e che il "bonum civitatis" è "magis quam bonum unius civis"; cfr. R. DE' GIROLAMI, *De bono communi*, f. 97ra e rb, in DE MATTEIS, *La "teologia politica comunale"*, cit., pp. 3-4. Remigio ribadisce il senso del passaggio del *De bono communi* nel suo *De bono pacis*: "'Caritas non querit que sua sunt' quod hoc sit est intelligendum, quia caritas communia propriis anteponit" (f. 106v) in DE MATTEIS, *La "teologia politica comunale"*, cit., pp. 56-57.

Ciò che segna una differenza tra i passaggi dei due Mendicanti, pur così vicini e direttamente impegnati nella costruzione di modelli etico-politici cittadini¹⁵², consiste nella saldatura diretta operata dal frate catalano tra il versetto paolino e la codificazione di una precisa logica etico-politica che si traduce immediatamente in una dimensione normativa (il bando dalla città). Intendo dire che nel testo eiximeniano, che risente certamente del ruolo specifico che il frate sta svolgendo per la città di Valencia, la comunità politica ci viene “immediatamente” proposta come una comunità che ha bisogno di un fortissimo sentimento di appartenenza civile il quale non può affermarsi solamente con lo sviluppo di una coscienza comune tra i cittadini (obiettivo fondamentale dello stesso *Regiment*) ma ha bisogno di utilizzare anche la logica dell’esclusione, applicabile a tutti coloro che non condividono quello specifico modello di organizzazione politica ed economica della *ciutat*. E per questo Eiximenis dedica una parte non irrilevante del suo *Regiment* a definire attentamente comportamenti soggettivi e collettivi accettabili e, viceversa, non compatibili con la “sua” comunità civile¹⁵³.

Una lettura di queste sezioni del suo testo ci mostra come egli, per definire il pieno diritto di appartenenza alla comunità politica valenciana, abbia adottato un doppio parametro: quello della fedeltà (con lealtà, come suo equivalente semantico) e quello dell’utilità. Ed è sulla base di questo parametro che Eiximenis costruisce ciò che si potrebbe definire il progetto di inclusione (ma anche di esclusione) nella società e nella politica degli uomini e delle donne che vivono a Valencia¹⁵⁴.

Se confrontiamo su questo punto i testi etico-politici di Remigio (il *De Bono communi*, il *De bono pacis*, i suoi “Sermoni sulla pace”) che, a diverso grado, condividono con l’autore francescano una medesima impostazione etico-civile che delinea il *cives* perfetto come un campione della dedizione alla propria città ed al suo bene comune¹⁵⁵, si vedrà come il testo eiximeniano abbia conquistato un ulteriore livello di chiarezza teorica e pragmatica e costituisca un significativo punto di sviluppo raggiunto proprio intorno alla *caritas* come lemma fondamentale nella definizione dell’organizzazione politica della *res publica*.

¹⁵² Ad esempio la sintetica definizione di un modello largitivo e distributivo delle ricchezze all’interno del comune, seppur privo di qualsiasi riferimento ai passaggi neotestamentari utilizzati da Eiximenis, e più in generale dalla testualità politica francescana due-trecentesca, si può leggere nel *De bono communi*, f. 103 rb in DE MATTEIS, La “teologia politica comunale”, cit., pp. 35. La forte matrice agostiniana attestata nel testo eiximeniano, oltre che in quello del Predicatore, si può cogliere in numerosi passaggi. Si segnalano qui solo alcuni: *RCP*, capitoli II, VIII, XII, rispettivamente alle pp. 44, 68, 84. Per l’identità di *exempla* e passi scritturistici volti in chiave agostiniana comuni ai due autori si indicano in particolare gli interi due capitoli XIX e XX, *RCP*, pp. 111-124.

¹⁵³ La programmaticità di questa opzione eiximeniana si coglie in modo evidente sin dalla Lettera dedicatoria ai Giurati di Valencia nella quale si richiama l’attenzione dei lettori tanto sulla necessità di governare e controllare la componente degli *infideles* musulmani, ancora presenti nella città e nel regno - considerati letteralmente un rischio per la cosa pubblica -, quanto sulla necessità di controllare una gamma di comportamenti illeciti, cioè non leali e non fedeli verso la cosa pubblica, messi in atto sul piano etico-politico ed economico dai cristiani. V. in particolare *RCP*, pp. 16, 18-19 (ai punti 6-8, 10 e 12), pp. 20-21 (punto 16). Per la precisa categorizzazione e definizione dei soggetti cristiani che non adottano comportamenti etico politici ed economici leali verso la cosa pubblica si v. in particolare i capp. XXI-XXVI e XXXV-XXXVI, rispettivamente *RCP*, pp. 124-48 e pp. 171-176. Per l’impiego dei lessemi fedeltà-lealtà in questa direzione si vedano anche i capp. XIII, XIV e XV, *RCP*, pp. 86-99. La logica dell’esclusione, oltre che nella previsione di una normativa che stabilisce il bando dalla città è evidente nella proposta di realizzare un vero e proprio “ghetto” al di fuori della città per i soggetti che non intendono lavorare per la comunità, cfr. *RCP*, cap. XXII, p. 131; cfr. inoltre ivi, cap. XXXI, p. 164, cap. XXXVII, p. 177 e il passaggio che ribadisce la condanna di coloro che non hanno saputo utilizzare le ricchezze per il profitto della comunità: “quan així han amada la carn e avorit Déu e lo bé comun ... troben-se en la mort enganats, pobres e nuus, ... en aital disposició que no els ajuden los mèrits de nenguna comunitat, ço es, ne del cel ne de la terra ne encara de Jesucrist ... com tu sies membre tallat del seu cos místic, que és la comunitat dels feels crestians” ivi, cap. XXXVIII, pp 181-182.

¹⁵⁴ Nel lessico eiximeniano, che non è certamente l’idioletto dell’autore, lealtà-fedeltà e utilità sono i due lessemi che, qualificando il corretto comportamento di tutti i cittadini, trovano nella nozione di “profitto ai danni della comunità” il preciso sintagma oppositivo e negativo.

¹⁵⁵ Si indicano qui solo gli estremi di alcuni esempi particolarmente significativi in cui la concezione agostiniana di *caritas* si salda con l’identificazione, proposta da Remigio, tra *civis* e *bonum commune*: R. DE’ GIROLAMI, *De bono communi*, f. 99 ra, ff. 102 vb e f. 103 ra, f. 103 va, f. 104 va; ID., *Sermo I*, f. 385 ra, in DE MATTEIS, La “teologia politica comunale”, cit., rispettivamente, p. 13, p. 33, p. 36, p. 44 e, ivi, “I sermoni sulla pace”, p. 76.

Per le nozioni di “amore per la comunità” e per la dedizione assoluta che le si deve in Eiximenis cfr. *RCP*, cap. XX, pp. 121-22, e cap. XXXVIII, p. 181.

Nelle opere del Predicatore, infatti, l'obiettivo eminentemente politico del ristabilimento della pace, spesso equivalente semantico di *bonum commune* e di "cosa pubblica", ammette certamente il ricorso a provvedimenti coercitivi per il *cives* o la fazione che non consentono a quel disegno politico¹⁵⁶, ma questa opzione, che costituisce peraltro un elemento marginale nell'economia di quei testi, non è mai sostenuta dalla citazione paolina e non si apre ad alcun discorso che specifichi e definisca una tassonomia dei comportamenti antipolitici ed antieconomici¹⁵⁷.

La peculiare funzionalizzazione della lettera ai Filippesi nel *Regiment* segnala dunque un rilevante momento di maturazione all'interno di una testualità etico-politica mendicante che continua a mantenere tra i suoi punti di riferimento la concezione politica, e la verbalizzazione che le dà forma, impostata dal vescovo di Ippona, in particolare attorno alla parola-chiave *caritas*¹⁵⁸. Se collochiamo l'esegesi eiximeniana dell'epistola paolina nel complesso testuale-argomentativo del suo *Regiment* potremmo infatti verificare come il pensiero, ma soprattutto il lessico politico agostiniano nella sue curvature semantiche e rifunzionalizzazioni francescane contenga ancora, ad oltre un secolo dalla diffusione della *Politica* aristotelica, notevoli potenzialità di sviluppo ampiamente utilizzate per la definizione di nuove realtà politiche che, tra Tre e Quattrocento, concepiscono e sperimentano diversi percorsi istituzionali e codificano sempre più puntualmente pratiche politiche, economiche e sociali¹⁵⁹.

¹⁵⁶ "Pax enim civitatis est, ut dicit Augustinus libro XIX *De civ. Dei*, 'imperandi ordinata atque obediendi concordia civium' [XIX, 13]. Sed appropriatio possessionum est ex iure positivo, quia secundum ius naturale communis est possessio omnium ... Ergo propter bonum pacis potest fieri licite ablatio possessionum contra voluntatem possessorum", R. DE' GIROLAMI, *De bono pacis*, f. 107 va e vb, in DE MATTEIS, La "*teologia politica comunale*", cit. pp. 62-63, v. anche ivi, f. 108 vb, p. 69 e, nel *Sermo VIII*, f. 360 va, pp. 88-89.

¹⁵⁷ Un esempio analogo potrebbe farsi tra la valenza esclusivamente politica e dominativa cui, come si è visto sopra, Eiximenis piega la redenzione di Cristo ed il passaggio di Remigio che rievoca, pur in un contesto etico-politico, la scelta salvifica di Gesù. Ribadendo infatti la centralità della *caritas* come *virtus* politica e civile fondamentale, indispensabile anche retoricamente a definire la perfetta e totale dedizione richiesta al *cives*, Remigio cita un passo della lettera agli Ebrei (13,12) e conclude il suo argomentare, senza alcuno sviluppo.: "Et ipse Christus dicit de se Mt. XX: "Filius hominis non venit ministrari, sed ministrare et dare animam sua redemptionem pro multis" [Mt.20,28]", R. DE GIROLAMI, *De bono communi*, f. 99 rb, in DE MATTEIS, La "*teologia politica comunale*", cit., pp. 12-13; analogamente cfr. ancora, ivi, l'esegesi di I Cor. 10, 33 ("non querens quod mihi utile est, sed quod multis ut salvi fiant"). In questa direzione occorre anche segnalare come in questo gruppo di testi del Predicatore, che pure fu attento osservatore e analista di fenomeni economici quali quello del credito (cfr. il suo *De peccato usure*, cit.) non vi sia alcuna riflessione sulla funzione civile e politica del *mercator* come membro di una comunità politica.

¹⁵⁸ Si legga ora quale sia la specifica esegesi eiximeniana all'identico passaggio paolino richiamato da Remigio de' Girolami: "... car diu san Pau (*Prima ad Corinthos*, XIII) *Caritas non quaerit quae sua sunt*; e vol dir que hom que haja caritat no atén al bé propri e personal, temporal, mas atén al bé de la sua ànima, la qual està majorment en amor de la comunitat amada per amor de Déu.", *RCP*, cap. XXXVII, p. 181.

¹⁵⁹ Anche i contenuti delle riflessioni e delle proposte eiximeniane invitano ad una profonda ridiscussione di un assioma storiografico che individua, di volta in volta, nell'agostinismo politico (per questo sintagma lo studio di riferimento resta H. X. ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique*, Paris 1952², rist. 1972) l'elemento oppositivo, residuale, conservatore rispetto all'aristotelismo declinato da Tommaso; aristotelismo che rappresenterebbe, accanto al contributo dei giuristi, l'unico potente fattore di "modernizzazione" della riflessione e della teoria politica nel Bassomedioevo. Si tratta di una assioma, che oltre a non distinguere tra utilizzo di un linguaggio e adesione ad una dottrina (sia essa "aristotelico-tomistica" o "agostiniana"), è ancora molto radicato a livello di analisi storiografiche sia dell'età medievale che moderna, e contiene in sé, molto spesso, tanto una concezione dell'indagine storica sul medioevo come ricerca del precorrimiento quanto la convinzione che l'età moderna, dotata di asseriti caratteri distintivi da quella che la precede, costituisca una sorta di sbocco inevitabile o di approdo per i più avveduti, consapevoli, quindi migliori pensatori dell'Età di mezzo. In questo quadro può essere esemplificativo - anche se per una questione specifica, ma rilevante per gli studi di storia e teoria politica - il confronto tra l'utilizzo eiximeniano della tradizione linguistica dell'agostinismo politico, la sua idea di cittadinanza, come progetto di inclusione e di appartenenza, ed il modo con il quale un saggio interessante di Domenico Taranto affronta la storia del concetto di cittadinanza utilizzando anche il sintagma di Arquillière per analizzare il periodo tardoantico e medievale, v. D. TARANTO, *Cittadinanza tra partecipazione ed inclusione*, in *Filosofia politica* XIV (2000), pp. 19-33, in particolare pp. 28-31. Si muovono in una prospettiva del tutto diversa due recenti studi che contestano radicalmente la stessa categoria concettuale di "agostinismo politico", negando da un lato la possibilità di considerare Agostino come un pensatore politico (Q. P. TAYLOR, *St. Augustine and Political Thought. A Revisionist View*, in *Augustiniana* 48 (1998), pp. 287-303), dall'altro impegnandosi in una ricerca della purezza del "messaggio politico" di Agostino nel Medioevo (A. UNA JUÁREZ, *¿Agustinismo político? Sobre el "retorno" de san Agustín en el siglo XIV*, in *Ciudad de Dios* 211 (1998), pp. 367-399). Entrambi gli studi prescindono da qualsiasi considerazione sul valore dell'agostinismo politico come matrice di una delle più importanti tradizioni linguistiche per la riflessione e la teoria politica nel Medioevo.

Se il *Regiment* pone al centro dell'*idoneitas* dominativa e della perfetta comunità politica il valore e la pratica della messa a frutto del denaro, che deve circolare il più possibile per il profitto della *res publica*, non si potrà sottovalutare come la necessità di un'opportuna redistribuzione di quel profitto sia inscindibilmente connessa al governo delle elemosine pubbliche e private, alla loro attenta qualificazione.

Un'esigenza politica che trova un forte ancoraggio sul piano retorico-argomentativo proprio in quella definizione del bene pubblico come bene di Gesù Cristo.

Qui Eiximenis non esita a proporre i francescani, "o i predicatori", come i soggetti più idonei alla gestione delle quote di profitto che debbono essere destinate ai soggetti meno abbienti della comunità.

In questo quadro egli condanna innanzitutto come un grave errore qualsiasi forma di redistribuzione che destini il denaro pubblico o privato al singolo cittadino. Questa modalità di messa in circolazione del denaro non è solo ingiusta e priva di qualsiasi criterio ("bestial e indiscreta"), ma viene definita un onere per la comunità⁶⁰.

Una gestione qualificata e capace di rispondere in modo adeguato alle esigenze della comunità è possibile solo se quelle quote di profitto verranno consegnate "ai collegi, alle comunità ed ai conventi poveri di religiosi e di chi si è consacrato a Dio. "Se poi vuoi fare elemosine ai frati minori od ai predicatori fai in modo", afferma Eiximenis, "che il loro convento ne abbia in misura maggiore rispetto agli altri di quattro o cinque volte"⁶¹. È solo in questo modo, ribadisce il Minorita, che si realizza un utile reimpiego delle ricchezze destinate ai non abbienti della *res publica*⁶².

A questo proposito, ed in modo molto puntuale, il *Regiment*, nell'ambito di una fortissima connotazione comunitaria, sottolinea che non può essere destinatario di questo denaro chi all'interno della "cosa pública" rifiuta di prestare il proprio lavoro, specificando che deve essere bandito dalla comunità non solo chi, avendo le capacità intellettuali o fisiche, neghi il proprio contributo alla prosperità della *res publica*, ma anche tutti gli invalidi fisici che scelgono di non lavorare pur potendo essere impiegati secondo le loro possibilità⁶³.

Inutilità e onerosità per la comunità sono i parametri con cui Eiximenis giudica l'opportunità o meno di aiutare i non abbienti, specificando che solo coloro che "sanno essere poveri" hanno effettivo diritto alla sovvenzione comunitaria.

In questo testo dunque il *pauper Christi* si propone non solo come soggetto competente a gestire il denaro pubblico, ma come garante del buon uso della ricchezza pubblica e, per questa via, elemento indispensabile del governo della *res publica*, della sua stabilità e della realizzazione dei suoi fini.

Questo specifico percorso di autopromozione nel dominio della politica e dell'esercizio del potere comporta per la *religio* della *paupertas* volontaria una funzione ulteriore: quella della

Credo in sostanza che i risultati che emergono da questo studio sulla testualità consiliativa minorita, ed in particolare sul *Regiment* eiximeniano, dimostrino la fecondità dell'approccio con cui Black, ma anche Skinner, ci hanno invitato a considerare i testi della riflessione politica medievale attraverso l'individuazione dei linguaggi utilizzati per costruirli e delle intersezioni tra le diverse tradizioni linguistiche che li strutturano (cfr. BLACK, *Political Languages in later Medieval Europe*, cit.; SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, prefazione, cit.). Un approccio, come richiamato sopra nel testo, potenziato dal contributo di riflessione e dagli apporti anche metodologici di Giacomo Todeschini e Roberto Lambertini (v. in particolare G. TODESCHINI, *I vocabolari dell'analisi economica fra Alto e Basso Medioevo: dai lessici della disciplina monastica ai lessici antiusura*, cit.; ID., *Ordini mendicanti e linguaggio etico-politico*, cit.; ID., *Gli spirituali e il regno di Sicilia agli inizi del Trecento*, cit. e LAMBERTINI, *La diffusione della Politica e la definizione di un linguaggio politico aristotelico*, cit.) che ritroviamo condiviso nella premessa ad un recente volume di tipo manualistico: MT. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, *Il pensiero politico medievale*, Roma-Bari 2000, pp. V-XIV, in particolare pp. X-XIV.

⁶⁰ *RCP*, cap. XVIII, pp. 107-111, qui p. 109.

⁶¹ *RCP*, cap. XVIII, p. 110.

⁶² "E si a algun frare menor o prei cador vols dar o assignar alguna almoina, fes que lo col.legi del seu estament n'haja més quatre o cinc vegades, car així se ha a mantenir la comunitat. E fer lo contrari és contra tot bona ordinació, e destruir llurs coses públiques, la qual cosa és gran pecat", *RCP*, cap. XVIII, p. 110.

⁶³ *RCP*, capp. XXI-XXII, pp. 124-132.

certificazione dell'idoneità, sotto il profilo della sua legittimazione, per l'istituzione politica presso la quale i Minori "prestano il loro servizio".

Se consideriamo nel loro complesso le opere che sono state analizzate la testualità politica consiliativa francescana si presenta allora come un indicatore concreto della capacità dell'Ordine dei Minori di riflettere sul potere e sull'organizzazione della società coeva.

I testi che abbiamo esaminato più da vicino, così come quelli di Fidenzio da Padova o di Antonio da Vercelli, non si configurano come testi di morale o di morale politica, né possono essere confinati nell'ambito sidereo dell'utopismo politico.

Essi ci mostrano, a diverso grado di precisione e di finezza teorica ed erudita, lo sforzo fortemente consapevole compiuto dai Minori di annettere, risemantizzare e, per questa via, codificare ed istituzionalizzare in positivo o in negativo comportamenti politici, ed economici, sino a quel momento ai margini della dicibilità cristiana.

Con questa testualità i francescani dimostrano inoltre di saper rielaborare e riplasmare lessici e concetti, via via sviluppati e fermentati nel corso di tutti i secoli precedenti del medioevo, in funzione delle nuove realtà sovrane.

Essa costituisce quindi un laboratorio testuale per la messa in forma di discorsi pubblici volti a definire nuovi disciplinamenti e nuove fedeltà di ordine sociale e politico che debbono poter realizzarsi, con il contributo degli stessi *pauperes Christi*, per consentire l'affermazione ed il rafforzamento di quelle nuove istituzioni che assumono sempre di più i connotati dell'egemonia politica, civile e religiosa sulle società che intendono governare¹⁶⁴.

Tuttavia non potremo concludere queste riflessioni senza sottolineare che le opere consiliative del francescanesimo due-trecentesco, ben prima della straordinaria stagione politica dell'Osservanza, testimoniano in modo diretto ed inequivoco che il rapporto tra Minori e poteri civili non può essere letto sotto il segno della "strumentalizzazione" dei *viri evangelici* da parte di questi ultimi poiché con quei testi essi dimostrano, con straordinaria duttilità e sensibilità politica, di essere artefici e promotori di una gamma molto ampia di discorsi sul potere e sulla sua legittimazione all'interno dei quali l'identità pauperistica e l'appartenenza all'ordine di Francesco non vengono dismessi o "diluiti", ma proficuamente utilizzati e valorizzati¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Con questo non si vuole in alcun modo negare la pervasività normativa nei confronti della società e degli individui realizzata all'interno delle esperienze comunali e, di conseguenza, il ruolo esercitato anche in quella direzione dai Minori "pacificatori", riformatori e custodi di statuti. Sulla pervasività della legislazione comunale ed un suo raffronto con quella degli organismi istituzionali universalistici, o monarchici "protostatuali" o "nazionali" (per utilizzare categorie giuridico-storiografiche sicuramente inadeguate), si rimanda alle interessanti considerazioni di M. ASCHERI, *Città-Stato e Comuni: qualche problema storiografico*, in *Le Carte e la Storia. Rivista di storia delle istituzioni*, V (1999), pp. 16-25, in particolare pp. 18-25.

¹⁶⁵ Su queste ultime osservazioni, ma più in generale rispetto all'intero lavoro presentato qui, si confronteranno utilmente due studi di MERLO, *Francescanesimo e signorie nell'Italia centro-settentrionale*, cit.; ID, *Ordini mendicanti e potere: L'Osservanza Minoritica Cismontana*, in *Vite di eretici e storie di frati* a c. di M. BENEDETTI, G.G. MERLO, A. PIAZZA, Milano 1998, pp. 267-301; v. inoltre le sue riflessioni su "francescanesimo e potere" in G. G. MERLO, *La storiografia francescana dal dopoguerra ad oggi*, pp. 3-32, specificamente pp. 25-31, in *Gli studi francescani dal dopoguerra ad oggi*, a c. di F. SANTI, Spoleto 1993 (Atti del convegno di studio, Firenze 5-7 novembre 1990), e le sue recenti conclusioni al XXVIII Convegno internazionale di Assisi, *Alle frontiere della cristianità. I frati mendicanti e l'evangelizzazione tra '200 e '300*, cit., in particolare pp. 284-288.

All'interpretazione dell'impegno politico del francescanesimo come diluizione o dismissione dei valori originari dell'esperienza del Fondatore e del primo minoritismo, intesi come l'elaborazione di una "controcultura antiurbana" sembra aderire - sulla scorta delle osservazioni P.L. NYHUS, *The Franciscan Observant Reform in Germany*, in *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenwesen*, a c. di K. ELM, Berlin 1989, pp. 206-207 e richiamando anche MERLO, *Francescanesimo e signorie nell'Italia centro-settentrionale*, cit., p. 112-CHITTOLINI nella sua *Introduzione a Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, cit., pp. 24-25.