

El valor de Crist. L'autocomprensió della comunitat política in Francesc Eiximenis

Paolo Evangelisti

Archivio Storico della Camera dei Deputati - Roma
evangelisti_p@camera.it

Resum

Els conceptes de *res publica* i monarquia d'Eiximenis són de gran interès per conèixer la matriu medieval del pensament polític. L'autor analitza de quina manera «la doctrina dada per Jesucrist» defineix en clau pactista la relació entre *cives* i monarquia i estableix alhora una fidelització entre el rei i el ciutadà. Eiximenis construeix una sèrie de símbols identitaris, els quals, a partir del valor polític de Crist, esdevenen un element essencial del lligam entre els *cives-fideles* i la *res publica*. El model del Crist de la passió i de la creu esdevé el paradigma que justifica la legitimitat del mercat i de la pràctica financera en les comunitats cristianes.

Paraules clau: identitat, comunitat, fe, credibilitat, cristologia política.

Abstract. *The value of Christ. The self understanding of the political community in Francesc Eiximenis*

Eiximenis's concepts of *res publica* and monarchy are of great interest for knowing the medieval matrix of political thinking. The author analyses the way in which «the doctrine given by Jesus Christ» defines with spirit of agreement the relation between *cives* and monarchy and at the same time establishes a certain faithfulness between the king and the citizen. Eiximenis constructs a series of identity symbols, which, by means of Christ's political value, become an essential feature of the link between *cives-fideles* and the *res publica*. Christ's model of passion and cross becomes the paradigm that justifies the legitimacy of the market and the financial practice in the Christian communities.

Key words: identity, community, faith, credibility, political Christology.

Sumari

- | | |
|--|---|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. Autocomprensione e identità delle comunità politiche. Una premessa 2. L'autocomprensione della comunità politica cristiana in Eiximenis, francescano e consigliere politico 3. Costruire identità e fiducia. Cristo crocifisso e la carità di Cristo, una rideclinazione dell'immagine politica del Figlio di Dio | <ol style="list-style-type: none"> 4. Il valore di Cristo come valore per la politica, una ridefinizione della metafora della <i>res publica</i> come corpo mistico di Cristo 5. Bibliografia |
|--|---|

1. Autocomprensione e identità delle comunità politiche. Una premessa

Gli ultimi anni registrano una intensificazione degli studi e della produzione pubblicistica intorno ad un concetto centrale dell'autocomprensione della modernità delle civiltà e degli ordinamenti contemporanei.

La rilevanza pubblica della religione e la messa alla prova della teoria della secolarizzazione all'interno delle civiltà occidentali sono i due elementi che sostanziano e rappresentano questo concetto.

Filosofi, studiosi di sociologia delle religioni, storici contemporaneisti, filosofi del diritto e della politica affrontano queste tematiche da prospettive alquanto diversificate e tuttavia, seguendo le progressive messe a fuoco di Jürgen Habermas¹, si potrebbe oggettivare il nucleo essenziale di questo confronto come necessità di una riflessione capace di comprendere le dinamiche con cui le principali civiltà, religiosamente plasmate, nel loro confrontarsi con la medesima infrastruttura, sviluppano versioni diverse della modernità e molte visioni della modernità stessa.

Esula dalle pagine che seguono l'elaborazione di un contributo circa i possibili percorsi di affermazione di una etica politica condivisa che potrebbe fondarsi su un progressivo sviluppo della comprensione e dell'autocomprensione delle mentalità e delle comunità che sono, o si sentono, legittimate da principi ed idealità religiose, secolari o post-secolari.

Ma la riflessione su questi aspetti centrali della costruzione di un'etica politica, di una possibile «giustizia fra le nazioni», o quantomeno di una nuova e più partecipata declinazione del diritto internazionale può crescere, in termini di autoconsapevolezza delle radici storiche che la alimentano e la possono strutturare, attraverso una conoscenza dei linguaggi e dei codici interpretativi che, prima e sul confine della modernità, si sono venuti plasmando negli ambienti culturali e geo-politici più dinamici dell'Europa tardomedievale.

1. Cfr. da ultimo HABERMAS, *The Resurgence of Religion - a Challenge for a Secular Self-understanding of Modernity?*, Roma, 13 settembre 2007 e il convegno dedicato a questi temi presso il Centro di studi americani, Roma, 13-15 settembre 2007. A titolo puramente indicativo indico alcuni tra gli studi più importanti relativi al nuovo protagonismo, su scala globale, delle religioni: KEPPEL (1990); GRAF (2004); PACE (2004).

Per restare nel quadrante europeo si può certamente affermare che ogni civiltà secolarizzata o post-secolarizzata definisce la propria identità attraverso il confronto serrato e sempre liberamente aperto con il proprio passato, con le proprie matrici anche religiose che l'hanno strutturata.

Se le parole sono l'indice del livello di autocomprensione del soggetto, individuale e collettivo, che le formula è evidente che il ricorso alla definizione identitaria di una comunità come comunità o società secolarizzata o post-secolare implica il riconoscimento di una radice in realtà non recisa con le forme, i principi, l'antropologia culturale della religione.

I modi con i quali viene riconosciuta questa «radice» e l'attenzione con la quale si osservano e si riconoscono le altre radici che hanno concorso a formare l'albero della comunità politica o della civiltà che costituisce l'oggetto di studio sono i migliori indicatori qualitativi della prospettiva analitica e di comprensione di ogni soggetto che intende misurarsi su questo terreno scientifico e culturale.

In termini più generali questa qualificazione della prospettiva conoscitiva e di studio serve all'affermazione di una comprensione consapevole. Ogni processo identitario, ogni percorso di costruzione dell'identità culturale e civile deve infatti necessariamente saper vedere il confine e la differenza tra identità ed egemonia.

Ed in questo senso la conoscenza storica della religiosità quale elemento costitutivo, ancorché e laddove secolarizzato, dell'autocomprensione di una civiltà o dell'identità comunitaria riveste un valore particolare per coloro che, mutuando una riflessione di Norberto Bobbio, siano avvertiti del fatto che, dopo la crisi delle religioni politiche totalitarie, il principio e la pratica della laicità si vengano ormai ridefinendo, trascorrendo da valore in sé esaustivo a metodo di convivenza pluralistica tra gruppi e ceti sociali culturalmente e religiosamente differenziati.

2. L'autocomprensione della comunità politica cristiana in Eiximenis, francescano e consigliere politico

Da quest'angolo visuale, e a partire da questa prospettiva metodologica, la testualità prodotta da pensatori ed intellettuali che si trovarono a vivere in un territorio che seppe sperimentare, in pieno Medioevo, grandi innovazioni politiche ed esprimere uno spiccato dinamismo economico e mercantile costituisce un nucleo di notevole interesse, dotato di una valenza che sicuramente supera la, relativa, ristrettezza dell'ambito territoriale nella quale essa si sviluppò.

Uomini del calibro di Arnau de Vilanova, Ramon Llull, Bernat Metge e Francesc Eiximenis rappresentano un patrimonio di conoscenza che alimentò certamente il costituirsi di un pensiero filosofico di ambito catalano ed iberico di lunga durata, ma la loro stessa formazione europea, il loro sguardo aperto sull'intero Mediterraneo e ben oltre i Pirenei e le Alpi, impone, anche allo studioso contemporaneo che intenda misurarsi con loro, di adottare una medesima prospettiva conoscitiva.

Sin dalla metà del secolo scorso Francesc Eiximenis, uno tra i simboli culturali dell'identità catalana, è stato al centro di alcuni studi storico-politici e

giuridici di grande respiro². Più recentemente almeno due monografie hanno saputo valorizzare con notevole acribia proprio il suo pensiero politico e sociale³, e la bibliografia eiximeniana⁴, relativamente a questo aspetto, cresce in maniera costante. Di grande importanza è inoltre lo sforzo che le università e gli istituti culturali della Catalogna, delle isole Baleari e dell'area valenciana, stanno compiendo nell'edizione critica delle opere del Gerundense, tra le quali spicca la pubblicazione del *Dotzè llibre del Crestià*.

In questo saggio l'analisi dei testi eiximeniani sarà limitata alle due opere di maggior rilevanza politica prodotte dal Frate, anche in considerazione del fatto che la loro genesi testuale, le loro strettissime interconnessioni sul piano filologico-linguistico ed argomentativo non consentono in realtà una loro trattazione separata. Mi riferisco qui al *Regiment de la cosa pública* e al *Dotzè del Crestià*. La prima, come noto, scritta nel 1383 ma poi ripresa e ricompresa sostanzialmente nei capitoli 357-395 della seconda, scritta tra il 1385 ed il 1391. Non può tuttavia non costituire oggetto di studio la parte del *Regiment* non riportata nel Terzo Trattato del *Dotzè*, ovvero la lettera di apertura dell'opera scritta per, e forse con, i Giurati di València e l'*explicit* con cui si chiude del testo del 1383.

Nelle riflessioni politiche contenute in questi testi vi sono alcune caratteristiche generali di grande interesse che occorre sottolineare per comprendere appieno il valore politologico ed etico-pedagogico del contributo eiximeniano.

Un valore che va rilevato ed analizzato anche nella doppia e concorrente prospettiva che accomuna Eiximenis ad una più ampia testualità prodotta dal francescanesimo mediterraneo tra Due e Quattrocento⁵.

I testi del Gerundense infatti vanno compresi come frutto di una tradizione testuale minoritica formatasi sin dai primi decenni del XIII secolo in opere che sinora sono state prevalentemente studiate solo come fonti della mistica, della spiritualità o di una filosofia francescana, non apprezzando sino in fondo tre elementi fondamentali e genetici di quelle opere: i circuiti sociali ed istituzionali per le quali esse furono redatte; l'utilizzo e la circolazione che ebbero all'interno di comunità civili, politiche e di corte; il loro impatto diretto sulla codificazione di norme giuridiche e prassi di governo in tutta l'area catalano-aragonese. Sono tre elementi che, seppur conosciuti e studiati per alcune singole personalità, connettono in modo stringente la testualità prodotta da Arnau de Vilanova, Ramon Llull, Angelo Clareno, Anselm Turmeda, Francesc Eiximenis, Matteo d'Agrigento⁶, per citarne alcuni.

2. Tra le prime analisi di rilievo cfr. López-Amo y Marín (1946), p. 5-13.

3. CERVERA VERA, L. (1980) e LI. BRINES I GARCIA (2004), con un'importante criptobibliografia (p. 599-653).

4. Oltre ad una sempre più sviluppata bibliografia *on line*, si potrà consultare utilmente la bibliografia contenuta in *Arxiu de Textos Catalans Antics* (1982-).

5. Sulle dimensioni quali-quantitative di questo francescanesimo mi permetto un rinvio a EVANGELISTI (2006a).

6. Uno dei più recenti contributi forniti in questa direzione riguarda Arnau de Vilanova; cfr. MENSA (cds).

I testi del Frate di Girona vanno inoltre attentamente studiati come fonti che contribuirono direttamente a forgiare un arsenale linguistico-concettuale capace di fornire codici linguistici, categorie interpretative, criteri di riferimento per un' «arte dello Stato» ed un'etica di governo utilizzate ed applicate da istituzioni e regnanti della Corona catalano-aragonesa tra XIV e XV s^l.

Le opere eiximeniane rivelano una spiccata tensione ideale propugnando, da una prospettiva che ha una matrice dichiaratamente teologica e cristiana, una forte istanza etica dell'azione politica ed economica, un'istanza di etica pubblica, di etica per la *res publica* che si configura come assolutamente prevalente.

Nei suoi testi si possono rilevare alcune categorie operative e concettuali che danno fondamento a questa etica ed alla sua progettualità politica.

La concezione della cosa pubblica come organismo fondato su specifiche forme di solidarietà interna, sull'efficienza, la produttività, il dinamismo economico, la ricca serie di argomentazioni lessicali e concettuali intorno alle categorie della *fidelitas* e della lealtà integrale alla *res publica* quali paradigmi della costruzione dei *boni cives* e, dunque, quali fattori costitutivi della cittadinanza della cosa pubblica sono alcuni dei fondamenti dell'intero discorso del Gerundense.

La comunità che costituisce il tessuto connettivo e midollare delle istituzioni pubbliche è una comunità eminentemente politica, è una comunità ove, per utilizzare il vocabolario eiximeniano, la *col·ligació legal* prevale in modo determinante sulla *col·ligació natural*, e, all'interno della prima, è il fattore identitario della *religiositat* a svolgere un ruolo coesivo di primissimo piano⁸. Anzi è questo stesso fattore-requisito a qualificare la massima e perfetta idoneità politica del cristiano, la sua competenza vincente nell'esercizio del governo della *res publica*: «crestians sobre totes nacions del món, servant llur llei són les pus aptes gents del món, e les pus endreçades, a mantenir la cosa pública»⁹. In questa asserzione —che costituisce un'argomentazione classica della testualità politica francescana riscontrabile sin nei testi di Arnau de Vilanova¹⁰, un esponente duecentesco di quel mondo che Eiximenis conosce e cita¹¹ —si rivela un doppio aspetto qualificante della concezione politica ed identitaria del Frate: l'appartenenza leale alla *res publica* si misura direttamente con il grado di *fidelitas* alla *religio* cristiana; la competenza e l'idoneità al governo e alle buone pratiche che consentono di mantenere la comunità politica e le sue istituzioni sono incarnate al massimo livello proprio dal perfetto *civis* cristiano.

7. EVANGELISTI (2006a), p. 287-307.

8. Cito, a titolo esemplificativo l'*explicit* del capitolo 841 del *Dotzè*, significativamente dedicato ai provvedimenti limitativi dei diritti civili degli ebrei («Com se deuen regir los prínceps e altres ab los infels»): «E açò sia dit quant al primer fundament de la col·ligació legal, qui és religiositat de fe e de vera creença», EIXIMENIS (1987), p. 384.

9. Cap. 359 del *Regiment*, v. HAUF (1994²), p. 195.

10. PERARNAU (1992); Arnau de Vilanova, *Raonament d'Avinyó*, in A. DE VILANOVA (1947), p. 167-221.

11. Ad es. cap. 882, del *Dotzè*, Hauf, cit., p. 286 e EIXIMENIS (1987), p. 481.

Ma questa cosa pubblica cristiana non è una comunità politica e sociale statica, meramente autoconservativa, è una comunità che ha il vantaggio, il profitto della *res publica*, come categorie fondative proprie ed operative. Sono categorie strettamente qualificanti non solo l'etica della politica ma anche il disegno costituzionale che Eiximenis progetta e propone alle istituzioni del Regno e della città di València nel 1383.

Il guadagno, sia esso derivante da attività economiche, mercantili ed agricole, sia derivante da alcune pratiche finanziarie (ivi compresi i *censals* e i *violaris*, legittimati dall'autorità ecclesiastica solo con la bolla papale di Martino V nel 1420 e da quella civile con re Martino nel 1403¹²), entra a pieno diritto in questa concezione politica e costituzionale. E questo avviene in netto dissenso con un grande esponente di primo piano della politica e dell'ecclesiologia valenciana: il domenicano Vicent Ferrer¹³. Di qui anche la centralità assunta dalla figura del mercante come autentico motore e modello della *res publica*. Anche se, si badi bene, una storiografia troppo concentrata sul Gerundense non ha riconosciuto a sufficienza l'importanza di una tradizione testuale, segnatamente francescana e catalana, che costituisce quantomeno la premessa indispensabile di questa teorizzazione del pensiero etico-politico ed economico di Eiximenis. Basti pensare alle competenze qualificanti il buon sovrano in materia economica e finanziaria nei testi vilanoviani o alle riflessioni di Ramon Llull sul perfetto mercante cristiano esemplato sul modello del Cristo crocifisso¹⁴.

Di qui anche l'attenzione particolare ai compiti del re e alla funzione del patrimonio pubblico¹⁵, al re come soggetto garante e strumento di una dinamizzazione dell'attività economica fondata sulla imprescindibile spinta che viene dalla circolazione virtuosa dei beni e del denaro. Più volte Eiximenis richiama la responsabilità del monarca sulla necessità di reinvestire ogni anno quote significative dei proventi e del fisco regio in questa direzione, quote che debbono tener conto delle variazioni e dell'entità degli introiti forniti dai cittadini del regno.

E aquesta quantitat s'á a mesurar e a jutjar segons la quantitat de la reebuda; e mesuren-la axí los philòsofs, e dien que lo príncep qui té bona mesura se pot tots anys uns ab altres posar en tesor, e avançant e ajustant, la terça o la quar-

12. GARCÍA MARSILLA (2002), p. 227, per i testi eiximeniani cfr. *Tractat d'usura*, in J. HER-NANDO I DELGADO (1985), p. 77-84.

13. V. FERRER (1932-1988), III, p. 194-195, da confrontare con i testi, rivisti ed emendati dopo la morte del Predicatore, cfr. in particolare V. FERRER (1693), II, p. 398-399.

14. «... Nós veem, *Sènyer*, que los mercaders an savia e conexas de guanyar en les pells e en los cuys de les bèsties. On qui savi mercader era en la gloriosa pell vostra, la qual fo esquin-sada e trencada e nafrada en la sancta creu, en aquella poría apercebre gran guany e gran profit ... On qui en vós, *Sènyer*, volia ésser mercader, comprant e venent poría guanyar en vós, si sí metex donava e venia per vós. Nós veem, *Sènyer*, que los mercaders fan cabalers que tramenen guanyar per lo món; e veem que aquelles cabalers donen lo terç o l quart de tot so que guanyen. On, beney siats vós, *Sènyer Deus*, qui sots lo nostre cabal, del qual cabal donats a nos entegre guaany ...»; R. LLULL (1910), III, cap. 116, p. 82-83; per un'analisi sistematica di queste tematiche lulliane mi permetto un rinvio a EVANGELISTI (2006b).

15. V. anche EIXIMENIS (2005), cap. 58, p. 127.

ta part d'açò que recull, e que tot l'altre despena en son estament. Aquesta mesura, emperò, se pot créxer o minvar segons que loch e temps e cassos for-
tunals o de prosperitat vénen a conexença de savi amich¹⁶.

Collegata a questo impianto dell'etica e della buona amministrazione pubblica è l'attenzione alla tutela del patrimonio pubblico, concepito come bene non privato o appannaggio della corona o della famiglia regnante, ma come risorsa della *res publica* e, al tempo stesso, garanzia del potere istituzionale della monarchia pattista e parlamentare che è parte integrante della concezione della sovranità eiximeniana proposta a tutti i regnanti della Corona catalano-aragoneso con cui egli si relaziona. Ne sono testimonianza non solo i numerosi passaggi delle opere politiche che stiamo considerando ma anche quelli contenuti nella lettera che Eiximenis indirizzerà a Martino il Vecchio all'indomani della riconquista della Sicilia del 1392¹⁷.

Questo sguardo sapiente con cui il Frate osserva le istituzioni e le comunità politiche della «confederazione» mediterranea catalano-aragoneso è ulteriormente potenziato dalle sue riflessioni contenute, ad esempio, nella lettera dedicatoria che apre il *Regiment*. Qui l'analisi delle risorse materiali ed immateriali del Regno di València si fa sistematica e minuta, costituendo la base di un autentico progetto di sfruttamento integrale delle risorse naturali, manifatturiere, commerciali di cui sono dotati il Regno e la città di València.

Una *res publica* chiamata a svolgere un ruolo di sviluppo economico e civile fondato su tre presupposti: la conoscenza delle proprie potenzialità produttive, la moltiplicazione delle risorse e l'espansione delle proprie attività mercantili in tutto il Mediterraneo¹⁸. Egli propone così un sistema valoriale in cui i presupposti coesivi e legittimanti sono nettamente ricalibrati, attenuando significativamente il ruolo assegnato alla connotazione etnica, alle ragioni di sangue e di stirpe che costituivano tradizionalmente il collante politico e l'argomento retorico principale della fondazione identitaria dei regni e delle *res publicae*.

Parte integrante di questo discorso identitario è il richiamo alle capacità di conoscenza e di trasformazione delle risorse del Regno, alla capacità di inserirle in un circuito della produttività e del mercato; alla definizione di un asset-

16. EIXIMENIS (1986), cap. 649, p. 441.

17. Il testo della lettera, autentico *speculum principis* e compendio delle idee eiximeniane sul ruolo del re nell'esercizio delle sue funzioni di governo, si legge in RUBIÓ I LLUCH (1908), II, p. 399-403. Quel testo, ed in particolare il richiamo alla difesa del patrimonio pubblico, viene proposto al duca di Montblanc per «fermar vostra Senyoria», e come autentico progetto per il governo dell'isola, da València, nel pieno dell'attività del Frate a sostegno di quella città e di quel Regno, proponendo al re anche la lettura del *Regiment* poiché esso «sarà per voi e per i vostri collaboratori una luce e una guida fondamentale per la gestione di tutti i vostri affari» («sera a vos e als vostros lum e gran directors en totz vostros afers»); in RUBIÓ I LLUCH, cit., II, p. 401.

18. E' lo stesso frate che in quegli anni, lo si ricordi, attraverso i suoi testi profetico-millenaristi, attribuisce alla Corona un ruolo universalistico, di autentica potenza talassocratica egemone.

to urbanistico in grado di esprimerne l'identità e l'organizzazione delle relazioni sociali ed economiche¹⁹.

Questa reimpostazione del sistema valoriale comunitario riveste un indubbio significato sia che si guardi alla derubricazione di alcuni paradigmi quali l'etnicità della stirpe, la purezza della lingua, la forza esclusivamente militare, sia che si guardi ai più forti valori coesivi appena menzionati. Nel suo complesso tale reimpostazione identitaria indica in primo luogo che Eiximenis è consapevole del ruolo delle strategie della mobilitazione per l'affermazione di un con-senso comunitario. In secondo luogo evidenzia come la costruzione di una tavola di valori può essere validata e può funzionare prescindendo da un legame essenziale classico, quello del sangue e dell'appartenenza territoriale. I valori guida, i motori veri della coesione della *res publica* eiximeniana, quantomeno nel *Regiment*, sono infatti, ed in maniera assai netta, espressione di un progetto politico ed economico in sé sufficiente, capace cioè di per sé stesso di fondare e garantire identità e coesione.

In questo quadro di strutturazione dell'etica economica politica e pubblica —che riguarda con la stessa coerenza l'istituzione monarchica e quella civile, amministrativa e quella dell'impresa economico-mercantile— assume particolare rilevanza uno dei capitoli che il Gerundense dedica all'etica economica del re: il 648 del *Dotze*²⁰. Qui, a partire da una premessa tradizionale degli *specula principum* che circolano all'interno delle corti europee sin dall'età carolingia, il Frate sostiene la necessità di una pratica di utilizzo dei beni del sovrano che assume in sé le *virtutes* della *liberalitat* e della *magnificència*. Tuttavia egli viene specificando i criteri operativi ed i destinatari di questa tradizionale liberalità regale ampliando e forzando consapevolmente il modello classico e medievale utilizzato da secoli. Egli, infatti, attribuisce le sue indicazioni etico-pedagogiche all'autorità di Aristotele, citando il quarto libro dell'*Etica* per sostenere che il re deve

fer gran despeses a relevar los atterrats qui poden servir a la cosa pública, axí com són cavallers pobres e jóvens mercaders qui no han de què merquedejar, e menestrals que no han cabal de què puxen treballar ne guanyar ne viure, o pagesos qui no an areus de colre terres. A tots aquests e d'altres qui poden ésser profitosos a la cosa pública, deu la magnificència del princep ajudar a relevar, per tal que'n serven a Déu e n'ajut la cosa pública.

Eiximenis propone così un'etica economica del e per il sovrano tutta orientata al potenziamento economico e mercantile della comunità politica mettendo al centro alcuni soggetti specifici di quella comunità. Non si tratta genericamente dei poveri involontari, secondo il paradigma classico cristiano e medievale che li identifica nelle vedove e negli orfani, né di una diversa ma altrettanto indifferenziata categoria di povertà, quella dei poveri vergognosi. Qui si tratta di finanziare ed investire su soggetti capaci, con la propria atti-

19. Cfr. VILA (1984).

20. EIXIMENIS (1986), p. 439-440 e, più ampiamente, capp. 635-650, ivi, p. 404-446.

vità, di fornire un profitto ed un vantaggio alla *res publica*, mettendo loro in mano quote di denaro che, circolando, devono fruttificare e moltiplicarsi. Si tratta in definitiva di ben identificati «soggetti deboli» che tuttavia offrono alcune garanzie: la fedeltà alla *res publica*, il loro inserimento in precisi circuiti sociali, la disponibilità operativa, il possesso dunque di alcune risorse immateriali che li rendono destinatari credibili di un investimento produttivo. Ed è importante che questa statuizione dell'etica di governo venga formulata citando l'*autoritas* aristotelica che, in realtà, non esprime neanche indirettamente queste istanze, né nel quarto capitolo dell'*Etica nicomachea* né nel quarto della *Politica*. Si potrebbe dire che Eiximenis intenda garantirsi un'autorevolezza inattaccabile proprio nella ridefinizione e nel rafforzamento di un'etica economica pubblica del sovrano e della monarchia volta ad un impiego mirato delle risorse, che rideclina la stessa funzione caritativa cristiana assegnata al perfetto monarca.

Le risorse del patrimonio pubblico della monarchia vanno utilmente impiegate se servono a creare un profitto per la *res publica* mettendole a disposizione di «qui no han de què merquedejar», di coloro che esercitando un'attività economica non possiedono capitali adeguati per svolgere la loro professione e conseguire adeguati guadagni: «no han cabal de què puxen treballar ne guanyar ne viure». Si noti come questa formulazione argomentativa dichiara il pieno diritto ad un guadagno, e ad un impiego del capitale finanziario, che deve necessariamente andare oltre il diritto alla sussistenza e all'autosufficienza, superando, anche in questo passaggio, una tipica affermazione dell'Aquinate che sosteneva la liceità dell'attività mercantile purché limitata appunto alla più stretta autosufficienza²¹.

La figura del sovrano esprime qui un vero e proprio paradigma, quello del gestore oculato della fiscalità regia intesa quale capitale pubblico da amministrare. Esso costituisce un modello che il francescanesimo viene precisando e definendo lungo una catena testuale già identificabile nelle opere duecentesche di Gilbert de Tournai (l'*Eruditio regum et principum* del 1259) e in Arnau de

21. 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*, nell'edizione Divi Thomae Aquinatis, *De regimine principum ad regem Cypri et de Regimine Judaeorum ad Ducissam Brabantiae* (1971²), II, 3, p. 22-23. 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». Anche il commento tomistico alla *Politica* di Aristotele, proprio sui capitoli dedicati dallo Stagirita alla definizione e alla liceità della crematistica, è nettamente orientato non solo alla condanna della attività economica dei *campsores*, della *commutatio* del denaro che ha come *finis* la *commutatio* stessa, ma anche a stabilire come fine e limite dei commerci in generale proprio il parametro dell'autosufficienza, cfr. in particolare Sancti Thomae de Aquino (1971), in particolare p. A 96-A 111 a commento di *Politica* 1256a-1259a, qui p. A 101b; per una comparazione con i testi della *Politica* dell'Aristotele latino v. i due testi di Moerbeke: la *translatio imperfecta* e quella del 1265 (*Politica I-II, Translatio prior imperfecta*, ed. MICHAUD-QUANTIN (1961) e *Aristotelis politicorum libri Octo cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeke* (1872). Per le posizioni eiximeniane si v. anche EIXIMENIS (2005) cap. 41, p. 89-92.

Vilanova. In questa testualità, e nel *Dotzè* eiximeniano in particolare, l'ideale etico della sovranità medievale diviene la base per ragionare di economia politica, vale a dire di una concezione dell'uso pubblico del denaro che istituzionalmente deve essere acquisito e amministrato secondo logiche sempre più personalizzate, o per meglio dire non proprietarie, determinate da valori guida quali bene comune e *caritas*. Ma questi valori, nella testualità francescana duecentesca, si traducono in ragionamenti ed in prassi: investire in modo produttivo nei ceti e nelle persone riconosciute affidabili e credibili all'interno della comunità politica, concepire il sovrano che agisce economicamente e politicamente in questo modo come un modello di un'etica «repubblicana», mettendo in secondo piano la persona del re a vantaggio di una riflessione che si concentra sul binomio sovranità-*res publica*. E, ancora, rimarcare l'importanza di una distribuzione del denaro a soggetti che non sono semplicemente o genericamente «poveri», ma *cives* della *res publica* disponibili ad operare, investire, guadagnare per la cosa pubblica o per quel sovrano che la incarna e la rappresenta al meglio proprio in quanto elargitore di quote di denaro che debbono circolare e fruttificare profittevolmente all'interno del circuito civile e politico cristiano. Ancora una volta il *Dotzè* rivela l'appartenenza ad una solida tradizione etico-politica sull'evergetismo e la ricchezza del buon sovrano, a partire dall'esegesi di Deut. XVII, 14-20 —con la stesura degli *specula principum* basati sull'*auctoritas* del *De institutione regia* di Giona d'Orleans (IX sec.), del *Policraticus* di Giovanni di Salisbury (1159) e del *De bono regimine principis* di Elinando di Frodimont (1210)—, ma lo spettro di riflessione, di proposte per un'*ars gubernandi* rivolte al sovrano, fisco pubblico e rappresentante di una concezione autenticamente «repubblicana», risulta fortemente dilatato. E non potrebbe essere altrimenti se si pensi al fatto che il *Dotzè* viene elaborato dopo l'esperienza politico-consiliativa di Eiximenis nel Regno di València e dopo la stesura del *Regiment*.

Ma questo passo offre, come moltissimi altri *loci* eiximeniani, un'importante equivalenza politica ed etico-politica sulla quale occorre soffermare l'attenzione. Il Gerundense infatti conclude questa istanza pedagogica indirizzata al sovrano mettendo sullo stesso piano valoriale e funzionale Dio e la *res publica* («... per tal que serven a Déu e n'ajut la cosa pública»).

La lunga consuetudine con formule teologiche e filosofico-politiche che rinviano quantomeno ad una matrice agostiniana rischiano di attenuare il valore di questa equivalenza che Eiximenis impiega qui come una legittimazione reciproca tra divinità e comunità politico-istituzionale. Una qualificazione che serve a connotare un'etica politica ben precisa, che pone al centro l'obiettivo permanente del profitto e del guadagno, seppur comunitariamente orientato. E' insomma evidente che il Gerundense —all'interno di una tradizione testuale francescana che risale sicuramente ad oltre un secolo²² e che perma-

22. Si rinvia in primo luogo ad opere minoritiche scritte nel XIII s. di notevole circolazione tra Due e Quattrocento, I. MEDIOLANENSIS (1949); Pietro DI GIOVANNI OLIVI, *De emptioibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus* in TODESCHINI (1980).

ne in opere fortemente connesse con i metodi logico argomentativi del *Regiment* quali la *Doctrina Compendiosa de viure iustament e de regir ofici*²³—, intende qualificare la comunità politica cristiana come una comunità fortemente dinamica, fondata sull'aggregazione di competenze professionali specifiche e in grado di mettere in stretta interrelazione gli obiettivi dell'istituzione monarchica con quelli del ceto mercantile. Di qui deriva l'elaborazione di un'etica civile ed economica di grande interesse che individua il proprio crisma legittimante nella figura e nell'immagine discorsiva del Cristo crocifisso, del suo sacrificio redentivo.

3. Costruire identità e fiducia. Cristo crocifisso e la carità di Cristo, una rideclinazione dell'immagine politica del Figlio di Dio

Il Cristo che la teologia e la mistica francescana avevano saputo valorizzare —sin dalle biografie di Francesco, passando per Bonaventura, Giacomo da Milano, Arnau de Vilanova e Ramon Llull²⁴— nella sua massima espressione di povertà volontaria codificata nella *Passio* e nella sua morte salvifica diviene in Eiximenis icona e modello politico, codice etico e fondamento costituzionale.

Servir la comunitat [è] la pus acceptable cosa a Déu qui al món sia, com digua Aristòtil que com la cosa pública sia cosa divinal, per tal servir a ella en especial és la pus alta obra qui al món sia. Per què diu que lo Fill de Déu, donantvos en esta matèria especial eximpli per la cosa pública, tostemps orà o treballà, e a la fi se'n donà la mort²⁵.

Questo Cristo, che viene ad incarnare con la sua morte l'icona politica per eccellenza, il simbolo della dedizione e del servizio alla cosa pubblica cristiana, è anche uno strumento potente per richiamare il sovrano al rispetto della sua funzione pubblica, al dovere di distinguere sempre tra la propria sfera proprietaria e l'ambito della *res publica*:

... segons la doctrina cristiana dada per Jhesucrist, som tenguts de amar més la cosa pública que a tu [il re]; e sàpies [tu, o sovrano] que la cosa pública jamés no serà en ton estament que ella sia sots cativatge teu ne d'altre²⁶.

23. Tra i molti passaggi che potrebbero essere qui ripresi, significativi proprio perché quest'opera si rivolge innanzitutto ai pubblici amministratori ed ai governanti delle comunità politiche, si ricordi la riflessione del frate-autore legittimata attraverso citazioni e rinvii a Tullio, Agostino e Gregorio Magno: «dopo quella di Dio, sopra tutte le carità e gli amori di questo mondo sta e deve stare quello della cosa pubblica»; *Doctrina Compendiosa* (1991), Segona partida, c. XVI, p. 220. Le pagine più significative sul buon uso del denaro capace di produrre profitti per sé stessi e per la *res publica* si leggono in *Doctrina Compendiosa*, *Primera partida*, c. XX, p. 180-182, il cui titolo è «En qual manera pot hom guanyar e posseyr riques sens peccat mortal».

24. V. EVANGELISTI (2006b), p. 1066-1106.

25. EIXIMENIS (1986), cap. 489, p. 51.

26. EIXIMENIS (1986), cap. 513, p. 108.

La «doctrina cristiana dada per Jhesucrist» assolve chiaramente ad una duplice funzione: definisce in chiave pattizia il vincolo tra *cives* e monarca ed opera una forte fidelizzazione tra *cives* e sovrano, dimostrando come Eiximenis sia particolarmente attento a costruire una serie di simboli identitari che, a partire dal valore politico di Cristo e da quella esclusiva «doctrina», costituiscono una componente coesiva essenziale del legame immateriale tra *cives-fideles* e *res publica*.

In questo ambito argomentativo egli torna più volte a ribadire, nel *Dotzè* e nel *Regiment*, l'importanza di garantire un'arena legale degli scambi, un mercato della *res publica* dove regole e credibilità sono valori irrinunciabili, autentici volani di forza politica ed istituzionale. Così il titolo della moneta, il suo corso legale da un lato e la tutela di un mercato affidabile e credibile dall'altro divengono due pilastri della costruzione comunitaria e costituzionale del Frate.

Lo diner és mesura e regla dada als hòmens per la ley istituent la sua valor, e és dit encara que lo diner és fermaça de veritat e testimoni a l'hom a reebre de l'altre certa quantitat de roba o de açò que demana, per tal, tota senyoria qui falça aquesta ley comet crim de falç en la cosa pública, axí com fan aquells qui lo diner d'argent, qui val per dret pes dotze diners, fan valer tretze o dotze e malla. No-res menys qui açò fa defrauda lo prohisme de aytant come reeb del diner ultra la valor; no-res-menys és ocasió que tots los comprants e venents sa han a enganar uns altres per aquella matexa via; hoc encara diffama e dóna a gran menyspreu tota la regió on se fa la dita frau axí com a regió falsant e enganant aquells qui li procuren la vida. E après li dóna gran dampnatge en quant aquells qui primerament li aportaven guany e mercaderia li fugen axí com a regió robadora e malvada; no-res-menys, si és príncep, dóna gran desonor al grau que Déus li ha comanat²⁷.

In questa sezione del discorso eiximeniano la fortissima attenzione alla moneta come paradigma costitutivo della comunità politica si afferma propriamente attraverso la necessaria costruzione e tutela della credibilità e dell'affidabilità che garantisce non solo i contrattanti ed i mercanti della *res publica*, ma la stessa *res publica*. Il titolo della moneta e la sua corrispondenza al valore legale dichiarato costituiscono due elementi imprescindibili della legalità dell'istituzione e misurano il grado di fedeltà che il sovrano offre alla comunità politica. La funzione integralmente pubblicistica del *princep* trova in questo quadro etico-politico una sua compiutezza rafforzando la concezione pattista e parlamentare della teoria della sovranità propugnata da Eiximenis²⁸ utilizzando ancora una volta la *doctrina cristiana* come elemento di legittimazione e di validazione argomentativa («si és príncep, dóna gran desonor al grau que Déus li ha comanat»).

27. EIXIMENIS (2005), cap. 140, p. 305.

28. Cfr., ad es., EIXIMENIS (1986), capp. 669-675, p. 485-500; le riflessioni più importanti sulla necessità di una monarchia pattista sono nel *Dotzè* ai capp. 96, 98-99, 106-108, 264-267, 333, 364-365, 434, 457-458, 469, 487-489, 495-496, 513.

Questa spiccata attenzione al valore politico, simbolico ed identitario della buona ed affidabile moneta ha un suo antecedente importante nella testualità francescana di area catalana essendo al centro di numerose e puntuali osservazioni nei testi etico-politici di Arnau de Vilanova.

In quelle opere del *Magister Catalanus*, propugnatore di un'ideale del sovrano e della sovranità cristiana dichiaratamente evangelica e pauperista²⁹, i doveri del re rispetto ad un valore e ad un simbolo, la moneta appunto, che non gli appartiene direttamente sono resi espliciti. Essa incarna una funzione finanziaria e politica come espressione dell'unità e della credibilità di una comunità che è anche quella del mercato. In questo preciso contesto la *caritas cristomimetica* del re³⁰, si misura concretamente nel rispetto del titolo e del tenore della moneta del regno, nella accettazione di un sistema che solo per mezzo di una procedura pubblica e legale ne determini apprezzamenti e svalutazioni:

Princeps ... adulterat monetam ut augeat thesauros suos, furtum committit et in dolo fabricat eam, quoniam occulte suos extenuat et expoliat pretiosis. Numquam enim per adulterium monete publica utilitas promovetur nec alicui affert lucrum ...³¹.

Arnau dunque discute e circoscrive così il diritto sovrano di conio della moneta, le facoltà di svalutazione della divisa del regno ed il relativo potere di accrescere o diminuirne il valore intrinseco cioè tecnicamente il titolo del circolante. Questa posizione viene ripresa e ribadita in un altro testo, il *Raonament d'Avinyó*, all'interno di una riflessione che ha al centro la qualificazione del «princeps» «umano» ed «angelico», considerato come colui che è tenuto ed è in grado di governare per la «pública utilitat». Definita per contrapposizione, questa qualificazione del «princeps» enfatizza in modo particolare un contenuto essenziale in cui si concretizza la «publica utilitas»: il principe che agisce contro di essa, che «no sab conèxer o jutyar què profita o nou a la pública

29. Sin dall'inizio dell'*Allocutio christini*, ad esempio, Arnau ricorre all'immagine della *Passio Christi*, intesa come metafora per eccellenza della carità e della spoliazione volontaria, per individuare la norma ed il fondamento etico dell'agire politico. Il re Federico, al quale il *Magister Catalanus* si rivolge direttamente, è definito amico e amante di Dio, in quanto tale *rex fidelis e christianus*, legittimato e garantito a possedere, governare e godere di una condizione di sicurezza e prosperità in terra proprio in virtù della sua capacità di utilizzare come proprio modello etico il sacrificio di Cristo sul quale è chiamato quotidianamente a riflettere. E le parole con le quali Arnau invita Federico a farlo sono tratte proprio da due testi di mistica francescana qui utilizzati per fondare il codice etico-politico di un re. Si tratta dello *Stimulus amoris* di Giacomo da Milano e del *Soliloquium* di Bonaventura. Nel testo araldiano è questo *fidelis*, caritativo e cristiforme secondo il modello della Passione, a possedere i requisiti che lo rendono «rex christianus», «imitatore di Dio» ed «expressa imago Dei». Più profondamente e radicalmente Arnau utilizza questi parametri di *christiformitas* per connotare la nozione stessa di *civilitas* che si distingue dalla condizione di *animalitas*.
30. Per la *Passio Christi* come codice etico di riferimento per re Federico e per la sua azione di governo al servizio dell'*utilitas publica* e l'affermazione della *veritat evangelical*, v. anche A. DE VILANOVA (1947), *Informació*, p. 227; per l'attività pubblica della regina, ivi, p. 231.
31. Arnau DE VILANOVA, *Allocutio*, p. 112.

utilitat», è colui che accetta le proposte di quei consiglieri «ignoranti e perversi» che lo invitano a cambiare di frequente la moneta e ad alterare il suo titolo («mudar moneda e minvar sovén la lig de la primera») o, ancora, a procedere ad una frequente coniazione di nuove monete. La tipicizzazione del principe che interviene ad alterare il mezzo di scambio per eccellenza su cui deve convergere la fiducia comunitaria, ne fa automaticamente un sovrano condannabile, un sovrano che incarna —sono parole di Arnau—uno dei più gravi «desordonaments». Tale «desordre» è un comportamento di cattivo governo che va contro il «profit del regne» e reca pregiudizio alla «veritat evangelical», al «christianisme»³². Si tratta di una condanna evangelico-politica che Arnau tornerà a ribadire in uno dei suoi testi dichiaratamente pedagogici, l'*Ars Catholica Philosophiae* scritta nel 1302, dove si qualifica come la peggiore delle estorsioni non quella manifesta, ma quella dell'adulterazione del titolo della moneta pubblica³³.

Ed è significativo che, proprio in questo ambito etico-politico, e specificamente nell'*Allocutio Christini* destinata al sovrano di Sicilia, Arnau riprenda una metafora particolarmente importante, ovvero quella dell'*armarius* del Signore. Egli —entro una logica che verrà ampiamente ripresa nei concetti di *utilitat* e *profit de la cosa pública* di Eiximenis— si serve di questa immagine per mettere in contrapposizione i re e tutti coloro che ripongono le risorse nel loro *armarius* privato immobilizzandole e chi, capace di comportamenti non teaurizzanti, sa farle circolare per poi riporle nell'*armarius* di Dio, l'unico che garantisca la durezza dei beni comunitari³⁴. La struttura logico-argomentativa di riferimento, la validazione etico-politica messa in campo, così come avviene nei testi eiximeniani che stiamo considerando, è quella della *Passio Christi*, ovvero di colui che, in sommo grado, ha saputo dare tutto di sé, ha messo cioè a disposizione della comunità dei *fideles* tutto intero il suo valore, ancor più apprezzabile in quanto inestimabile. Di particolare importanza è il passaggio con cui si chiude l'*Allocutio* poiché l'*armarius* privato del re (*infidelis*) è contrapposto a quello comunitario e del re avveduto e prudente:

... qui cor suum occupat circa Deum predictis modis, thesaurum desideriorum et meditationum reponit in salvo armario, in quo numquam perire potest, et hic prudentissimum est. Sed stultissimum et infelix est qui semper thesaurum suum reponit in armario, de quo certus est quod in eo deperiet, quali est illi qui thesaurizat in hiis, que fluunt, et a quibus, velit nolit, separabitur thesaurizans³⁵.

32. Arnau DE VILANOVA, *Raonament d'Avinyó*, in A. DE VILANOVA (1947), I, p. 167-221, qui p. 174-177.

33. A. DE VILANOVA, in PERARNAU (1991), qui p. 92.

34. Arnau DE VILANOVA, *Allocutio*, cit., p.116; per le riflessioni sulla moneta v., ivi, p. 111-116. Sul valore politico ed identitario della moneta nel testo di Arnau mi permetto un rinvio a EVANGELISTI (2005a); il testo costituisce un approfondimento della relazione tenuta nel corso del seminario «Forme di razionalità economica medievale» promosso dall'Istituto storico italiano per il medio evo, Roma, 14 novembre 2005 nell'ambito del ciclo «Il moderno nel medioevo» al quale hanno partecipato con proprie relazioni anche Paolo Prodi, Giacomo Todeschini, Giovanni Ceccarelli e Valentina Toneatto.

35. Arnau DE VILANOVA, *Allocutio*, cit., p. 115-116.

Nel testo arnaldiano, così come avviene nel *Regiment* e nel *Dotzè*, il valore del sacrificio redentivo del Cristo si traduce dunque in puntuale legittimazione di competenze monetarie del sovrano, incidendo direttamente sul rapporto triangolare monarca-moneta-comunità, vale a dire su un asse centrale della riflessione teorico-politica che si svilupperà da Oresme³⁶ sino a Gabriel Biel³⁷ entrando poi nella nozione di legittimazione contrattualistica dello Stato. L'immagine discorsiva della teca, dello scrigno del Signore, quale luogo del tesoro pubblico caritativamente gestito e condiviso, è una metafora importante che si ritrova letteralmente nei testi di un altro francescano, Angelo Clareno, che ebbe stretti contatti con l'area catalana ed in particolare con il reggente della corona di Maiorca Filippo³⁸. Una metafora che Arnau riutilizza, con identica funzione, nelle opere pedagogiche destinate alle comunità beghine ove diviene l'immagine normativizzante per la corretta gestione dei beni di quelle confraternite³⁹, considerate, si badi bene, autentici modelli comunitari per tutti coloro che vivono e governano la società civile cristiana⁴⁰.

Il danno economico e l'erosione della fiducia, capitale immateriale per eccellenza che dà forza alla *res publica*, sono al centro di rinnovate riflessioni di Francesc Eiximenis all'interno del testo che egli consegna ai *Jurats de València*.

Le considerazioni più importanti sono contenute nel capitolo 36 del *Regiment* riprese integralmente nel capitolo 392 del *Dotzè*.

Chi si rifiuta di praticare gli interessi fissati e commercia il denaro con un tasso diverso, chi non accetta le regole sui prezzi di vendita stabiliti dalla comunità in ordine ai rincari possibili sulle merci acquisite viene identificato come

36. Nicolò ORESME (1956).

37. Gabriel BIEL (1452).

38. V. ad es., Angeli CLARENI (1980), Lettera 43, a Roberto da Mileto, ove il sintagma utilizzato è «vestiarius thesaurorum Altissimi», ivi, p. 206; cfr. ora, EVANGELISTI (2007), sul valore essenziale della metafora come strumento argomentativo e come oggetto di studio fondamentale per la storia della formazione dei linguaggi politici mi permetto un rinvio a EVANGELISTI (2002), p. 315-392; EVANGELISTI (2003), II, p. 167-187; una versione ampliata del testo si legge in *Bullettino telematico di filosofia politica* - Università di Pisa: <http://bfp.sp.unipi.it/riviste/articoli.htm>. Più recentemente si vedano le importanti osservazioni di BRIGUGLIA, (2006), p. 9-13, 19-26, 155-160 con relativa bibliografia e EVANGELISTI (2006b).

39. V. ad es. nel volgarizzamento italiano della *Lectio Narbone*, Arnau DE VILANOVA (1951), p. 80, contrapposto al sicuro «armario di Dio»; ivi, p. 82; nel testo catalano originale l'«armari de aquest setgle» è contrapposto esplicitamente a «l'armari de nostre Senyor, on fallir no porà ni perir»; A. DE VILANOVA, *Lliçó de Narbona*, in Id. (1947), I, p. 141-166, qui p. 152.

40. Si legga, ad esempio, l'indirizzo di saluto con cui Arnau si rivolge ai beghini nell'*Alia Informatio Beguinorum*: «Alli cultiuatori della euangelica paupertate ... uoy degate confessare tanto arditamente quanto costantemente ... de lo uostro stato dauante tucty ... quilly che so posti a regemento de lo popolo en qualique maniera, o syano doctury de lege o principi de sacerdoti o principi popolari»; in PERARNAU (1978), p. 19b e p. 20b, il testo si legge solo nel volgarizzamento napoletano, probabilmente realizzato all'interno della Cancelleria reale di Napoli (cfr. ivi, p. 17), mentre manca nella versione catalana.

trafeguer del capitale pubblico e viene, per questa ragione, escluso dalla *res publica*⁴¹.

Affermazioni che mostrano, in primo luogo, come per il Frate il confine tra il buon mercante o il cambiavalute, in quanto corretti operatori finanziari, e l'accaparratore, l'usuraio, il trafficante, risulti soggetto a continue possibili ridefinizioni da parte della autorità della *res publica*, o da parte di chi riveste il ruolo riconosciuto di codificatore dei comportamenti comunitari. Basti rammentare l'avverbio discriminante che, nel capitolo 391 del *Dotzè* già presente nel *Regiment*, separa l'azione del *mercader* da quella del *regater*: «raonablement».

És ver — sostiene Eiximenis — que en aquestes coses la intenció dels comprants jutja tot lo fet. Per què, veja lo mercader així comprant si per aital compra entén si mateix raonablement suportar, e llavors pot en gros comprar la fusta. Mas si entén a induir carestia per què es puixa enriquir e ajustar, llavors de mercaders se tornen regaters, e per consegüent deu ésser condemnat així com a regater⁴².

Ma questa concezione etico-economica, capace di autoriformarsi, dichiaratamente sensibile all'evolversi di pratiche economiche e alle esigenze della finanza pubblica⁴³, non attenua l'attenzione sulle conseguenze di chi forza le paratie della normativa e della prassi mercantile cristiana in quanto una delle conseguenze più gravi di tutti quei modi scorretti di agire nel mercato, individuati dal Gerundense, è l'erosione del capitale immateriale indispensabile al suo funzionamento: la fiducia nel mercato stesso, nella sua credibilità.

Significativamente infatti, quei comportamenti analizzati e stigmatizzati in chiave etico-pedagogica si traducono immediatamente in una questione ed in un problema politico. Egli scorge in essi il rischio di una perdita di fiducia nei confronti della stessa cosa pubblica e l'origine di un atteggiamento «non caritativo» molto pericoloso che si manifesta nell'indisponibilità dei cittadini ad investire ancora i propri capitali.

Si tratta di una attenzione tutta politica al valore della *fides* e della credibilità del mercato, civile e cristiano, rintracciabile anche nell'*Allocutio christini* di Arnau da Vilanova. Oltre ottant'anni prima di Eiximenis il *Magister* metteva in luce il nesso inscindibile tra disponibilità dei *fideles* a rendere nuovamente utilizzabili le proprie risorse a fini pubblici e la realizzazione di un consenso

41. HAUF, cit., p. 226-227; si ricorderà che Ramon Llull, in uno dei capitoli dedicati alla professione mercantile, affermava che l'acquisto effettuato con modalità fraudolente dissipa insieme la fede, dunque il valore della credibilità del mercato, e la carità: «Qui compra ab engan, ven leyltat e caritat»; R. LULL (1928), *Proverbis de Ramon*, p. 288. Il valore di una tale affermazione va anche compreso per il contesto in cui è collocata, cioè, all'interno di un'opera di didattica politica dedicata e scritta per Giacomo II ed i suoi figli, v. *Acta Aragonensia* (1908, rist. 1966), II, núm. 557, p. 879.

42. HAUF, cit., p. 225-226.

43. Si richiama anche qui la diversa attenzione e disponibilità di Eiximenis già menzionata sui *censals* e i *violaris* a tutela del debito pubblico di contro all'atteggiamento di Vicent Ferrer documentato nei suoi sermoni in volgare.

basato sulla ricostruzione di un capitale immateriale fatto di fiducia e credibilità tra corpo civile e sovrano, purché il mezzo di scambio dei commerci nella *res publica* offra garanzie di certezza e di affidabilità: «Infatti i sudditi mettono volontariamente in comune con il principe giusto tutti i beni, seguendo la verità che mantiene fermi nella mente di ciascuno la fedeltà e la legalità (*legalitas*), nella parola la promessa, nelle opere il compimento di ogni azione»⁴⁴.

La centralità della credibilità e della fiducia nel mercato e del mercato come struttura essenziale della comunità politica trova in Eiximenis ulteriori elementi di consolidamento retorico-argomentativo e nuove prospettive analitiche.

Elementi che indicano una spiccata sensibilità del Minore per una questione centrale nell'edificazione identitaria e nell'autocomprensione delle comunità politiche, vale a dire la presenza di un ceto dirigente capace di essere autentico imprenditore di fiducia. Essi stanno a dimostrare la piena consapevolezza del Gerundense, così come dei suoi predecessori francescani, circa il nesso stretto tra edificazione materiale ed immateriale di una comunità politica, circa la necessità di utilizzare un linguaggio, che sarà poi codificato come politico, per fornire alla *res publica* simboli identitari in cui riconoscersi e valori coesivi per i quali operare.

Se si osservano infatti le ragioni della condanna di coloro che hanno agito da *trafeguers* si coglie l'elemento fondamentale della preoccupazione del Frate, ancora una volta convergente con le osservazioni formulate da Arnau per Federico di Sicilia. Quei *trafeguers*, vale a dire chi «no té forma de bon mercader», sono punibili poiché hanno rotto il patto caritativo e fiduciario che è alla base della comunità ed è condizione della sua prosperità. Essi vanno allontanati dalla comunità perché hanno dimostrato di non saper amare il bene di Gesù Cristo che, nell'etica e nel discorso politico eiximeniano, coincide totalmente con quello per la *res publica*:

Siano esclusi dalla comunità tutti coloro che praticano l'usura, i traffici illeciti, e determinati tipi di interessi sui prestiti, affinché la gente e la comunità non si trovino sovraccarichi di debiti ... i cambiavalute [scorretti] sono sequestratori di denaro [dal mercato comunitario] ed i trafficanti sono la morte dei mercanti ... essi debbono essere evitati poiché ingannano la gente innocente e la caricano di peccati, e più la gente è ingannata in questo modo più perde l'amore per la comunità trasformandolo in amore per il bene proprio ... tutti questi [che] amano di più il proprio bene che non il bene di Gesù Cristo ... perdono la fedeltà [nei confronti della comunità], la quale è uno dei fondamentali principali della cosa pubblica⁴⁵.

44. «Omnia namque bona subditorum principi iusto sponte communicantur, propter veritatem, quam servat in mente quoad fidem sive legalitatem, et in verbo quoad promissionem, et in opere quoad executionem»; Arnau DE VILANOVA, *Allocutio*, cit., p. 113.

45. «De la comunitat sien foragitats tractadors de usures, de mogubells e de tota trafegueria, per tal que la gent no es carrec de deutes ne la comunitat per res ... los baraters se'n porten los diners, e els trafeguers són mort dels mercaders ... Deu-los esquivar, encara, per tal com aitals trafeguers enfalseixen la gent ignocent e la carreguen de pecat; e pus la gent sia enfal-

Per il Gerundense, dunque, la coesione comunitaria non si basa su una mera fedeltà reciproca tra *cives*, ma ben più puntualmente sulla capacità di condividere e tutelare due valori costitutivi di eguale importanza: da un lato la credibilità del mercato, dei suoi attori e della moneta che lo esprime, dall'altro l'impegno in difesa della stabilità di quella fiducia che legittima ed alimenta l'arena degli scambi economici e finanziari. E l'impegno per il consolidamento del bene della *res publica* è talmente importante e vitale che quel bene viene definito «bene di Gesù Cristo».

Ma il Cristo politico e pedagogico di Eiximenis assume ulteriori valenze di grande significato allorquando, nell'*incipit* della Lettera dedicatoria indirizzata ai committenti del suo *Regiment*, i Giurati di València, egli richiama la loro attenzione «en aquell mateix Senyor qui per salut de la cosa pública morí ab sobirana caritat en l'arbre de la santa vera Creu...». Ed egualmente quando li invita ad adottare un comportamento politico conforme a Cristo, al valore del suo sacrificio redentivo, ed ai suoi apostoli, che costituiscono i massimi maestri per coloro i quali intendano ben governare ed amministrare le comunità politiche e civili:

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 apostolicals, ço es, en los sants apòstols en quant ells havia a venir lo regiment de tota la cosa pública crestiana, de la qual ells, après lo dit gloriós cap nostre, foren especials e primer fundadors.

Una concezione cristomimetica ed apostolicomimetica ribadita in almeno due passaggi programmatici del *Primer llibre del Crestià*:

tot aquest volum és partit per tretze llibres, a honor del nostre Salvador e cap de cristianisme, Jesucrist, e dels sobirans crestians, los sants Apòstols, primer fundadors de cristiandat après Jesucrist⁴⁶;

mentre nell'*incipit* si legge che Eiximenis stesso fu

fort encès a ordenar aquesta obra, cogitant e esperant en lo *gran lloguer que lo dit Senyor promet a aquells qui treballen volonterosamente per la cosa pública*, e, especialmente, per la salut de les ànimes⁴⁷.

Questa figura di Cristo, caritativa e redentiva, si fa esplicito esempio politico-pedagogico in uno degli ultimi capitoli del *Regiment* confluito anche nel

sida pert l'amor a la comunitat e la converteix a son bé propi ... tot aquests aitals amen llavors lo bé propi e no lo bé de Jesucrist ... perden així fealdat, la qual és un dels principals fonaments de la cosa pública»; HAUF, cit., p. 226, corsivo nostro.

46. HAUF, cit., p. 39.

47. HAUF, cit., p. 36, corsivo nostro.

Dotzè, il 394, dove è l'intera vita pubblica del Salvatore a farsi norma esemplare ed etico-politica:

amar la comunitat és cosa a Déu plasant sobiranament, e obra en si molt alta e virtuosa e qui porta l'hom a gran estament dins si; e finalment, ha major part en lo regne del nostre gloriós Pare, *qui per amor a la comunitat davallà del cel a nós e ab nós conversà trenta-tres anys, e nos informà en tres anys e mig d'aquella fontanal doctrina davallada de Déu lo Pare, e per amor de la comunitat pres mort, e a amar-la nos incita e exhortà tostemps, per diverses informacions sues*⁴⁸.

Qui è l'intera biografia evangelica del Salvatore che si propone come esempio coerente, quotidiano, per la costruzione e l'affermazione di una pratica della politica e del governo anche perché significativamente posta in chiusura del testo commissionato e scritto come progetto economico, civile e costituzionale per il Regno di València.

Il modello esemplare del Cristo passionato, del Cristo francescanamente caritativo e redentivo, è inoltre paradigma essenziale per certificare la liceità e l'illiceità delle pratiche finanziarie all'interno delle comunità politiche cristiane, così come si afferma significativamente nell'apertura del *Tractat d'usura*:

Jesucrist, príncep e senyor, sobiranament franch e liberal, del qual incessament e sens mesura devalla tot a tota creatura, sí promés a son leyal servidor dar guardó sobrehabundant de spiritual usura. E, per tal manera, nengun qui lo dit guardó volgués, no prestàs per esguart de guany temporal, ans solament prestàs per sol amor sua⁴⁹.

E' qui evidente che il *fidelis* cristiano, chiamato ad essere *civis fidelis* deve guardare al modello supremo e sublime di Cristo nella pratica del commercio del denaro, una merce che può essere oggetto di scambio e di guadagno lecito purché sia prestata per l'amore di Cristo, un amore che nel *Regiment* e nel *Dotzè* è tradotto esplicitamente come dedizione alla *res publica* ed al suo *profit*.

In tutti questi passaggi un uso sapiente della tradizione testuale già patristica e della più recente cristologia francescana mette in luce, anche da un punto di vista linguistico e retorico-argomentativo, non solo la *latitudo magna* della riflessione teologico-politica sul Cristo e sul Cristo francescano, povero volontario, umile e caritatevole, ma si offre come ambito di riflessione per comprendere microscopicamente come su questo terreno non si svolga un processo di necessaria o scontata «laicizzazione» o «secolarizzazione» della figura del Cristo, o dell'etica cristiana, ma si sviluppi qualcosa di molto più complesso e polisemico. Qualcosa che potrebbe essere considerato anche come un processo di sacralizzazione cristiana della politica e delle buone pratiche economiche.

L'equiparazione del bene di Cristo al bene della *res publica*, la codificazione dell'utilizzo della moneta e delle pratiche finanziarie attraverso chiavi di legittimazione dichiaratamente cristomimetiche, la costruzione e la solidifica-

48. HAUF, cit., p. 229, corsivo nostro.

49. EIXIMENIS (1985), p. 73-84, qui p. 34.

zione di alcuni valori immateriali della coesione e dell'identità comunitaria che si fondano sul modello del Cristo crocifisso, la specificazione e la rivendicazione di competenze ed idoneità politiche ed amministrative appartenenti ai soli *cives-fideles* cristiani, la stessa decodificazione e la limitazione del valore soteriologico del sacrificio di Cristo per specifiche comunità politiche, il nesso diretto che lega quel sacrificio al bene ed al profitto della cosa pubblica —primariamente prodotto dal consolidamento del mercato e dall'attività delle professioni del commercio—, la possibilità che quel sacrificio sublime serva ad autorizzare pratiche finanziarie e di gestione del debito pubblico capaci di dare maggior stabilità alla *res publica*, sono solo alcuni dei passaggi chiave che ci avvertono, anche, di alcune scentrature analitiche derivanti da una sorta di lettura volgarizzata delle opere sociologiche tönnesiane e weberiane praticate dalla pubblicistica negli ultimi decenni. Si rifletta, in particolare, sull'accoglienza sostanzialmente acritica tuttora vigente dell'idealizzazione della comunità medievale proposta da Tönnies nel XIX secolo, nonostante i *caveat* weberiani fissati definitivamente già tra il 1919 e il 1920⁵⁰, e sulle interpretazioni correnti de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*⁵¹.

Nel farsi chiavi interpretative e legittimanti di realtà e di progetti politici ed economici la matrice religiosa cristiana, e la figura del Cristo sulla croce, non vengono infatti né neutralizzati, né «distorti», essi si aprono a fornire e a qualificare codici e tavole di valori che divengono valori civili, premesse costituzionali, sino a definire ambiti e progetti di un'autentica economia civile.

Se per Eiximenis questa etica e questa antropologia culturale cristocentrica non si dà se non che come etica egemonica cristiana, come progetto di selettiva inclusività sociale e politica —basti ricordare la compressione o l'annullamento dei diritti per chi ricade nella categoria dell'*infidelitas*⁵² e la condanna etico-politica di chi non è *civilis* e *politicus*⁵³— essa offre strumenti linguisti-

50. Cfr. CAHNMAN (1995), ma v. già Id. (1973), *Toennies and Weber. Comparison and Excerpts*, in Id. *Ferdinand Toennies. A new Evaluation. Essays and Documents*, Leiden, in particolare p. 259; v. anche KÖNIG (1955), p. 348-420, v. in particolare p. 380 e *passim*; OEXLE (2001), p. 203-222, qui p. 220. Il testo di riferimento è TÖNNIES (1887); WEBER (2001), ora anche Id. (2005); fondamentali sulla consapevolezza weberiana dei limiti della concezione tönnesiana della comunità sono gli scritti del 1919-20; WEBER (1922a), in particolare p. 21-22.

51. WEBER (1922b); Id. (1977³); si vedranno utilmente BIÉLER (1956); POGGI (1983); SCHLUCHTER (1988); *Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts* (1995); *The Protestant Ethic Debate. Max Weber's Replies to His Critics, 1907-1910* (2001); su questi temi mi permetto un rinvio a EVANGELISTI (2005b), p. 143-187 e alle riflessioni critiche di Bolgiani, *ivi*, p. 15-29, in particolare p. 26-29.

52. Si leggano in particolare i capp. 166-170 e 835-841 del *Dotzè*.

53. In questo caso è indicativa la coppia di lessemi utilizzati da Eiximenis: *civilitas* contrapposta a *rusticitas*. La prima intesa come accortezza e arte del saper stare in comunità, la seconda come radicale assenza delle doti della prima. «La quinta rail de malícia és grosseria, que és rusticitat e pagesia e bestialitat, que ret l'hom en qui és així brutal que no sap fer ne entendre en neguna cortesia ne en neguna civiltat ne policia, mas fa cogitar e estimar a l'hom que la ha, que tot hom deu ésser tractat per una mateixa manera» (ÈIXIMENIS, *Terç del Crestiá*, cap. CIII in HAUF, cit., p. 114). Una riflessione significativamente ripresa in apertura tanto del *Regiment* che del *Dotzè*: «generalment parlant tots [los ciutadans] devien saber cortesia

co-concettuali suscettibili di diverse potenzialità interpretative e codificanti che comunque non spetta allo storico medievista proporre o analizzare.

E' tuttavia importante sottolineare come nella *res publica* eiximeniana esistono alcuni paradigmi di inclusione che non possono essere sottostimati nella condizione storica data: la definizione di un codice identitario non etnicamente fondato, la concezione di una società e di comunità politiche che si legittimano e si sostengono ricorrendo a criteri chiave quali il profitto civile ed il vantaggio per la *res publica*, l'apertura ai mercanti stranieri, anche provenienti da paesi politicamente nemici, una teoria della sovranità limitata da un preciso codice etico-politico, ma anche da una concezione pattista e parlamentare della monarchia, il ruolo essenziale della *fides*, declinata come *religiositas* ma anche come fiducia, quale collante civile e motore della *res publica* e della sua credibilità tra i *cives* e per le altre *res publicae*, sono tutti elementi di grande rilievo non solo nel percorso di codificazione dei linguaggi della politica, ma sul piano della storia della riflessione politica e della costruzione di un'etica e di un'identità comunitaria. Basti ricordare uno dei molti esiti moderni di questa tradizione testuale rintracciabile in un'opera di progettualità politica cristiana che ebbe una grandissima circolazione nell'Europa mediterranea e continentale, *La città del sole* di Tommaso Campanella:

Però la comunità tutti li fa ricchi e poveri: ricchi, ch'ogni cosa hanno e posse-dono; poveri, perché non s'attaccano a servire alle cose, ma ogni cosa serve a loro. E molto laudano in questo le religioni della cristianità e la vita degli Apostoli (*La città del sole*, cap. 64).

In questo testo campanelliano si apprezzano almeno due elementi strutturali venuti a maturazione: l'impiego, naturalmente piegato a finalità politiche, del codice argomentativo proprio della testualità e dell'identità francescana e più latamente evangelico-pauperista (l'inversione valoriale povertà/ricchezza, la funzionalizzazione della coppia proprietà/uso), la valenza paradigmatica per il buon-governo e l'azione politica della *religio* cristiana e della figura degli Apostoli⁵⁴.

de parlar e cortesia d'obrar, car a tot ciutadà pertany que sia civil e polític», e, più oltre: «gran diferència ha d'hom cient a hom ignorant com de llum a tenebres, e que la santa rusticitat e pagesia solament sap profitar a si mateixa, mas l'hom cient e savi és així com lo governador en la nau, qui per son bon regiment e govern salva si mateix e tots los altres».

54. A titolo esemplificativo cito di seguito un passo di uno dei testi duecenteschi maggiormente significativi e diffusi con i quali venne costruendosi un'identità, anche apologetica, evangelico-pauperista francescana, il *Sacrum Commercium Sancti Francisci cum Domina Paupertate*: «... 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 preconiis 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* (1990), p. 149-150.

4. Il valore di Cristo come valore per la politica, una ridefinizione della metafora della *res publica* come corpo mistico di Cristo

I testi eiximeniani che abbiamo esaminato, ma anche alcune opere come la sua *Vita Christi*, indicano lo sviluppo ed una messa a punto di una cristologia politica specificamente dedicata ad una progettualità istituzionale che determina però una trasformazione significativa nella storia dei linguaggi politici medievali.

Il valore di Cristo è infatti costruito dentro ad una immagine discorsiva in cui Cristo non è più la metafora organicistica del corpo politico, e la sua funzione non è più quella di legittimare una struttura piramidale, verticistica della comunità sociale e civile. Il valore di Cristo e Cristo come valore sono sintagmi ed immagini pedagogiche destinate ad ogni *civis fidelis* per legittimare la costruzione di una *res publica* fortemente dinamica ed espansiva. Per dotarla di senso.

Il Cristo politico di Eiximenis non è peraltro il Cristo indistinto, il Cristo preso *tout court*, presente nei testi etico-politici quale figura divina che si fa metafora suprema del *corpus mysticum* della comunità ecclesiale o laica, egli è forgiato all'interno di una tradizione cristologica francescana, fortemente attestata anche in area catalana, esclusivamente come il Cristo del supremo sacrificio di sé, massima incarnazione dell'*humilitas* e della *paupertas* volontaria. Una figura divina che verrà presentata da frate Joan Eixemeno come modello di vita da seguire a re Martino I nella *Quarantena de contemplació*⁵⁵.

L'atto di suprema carità e di volontario autospossessionamento, costituito dal sacrificio del Salvatore sulla croce, viene decodificato attraverso due chiavi interpretative di chiara valenza politica.

In primo luogo quell'atto redentivo ha senso e valore non per l'umanità intera, o per una generica *res publica* cristiana, ma solo per quella comunità politica che corrisponde ai requisiti etici, economici, civili ed istituzionali che Eiximenis ha delineato: «aquell ... Senyor qui per *salut de la cosa pública* morí ab sobirana caritat en l'arbre de la santa vera Creu»⁵⁶.

In secondo luogo il valore pedagogico di Cristo è speso per dare sacralità e legittimazione ad una compagine civile esclusivamente cristiana che può dirsi cristomimetica se corrisponde a quell'immagine di Cristo e degli Apostoli come supremi esempi di buoni e competenti amministratori della cosa pubblica, dotati di una vera e propria dottrina del buon governo che deriva dal Cristo caritativo e redentivo, da chi cioè ha saputo volontariamente mettere a disposizione della comunità il bene più prezioso di tutti:

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

55. EIXEMENO (1986).

56. Corsivo nostro.

aquells flums apostolicals, ço es, en los sants apòstols *en quant ells havia a venir lo regiment de tota la cosa pública crestiana, de la qual ells, après lo dit gloriós cap nostre, foren especials e primer fundadors*⁵⁷.

Qui Eiximenis realizza una sintesi di notevole valore tra la spiritualità e la cristologia mistica francescana e una lunghissima teoria di testi teologici che, quantomeno da Agostino⁵⁸, hanno saputo declinare la *caritas* cristiana come *virtus* e codice etico della comunità sociale e civile cristiana. Una posizione ribadita dai passaggi del capitolo 394 del *Regiment* che abbiamo già citato e da una fondamentale osservazione circa la carità politica del buon *civis-fidelis* e la necessaria esclusione dal novero comunitario di chi non la pratica:

hom que haja caritat no atén al bé propi 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 ...[coloro che] han avorrit Déu e lo bé comú...troben-se en la mort enganats [e non avranno aiuto] de nenguna comunitat... ne encara de Jesucrist, qui han avorrit en vida, com tu sies membre tallat del seu cos místic, qui és la comunitat dels feels crestians⁵⁹.

Il fatto che questa sintesi non rimanga rinchiusa in un orizzonte speculativo o di retorica politica ma costituisca la base di autentici progetti politici e costituzionali accolti ed applicati da València alla Sicilia costituisce un ulteriore motivo di interesse e di stimolo a proseguire nello studio delle modalità e degli atti politici, legislativi ed amministrativi, che hanno dato corso alle indicazioni e ai *consilia* del Frate Gerundense.

In una prospettiva più ampia questi testi eiximeniani dimostrano come il Minore abbia saputo operare e cesellare un nucleo di valori che ruotano intorno ad uno spettro semantico e concettuale fondato sulla *religiositas*, la *llealtat* e la *fides*. Questi lessemi chiave sono stati fortemente potenziati come codici linguistici e valoriali capaci di produrre senso e con-senso politico e civile, divenendo strutture argomentative della credibilità, della forza e dell'identità di comunità mediterranee di grande impatto politico ed economico nell'arco di almeno due secoli.

Bibliografia

- Acta Aragonensia* (1966). A c. di: H. FINKE, I-II, Leipzig-Berlin, II.
 AGOSTINO (1956). *De civitate Dei*, (Corpus Christianorum, series latina, 38) Turnhout.
 — (1983). *Sermo 113/A*. In: *Opere*, XXIX. Milano-Roma.
 ANGELI, Clarenì (1980). *Epistole*. A c. di: L. von Auw, Roma.
 ARISTOTELE (1872). *Aristotelis politicorum libri Octo cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka*, rec. F. Susemihl, Lipsiae.

57. Corsivo nostro.

58. AGOSTINO (1983) e Id., *De civitate Dei*, cap. XV, 3,16 (1956); le matrici neotestamentarie più importanti, anche perché riprese da Eiximenis stesso, sono Fil 2, 21 e I Cor 3,15, nonché Efes 3, 16-21.

59. HAUF, cit. p. 228-229.

- (1961). *Politica I-II, Translatio prior imperfecta*. Ed.: P. MICHAUD-QUANTIN. In: *Aristoteles Latinus XXIX*, I, Bruges.
- ARNAU DE VILANOVA (1947). *Lliçó de Narbona*. In: A. de VILANOVA. *Obres Catalanes*. A c. di: M. BATLLORI, I, p. 141-166.
- (1947). *Raonament d'Avinyó*. In: A. de VILANOVA, *Obres Catalanes*. Barcelona, I, p. 167-221.
- (1991). «Ars Catholicae philosophiae sive philosophia catholica et divina tradens artem annihilandi versutias maximi Antichristi». A c. di: J. PERARNAU. *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 10, p. 57-162.
- (1947). *Informació espiritual*. In: A. de VILANOVA. *Obres Catalanes*, I, p. 223-243.
- (1951). *Lectio Narbone*. Trad. it. a c. di: R. MANSELLI. In: Id. «La religiosità di Arnaldo da Villanova». *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo* 63, p. 1-100, testo p. 77-91.
- BIÉLER, A. (1956). *La pensée économique et sociale de Calvin*. Genève.
- BRIGUGLIA, G. (2006). *Il corpo vivente dello Stato. Una metafora politica*. Milano.
- BRINES I GARCIA, LL. (2004). *La filosofia social i política de Francesc Eiximenis*. Sevilla.
- CAHNMAN, W. J. (1973). *Toennies and Weber. Comparison and Excerpts*. In: Id. FERDINAND TOENNIES. *A new Evaluation. Essays and Documents*. Leiden.
- CERVERA VERA, L. (1980). *Francisco de Eiximenis y su sociedad urbana ideal*. Madrid.
- Doctrina Compendiosa*, (1991). València.
- EIXEMENO, J. (1986). *Contemplació de la Santa Quarantena*. Ed. a c. di: A. G. HAUF i VALLS, Montserrat, testo p. 25-111.
- EIXIMENIS, F. (1985). *Tractat d'Usura*. In: J. HERNANDO I DELGADO. *El «Tractat d'Usura de Francesc Eiximenis*. Barcelona.
- (1986). *Dotzè Llibre del Crestià*, II, 1. A c. di: C. WITTLIN *et al.* Girona.
- (1987). *Dotzè Llibre del Crestià*, II, 2. A c. di: C. WITTLIN *et al.* Girona.
- (1994²). *Terç del Crestià*. In: HAUF. Cap. CIII, p. 114-115.
- (2005). *Dotzè Llibre del Crestià*, I, 1. A c. di: X. RENEDEO. Girona.
- EVANGELISTI, P. (2002). *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)*. In: *La propaganda politica nel Basso Medioevo*. Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale, Todi 14-17 ottobre 2001, Spoleto, p. 315-392.
- (2003). *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: *Ovidio Capitani. Quaranta anni per la Storia medievale*. A c. di: M.C. DE MATTEIS. Bologna, II, p. 167-187.
- (2005a). *Mercato e moneta nella costruzione francescana dell'identità politica. Il caso catalano-aragonese*. In: *Reti Medievali* (VI/2005/1) sito retimedievali.it
- (2005b). *Tra genesi delle metamorfosi nell'Ordine dei Minori e francescanesimo dominativo, in Il francescanesimo dalle origini alla metà del secolo XVI. Esplorazioni e questioni aperte*. A c. di: F. BOLGIANI e G. G. MERLO. Bologna, p. 143-187.
- (2006a). *I francescani e la costruzione di uno Stato. Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano-aragonese*. Padova.
- (2006b). «Metafore e icone costitutive del discorso politico francescano tra Napoli e Valencia (XIII-XV s.)». *Studi storici* 47, p. 1059-1106.
- (2007). *Relazioni di potere ed etiche per il potere. Clareno, Filippo di Maiorca e la testualità politica francescana catalano-aragonese*. In: *Angelo Clareno francescano*. Atti del XXXIV Convegno internazionale, Assisi, 5-7 ottobre 2006, Spoleto 2007, p. 317-376.

- FERRER, V. (1693). *Opera Omnia*. València, II.
- (1932-1988). *Sermons*. Ed. a c. di: J. SANCHIS SIVIERA e G. SCHIB. Barcelona, III.
- GABRIEL BIEL, (1452). *De Monetarium potestate simul et uilitate libellus aureus...* Norimberga.
- GARCÍA MARSILLA, J. V. (2002). *Vivir a crédito en la Valencia medieval. De los orígenes del sistema censal al endeudamiento del municipio*. València.
- GRAF, F. W. (2004). *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München.
- HABERMAS, J. (2007). *The Resurgence of Religion – a Challenge for a Secular Self-understanding of Modernity*–. Roma.
- HAUF, A. G. (1994). F. Eiximenis. *Lo Crestià*. Barcelona.
- IACOBUS MEDIOLANENSIS (1949). *Stimulus Amoris*. Quaracchi.
- KEPEL, G. (1990). *La revanche de Dieu*. Paris.
- KÖNIG, R. (1955). «Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies». *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 7
- LLULL, R. (1910). *Libre de Contemplació en Deu*, III. A c. di: M.F. (*Obres de Ramon Lull. Edició Original*). Ed. a c. di: M. OBRADOR Y BENASSAR, S. GALMÉS *et al.*), Palma de Mallorca.
- (1928). *Proverbis de Ramon*. A c. di: S. GALMÉS (*Obres de Ramon Lull. Edició Original*). Palma de Mallorca.
- LÓPEZ-AMO Y MARÍN, A. (1946). «El pensamiento político de Eximeniç en su tratado de «Regiment de princeps». *Anuario de historia del derecho español*, 17, p. 5-13.
- MENSA, J. (in cds). «*Farets cert ordenament sobre la provisió esperital e corporal dels neòfits*». *Proposte di Arnau de Vilanova a Federico di Sicilia sui neofiti saraceni, ebrei e servi greci*.
- NICOLÒ ORESME (1956). *Tractatus de Origine, Natura, Jure et Mutationibus Monetarium*. In: Ch. Johnson. *The De moneta of Nicholas Oresme*. London.
- OEXLE, O. G. (2001). *Priester - Krieger - Bürger. Formen der Herrschaft in Max Webers «Mittelalter»*. In: *Max Webers Herrschaftssoziologie. Studien zu Entstehung und Wirkung*. A c. di; E. HANKE *et al.* Tübingen, p. 203-222.
- PACE, E. (2004). *Perché le religioni scendono in guerra?*. Milano.
- PERARNAU I ESPELT, J. (1978). *L'«Alia Informatio Beguinorum» d'Arnau de Vilanova. Edició i estudi del text*. Barcelona.
- (1991). «Allocutio Christini ... d'Arnau de Vilanova. Edició i estudi del text». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 11, p. 7-135.
- PIETRO DI GIOVANNI OLIVI (1980). *De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus*. In: G. TODESCHINI, *Un trattato di economia politica francescana: il «De emptionibus...»*. Roma (ISIME, Studi Storici, 125-126).
- POGGI, G. (1983). *Calvinism and the Capitalist Spirit: Max Weber's Protestant Ethic*. London.
- RUBIÓ I LLUCH, A. (1908). *Documents per l'Historia de la Cultura Catalana Mig-eval*. Barcelona, II, p. 399-403.
- Sacrum Commercium sancti Francisci cum Domina Paupertate*, (1991). A c. di: S. BRUFANI, Assisi, in *Fontes Franciscani*, (1995). A c. di: E. MENESTÒ e S. BRUFANI, *S. Maria degli Angeli*, p. 1705-1732, p. 149-150.
- SCHLUCHTER, W. (1988). *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Religions und Herrschaftssoziologie*. Frankfurt.
- The Protestant Ethic Debate. Max Weber's Replies to His Critics, 1907-1910*, (2001). A c. di: D. J. CHALCRAFT e A. HARRINGTON. Liverpool.

- THOMAE AQUINATIS, (1971²). *De regimine principum ad regem Cypri et de Regimine Judaeorum ad Ducissam Brabantiae*. Ed. a c. di: J. MATHIS. Casale Monferrato, II, 3.
- (1971). *Sententia libri politicorum*. In: *Opera omnia*. T. XLVIII. Romae.
- TÖNNIES, F. (1887). *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirische Culturformen*. Leipzig.
- VILA, S. (1984). *La ciudad de Eiximenis. Un proyecto teórico de Urbanismo en el siglo XIV*. València.
- Weber and Toennies. *Comparative Sociology in Historical Perspective*, (1995). New Brunswick (NJ).
- WEBER, M. (1922a). *Soziologische Grundbegriffe*. In: Id. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der sozialökonomik*. Sez. III, J.C.B. Mohr. Tübingen.
- (1922b). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. In: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen.
- (19773). *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Milano.
- (2001). *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*. Nachlaß, XXII, 1, *Gemeinschaften*. A c. di: W. J. MOMMSEN, coll. M. MAYER. Tübingen = Id. (2005). *Economia e Società. L'economia in rapporto agli ordinamenti e alle forze sociali Comunità*. A c. di: M. PALMA. Roma.
- Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts* (1995). A c. di: H. LEHMANN e G. ROTH. Cambridge.