

CREDERE NEL MERCATO, CREDERE NELLA *RES PUBLICA*
LA COMUNITÀ CATALANO-ARAGONESE
NELLE PROPOSTE E NELL'AZIONE POLITICA
DI UN ESPONENTE DEL FRANCESCANESIMO MEDITERRANEO:
FRANCESC EIXIMENIS

PAOLO EVANGELISTI¹

Riassunto: Francesc Eiximenis è considerato qui come esponente di un'élite francescana del Mediterraneo occidentale che contribuisce alla formazione dell'identità politica ed economica della comunità catalano-aragonese. Si analizza la funzione di lessemi-chiave: *caritat, fealtat, profit comú* all'interno del discorso politico eiximeniano e il ruolo che essi assumono nella definizione di una organizzazione comunitaria esclusivamente cristiana connotata da una stretta interdipendenza tra *res publica* e mercato, cioè tra i paradigmi di validazione dell'istituzione politica e quelli che legittimano e rendono credibile lo spazio degli scambi e del commercio. Le idee ed i progetti del Gerundense sono inoltre verificati nel concreto contesto istituzionale in cui egli opera: il regno di Valencia e quello di Sicilia all'indomani della conquista del 1392.

Parole chiave: Mediterraneo; comunità catalano-aragonese; *res publica*; mercato; *caritat, profit e utilitat de la cosa pública; fealtat*, identità e appartenenza comunitaria.

Abstract: Francesc Eiximenis is considered a leading figure of a Western Mediterranean Franciscan élite who contribute to the formation of the political and economic identity of the Catalan-Aragonese Community. Key-lexemes such as *caritat, fealtat, profit comú* are analysed within Eiximenis's political discourse. An analysis is also made of the role they play in the definition of an exclusively Christian community organisation connoted by a close interdependence between *res publica* and market, *i.e.* the validation paradigms of the political institution and the paradigms that legitimate a reliable trading space. Moreover, the ideas and projects of the Minorite from Gerona are tested in the actual institutional context in which he acts: the Kingdom of Valencia and that of Sicily after the 1392 Conquest.

Keywords: the Mediterranean; Catalan-Aragonese community; *res publica*; market; *caritat, profit* and *utilitat de la cosa pública; fealtat*; community; identity and belonging.

¹Università degli Studi di Trieste. Dipartimento di Storia e Storia dell'Arte (Italia).

Questo lavoro è stato preparato nell'ambito del "Programma de ricerca scientifica di rilevante interesse nazionale" 2000-2002, *Ragione ed etica nel pensiero e nelle istituzioni tra medioevo ed età moderna: politica, economia e diritto* (coord. Prof. Paolo Prodi, Università di Bologna), del Ministero dell'università e della ricerca scientifica e tecnologica.

Data di ricezione dell'articolo: gennaio 2003. Data di accettazione e versione finale: febbraio 2003.

«Anuario de Estudios Medievales», 33/1 (2003), pp. 69-117.- ISSN 0066-5061.

SOMMARIO

Introduzione.- Francesc Eiximenis: 1. *Caritat*, fondamento della *cosa pública*.- 2. La declinazione di *utilitas publica*: come si realizza il *profit de la comunitat*.- 3. *Fidelitas-infidelitas*: la credibilità della comunità ed i confini della *caritat*.- 4. L'arte di governo e i progetti eiximeniani sul banco di prova della Sicilia dei Martini.

INTRODUZIONE

“L’espace”, ci ricordava Braudel, come “source d’explication”, “met en cause à la fois toutes les réalités de l’histoire, toutes les parties prenantes de l’entendue: les États, les sociétés, les cultures, les économies ... Et selon que l’on choisira l’un ou l’autre de ces *ensembles*, la signification et le rôle de l’espace se modifieront. Toutefois pas du tout au tout”².

Nella sua ricchezza, nella sua complessità, nei suoi indiscutibili tratti comuni il francescanesimo due-quattrocentesco attivo nel quadrante occidentale del Mediterraneo è un tassello essenziale, ma ancora mancante, di una storiografia di questo specifico contesto geo-politico³ che pure ha registrato negli ultimi decenni un forte incremento di indagini e di analisi, in particolare tra gli studiosi dell’economia e della società tardomedievale che si sono occupati dei diversi *Regna* della corona aragonese.

Seguendo percorsi e prospettive di ricerca anche molto diversificate, dalla storia delle istituzioni a quella della fiscalità, dalla storia economica a quella specificamente commerciale alcuni di questi studi consentono di iniziare a rispondere alle questioni che, mutuando le parole di Paulino Iradiel, potremo caratterizzare come i principi fondamentali per la comprensione delle forze sociali ed economiche presenti nel Mediterraneo Occidentale:

la comprensión del sistema de valores que consagró a los elementos mercantiles y financieros como discriminantes clasificatorios de los

²F. BRAUDEL, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e-XVIII^e siècle*, III, Paris, 1979, p. 12.

³Può essere assunta come testimone esemplare di questa assenza la ricchissima produzione storiografica dei Congressi di storia della Corona di Aragona e significativamente quello dedicato a “El poder real en la Corona de Aragón (siglos XIV-XVI)”, tenutosi a Jaca nel settembre del 1993, Zaragoza, 1994, i cui atti sono raccolti in ben 5 volumi (esclusi quelli dedicati ai rapporti con gli altri regni iberici e quello più centrato sulla realtà politico-istituzionale di Jaca).

individuos; la concepción preferentemente económica de los espacios considerados ...el vínculo establecido entre los procesos mercantiles, los factores político-institucionales y los fundamentos de integración y especialización de las diversas economías regionales ... la movilidad humana ... como motor de desarrollo nervioso de las relaciones internacionales⁴.

In questo quadro occorre porsi, credo, anche una serie di interrogativi strettamente connessi a tali questioni, capaci di farci comprendere il ruolo di un Ordine, e dei suoi esponenti di primo piano, ancora troppo spesso imprigionati in una dimensione storica che scorre tra l'apologetica e la storia della spiritualità intesa come vicenda separata dalla storia delle società in cui si inserisce e si afferma, ovvero bloccata entro una prospezione storiografica meramente constatativa che registra i fatti e le vicende di un rapporto tra i Minori e la società, tra i Minori ed i poteri che la governano, spingendosi al massimo a teorizzare il ruolo di un Ordine monolitico, strumento della S. Sede, oppure mettendo in luce singoli percorsi individuali che paiono non condividere più legami, identità, appartenenze, matrici discorsive e di pensiero con l'Ordine di Francesco.

Ma proviamo ad osservare da vicino il minoritismo mediterraneo.

Esso è incarnato fisicamente da uomini che, molto spesso, indossando l'abito religioso dei *pauperes Christi* non dismettono, ma anzi rafforzano la loro attrezzatura culturale, la loro identità e la loro formazione di uomini del diritto o di uomini pienamente partecipi, per capacità, per appartenenza familiare, della comprensione del mondo del mercato e della politica. Bastino due esempi autoesplicativi: come possiamo scindere l'azione, ed il successo, del giurista Giovanni da Capestrano in tutto il bacino Mediterraneo⁵, da Perugia a Napoli, da Roma alla Sicilia, dalla Bosnia a Belgrado, attraverso lo "iato" della sua conversione alla *religio* dell'autospossessionamento volontario? Ed egualmente, come è possibile comprendere il francescanesimo, ed ancora una volta il prestigio conquistato da Eiximenis con il saio minorita, prescindendo dalle sue radici familiari mercantili⁶, dalla sua "consonanza

⁴Così nel prólogo a D. IGUAL LUIS, *Valencia e Italia en el siglo XV*, Valencia, 1998, p. 11.

⁵In questa direzione si vedano, oltre agli studi classici su di lui, il numero ed i registi della sua corrispondenza messi a punto grazie al lavoro di O. BONMANN, G. GÁL e J.M. MISKULY, in "Franciscan Studies", 49 (1989), pp. 255-346 e 50 (1990) pp. 323-403.

⁶In una prospettiva storiografica meramente fattuale cfr. J.R. WEBSTER, *Nuevas aportaciones a los estudios examenianos. Francisc Examenis, OFM: su familia y su vida*, in "Archivo Ibero-Americano" (d'ora in poi "AIA"), 39 (1979), pp. 429-438; Id., *Una familia de mercaderes: los Examenis*, in "AIA", 47 (1987), pp. 63-78.

naturale” con il mondo dell’economia e della politica di cui si fa interprete e teorico?

Nel loro complesso i francescani, attraverso il doppio e complementare livello di presenza nelle società mediterranee occidentali (con l’elaborazione di una testualità e con l’azione politica diretta), partecipano alla gerarchizzazione e all’assemblaggio degli spazi costituiti di quelle comunità che dobbiamo considerare strutturarsi in maniera coesenziale non solo sui pilastri dello scambio mercantile e finanziario ma su quelli definiti dai codici culturali, politici, e dunque “ancor prima” e necessariamente linguistici, posti dai diversi soggetti che le realizzano.

In quale misura dunque il francescanesimo bassomedievale, come serbatoio che alimenta la classe dirigente delle istituzioni cittadine, e come parte attrezzata e consapevole di una *leadership* che si afferma a livello degli Stati territoriali mediterranei dell’epoca, è soggetto che interviene a definire criteri e paradigmi sensibili di liceità delle operazioni mercantili, ma anche le etiche dello “Stato” e di quella che venne definita qualche anno fa la repubblica internazionale dei mercanti, la “respublica infra et super nationes”?

In che modo il minoritismo mediterraneo diviene soggetto della società politica e strumento consapevole della sua coesione? Quali sono gli strumenti “propri” che utilizza in questa direzione, ed in che misura li mette a disposizione del processo di concentrazione del potere che i sovrani catalano-aragonesi sviluppano tra XIV e XV secolo all’interno di una concezione comunque segnata dal *pactismo* e da quello che Lalinde Abadia definì “pluralismo coordinato” della corona aragonesa⁷?

In quale misura, e con quale grado di consapevolezza, l’*élite* itinerante minorita diviene soggetto che contribuisce a costruire quell’ “unità mediterranea della comunità catalano-aragonesa e italiana” che Mario Del Treppo delineò e propose come una pista storiografica da seguire sin dal 1973, mettendo giustamente in guardia dal rischio di non scivolare in una ricerca, postulata a priori, di uno “spirito” o di un “ritmo” appartenente a “strutture comuni” non solo all’area della Corona, ma ad un non meglio precisato Mediterraneo occidentale.

⁷Cfr. J. LALINDE ABADÍA, *La corona de Aragón en el Mediterraneo medieval (1229-1479)*, Zaragoza, 1979; v. anche F. UDINA I MARTORELL, *L’expansió de la Corona d’Aragó al Mediterrani (siglos XIII-XV)*, in “XIV Congresso di storia della Corona d’Aragona, Sassari-Alghero 19-24 maggio 1990”, Sassari, 1993, I, pp. 113-153.

«Anuario de Estudios Medievales», 33/1 (2003), pp. 69-117.- ISSN 0066-5061.

Sulla base di una specifica esperienza minoritica, questo lavoro, essendo parte integrante di uno studio a largo raggio sulla testualità e l'azione politica espressa dai *pauperes Christi*, intende provare a rispondere a questi interrogativi, precisando profili e confini concettuali posti dalle questioni metodologiche delineate dagli studiosi che si sono appena richiamati.

Credo che far entrare in questa storia il francescanesimo serva a capire meglio i percorsi di costruzione e di affermazione di quel sistema di rapporti "mediterranei" che seppe esprimere non solo le strutture dei nuovi poteri sovrani del bassomedioevo, ma anche ed insieme, quella "repubblica internazionale del denaro"⁸ che poté costituirsi proprio attraverso l'affermazione di un sistema di relazioni mercantili e commerciali fondato sullo scambio e sulla mobilità degli uomini e delle merci, sulla penetrazione delle élites internazionali nei gangli vitali degli stati territoriali, ma anche su una parallela riflessione, elaborata proprio da esponenti Minoriti intorno alle questioni della legittimazione delle pratiche economiche così come delle relazioni che connettevano mercato, poteri politici e dimensione civile.

Un esempio concreto. Negli anni '80 del XIV secolo il francescano catalano Eiximenis colloca al centro del suo progetto di *res publica* valenciana la figura del mercante, sia esso *civis* o straniero, facendone il vero e proprio asse politico e di sviluppo della comunità. Capire come questa teorizzazione eiximeniana, partecipe di una riflessione sul mercato e sull'organizzazione delle comunità che la connette ad una già ricca testualità francescana due-trecentesca, si inserisca in quell'incontro che avviene "tra gli interessi politici degli stati e gli interessi economici degli uomini d'affari, tra monarchia e repubblica internazionale del denaro", può aiutarci a capire meglio la dialettica che ci è stata proposta da De Maddalena a proposito dei rapporti tra ragioni, e dunque tra etiche politiche, degli Stati e ragioni della "repubblica dei mercanti". Anche perché, per citare Del Treppo, quell'incontro si realizzò attraverso due modalità configurantesi entrambe come "uso politico particolare delle élites mercantili nella costruzione dello stato sovrano". Lo studioso napoletano ci ricorda infatti che gli stati territoriali inserirono il ceto

⁸Cfr. *La repubblica internazionale del denaro tra XV e XVII secolo*, a c. di A. de MADDALENA e H. KELLENBENZ, Bologna, 1986 in particolare A. de MADDALENA, *La repubblica internazionale del denaro: un'ipotesi infondata o una tesi sostenibile?*, pp. 7-16 e H. KELLENBENZ, *Lo Stato, la società e il denaro*, ivi, pp. 333-383 (anche se di quest'ultimo non è in alcun modo condivisibile la tesi espressa intorno al ruolo etico-economico e politico dei "mercanti e usurai" nel medioevo del XIII-XV secolo contenuta a p. 381); i saggi sono da confrontare con il recente importante e denso lavoro di M.L. PESANTE, *Il commercio nella repubblica*, in "Quaderni Storici", XXXV-3/105 (2000), pp. 655-695.

mercantile internazionale non solo come fonte e strumento di finanziamento del loro patrimonio pubblico, ma ne valorizzarono le esperienze professionali facendolo entrare “nei gangli vitali dello stato”, senza consentire peraltro che “i rapporti di forza” tra monarchie e mondo bancario e mercantile internazionale “si ribaltassero”. E non a caso l’esempio di riferimento qui richiamato da Del Treppo è proprio quello di Martino I, un sovrano di cui Eiximenis fu attento ed ascoltato consigliere personale.

In questa direzione la ricchezza delle intersezioni che si possono cogliere tra i tre poli di quella società mediterranea che si è proposta, ovvero tra arte e cultura di governo espresse dagli stessi regnanti, capacità di elaborazione e di legittimazione delle pratiche politiche ed economico-mercantili messe in campo dai francescani, prassi e codificazioni espresse dallo stesso ceto internazionale degli uomini di affari, possono essere messe in luce attraverso la figura centrale e, per certi aspetti mitificata, di Alfonso il Magnanimo. Un sovrano che, al di là di tesi catastrofiste o di teorie declinanti della corona catalano-aragonese connesse alla sua *Amprisa*, seppe portare con grande consapevolezza a maturazione un progetto di unità politico-economica mediterranea, frutto di un processo di costruzione di lunga durata. Mi riferisco a quel vero e proprio programma economico messo a punto da Alfonso nel 1449 che, facendo leva su un sistema economico-produttivo ormai consolidato, quello che Del Treppo ha caratterizzato come bisettoriale, si articolava in quattro punti qualificanti che ci danno il senso della direzione e della lucidità del progetto⁹. E tuttavia questo programma di unità e di politica economica, che, lo segnaliamo per inciso, registra interessanti punti di convergenza con le tesi eiximeniane espresse nel *Regiment de la cosa pública*, assume un’ulteriore valenza se si ricordi l’attenzione spiccata di Alfonso per le pratiche mercantili e finanziarie, la sua sensibilità e competenza in questo campo, ma anche quella particolare sintonia con una cultura mercantile condivisa, ad esempio, con il Cotrugli autore del

⁹1) divieto di importare nei Paesi della Corona d’Aragona pannilana di fabbricazione straniera; 2) obbligo di tutti i sudditi della Corona di servirsi esclusivamente di trasporti nazionali; 3) incremento massiccio degli investimenti nelle costruzioni navali di notevole tonnellaggio (oltre 1000 botti); 4) divieto per i regni occidentali della Corona di approvvigionarsi di grano e di altri prodotti agricoli in Francia e Castiglia ed obbligo di importazione esclusiva dalla Sicilia, dalla Sardegna e da Napoli.

Trattato sulla mercatura e sul mercante perfetto¹⁰. Si pensi a quel passaggio del Magnanimo ove sostiene che

aquest mercaders qui tant servey nos fan sens lo quals bonament no poriem fer nostres affers, es necessari axi sien tractats, els sia attes lo per nos a ells promes, per conservacio de nostra fe e credit¹¹.

O, ancora, dove sostiene che il ritardo nei pagamenti dei debiti dovuti dalla Corona non nuoce solo alle finanze del patrimonio pubblico, ma anche a quel ben più importante “nostre credit e honor, los quals sobre totes coses se deven conservar”¹². Sono due considerazioni che costituiscono il fondamento di una convinzione profonda maturata dal Magnanimo, secondo il quale l’azione politica e la condotta personale del sovrano debbono ispirarsi a quell’etica mercantile che fa della promessa, del credito e della fiducia i parametri concreti della sua attività¹³. Si tratta come è evidente di una convinzione che resta ancora da indagare se vogliamo comprendere pienamente quali siano le fonti e gli apporti culturali che la determinano, ma che ci segnala comunque quale sia il grado di osmosi tra etica di governo ed etica mercantile nella concezione alfonsina dell’esercizio del potere e della politica. Essa costituisce infatti una spia di modalità discorsive e concettuali che ci indicano come l’etica del sovrano sia ripensata attraverso categorie di funzionalità e di legittimazione che tuttavia non sono il segno di una “modernità incipiente”, ma piuttosto il frutto di una maturazione che avviene sul filo di una lunga catena testuale avente radici profonde almeno di due secoli. Per restare nell’ambito della produzione minoritica essa si snoda attraverso due grandi “filoni” connessi e dialoganti: a) le progressive messe a punto di testi di educazione del principe (intesi in senso molto più ampio del genere tipicizzato dagli *specula principum*) che sottolineano sempre di più il “giusto” rapporto che esso deve saper realizzare tra patrimonio personale e patrimonio pubblico,

¹⁰Benedetto COTRUGLI (Il Raguseo), *Il libro dell’arte di mercatura*, ed a c. di U. Tucci, Venezia, 1990.

¹¹ACA, reg. 2899, c. 95 cit. in M. DEL TREPPO, *La “Corona d’Aragona” e il Mediterraneo*, in “IX Congresso di storia della Corona d’Aragona”, Napoli, 11-15 aprile 1973, Napoli, 1978, I, pp. 301-331.

¹²ACA, reg. 2882 c. 26.

¹³Mi si permetterà una licenza forse anacronistica, ma vorrei ricordare che un esponente della prassi del governo e della politica del calibro di Richelieu qualche secolo dopo affermerà che “gouverner c’est faire croire”.

«Anuario de Estudios Medievales», 33/1 (2003), pp. 69-117.- ISSN 0066-5061.

nei sempre più numerosi passaggi che separano la figura del re da quella del tiranno proprio —e spesso solo— attraverso la discriminante della sua capacità di corretta gestione dei beni del regno, intesi quali beni dei sudditi che egli ha in amministrazione¹⁴; b) attraverso quelle considerazioni che, da Olivi a Eiximenis, da Fidenzio da Padova a Matteo d'Agrigento, fanno del mercante un soggetto pienamente partecipe della *societas* cristiana e della sua organizzazione politica, a partire da una riflessione che ruota attorno a lessemi-chiave quali: credibilità, fiducia, fedeltà. E non si dovrà dimenticare che di questo modo di guardare e di progettare la società cristiana fa pienamente parte la testualità latina e volgare di Ramon Llull (dai suoi sermoni al *Llibre d'Evast e Blanquerna*) e dei cosiddetti spirituali francescani di area catalana.

In questo quadro la testualità politica del minoritismo mediterraneo può essere suscettibile di un ulteriore e fecondo approccio ermeneutico, potendo entrare in un dialogo positivo con la ricchissima tradizione storiografica che ha affrontato e continua a cimentarsi con la questione della genesi e delle modalità di affermazione dell'espansione catalano-aragonese nel Mediterraneo occidentale¹⁵.

I testi sermocinali, le opere consiliative e di pedagogia politica elaborate dai francescani, i contenuti delle relazioni epistolari ed i rapporti che essi svilupparono con i regnanti, con le altre componenti del ceto dirigente e funzionariale, leale e non, della Corona, rendono evidente infatti che essi seppero inserirsi con consapevolezza in quel lungo processo di costruzione ideologica oltrechè economica ed istituzionale che fu l'espansione mediterranea catalano-aragonese.

Vi è oggi una sostanziale convergenza della storiografia su alcune caratteristiche di fondo di questo complesso fenomeno. Ed è su queste che occorrerà misurare l'apporto dei *pauperes Christi*.

Al di là di *querelle*, ormai antiche, su direttrici fondative e di sviluppo dell'espansione dei territori della Corona, risultano acquisiti alcuni elementi incontrovertibili di quella espansione: 1) la sua periodizzazione, che giunge all'apice con l'impresa del Magnanimo, copre un periodo storico che trascorre

¹⁴Su questi aspetti mi permetto di rinviare a P. EVANGELISTI, *I pauperes Christi e i linguaggi dominativi. I francescani come protagonisti della costruzione della testualità politica e dell'organizzazione del consenso nel Basso Medioevo* (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, 2002, pp. 315-392.

¹⁵Per un'utile messa a punto dei lavori di riferimento fondamentali su tali temi cfr. F. UDINA I MARTORELL, *L'expansió de la Corona d'Aragó al Mediterrani (siglos XIII-XV)*, cit.

dal XIII al XV secolo, in coincidenza —occorrerà pure notarlo— con il più forte dinamismo degli Ordini Mendicanti e, segnatamente, dei francescani in tutta l'Europa e nel quadrante specifico di cui qui ci occupiamo; 2) la messa in campo da parte della Corona di una politica mediterranea fortemente consapevole; 3) una connotazione egemonica dei modi con cui quella presenza politica e commerciale venne attuata nel bacino mediterraneo occidentale¹⁶; 4) la crociata, intesa non come generico “sentimento religioso”, ma come strumento ideologico della politica catalano-aragonese consapevolmente utilizzata sia verso occidente che verso sud¹⁷; 5) il ruolo dinamico e dialettico dei due soggetti co-protagonisti dell'espansione: la Corona e il ceto mercantile¹⁸, una questione che evidentemente si salda con quanto già considerato in apertura di questo lavoro¹⁹.

Si tratta di punti chiave della medievistica contemporanea che possono trovare snodi di intersezione e momenti di incontro assai fecondi con il minoritismo che ha proposto, tra XIII e XV secolo, non solo codici pedagogico-politici, ma strumenti interpretativi e supporti ideologici in grado

¹⁶Si vedano tra gli altri F. GIUNTA, *Aragonesi e Catalani nel Mediterraneo*, Palermo, 1959 e Milano, 1965, pp. 19-20; Ch.E. DUFOURCQ, *L'expansió catalana a la Mediterrània occidental ss. XIII-XIV*, Barcelona, 1969 (ed. orig. 1966): “el Mediterrani, almenys el Mediterrani occidental, esdevindria un llac català. Cap a la fi del regnat de Jaume el Conqueridor, alguns teòrics “imperialistes” de la Corona d'Aragó començaven a discernir aquesta possible esperança (p. 159); Jaume II viene considerato infatti come “el rey més poderós sobre les aigües” (cfr. p. 519); su una linea non molto diversa anche L. SHNEIDMAN, *L'imperi catalano-aragonès (1250-1350)*, Barcelona, 1973; V. SALAVERT ROCA, *Los motivos económicos en la conquista de Cerdeña*, in “Actes del IV Congreso de Historia de la Corona de Aragón”, Cagliari, 1957, in particolare p. 455. Come noto intorno a questo tema ruota anche una ormai antica *querelle* tra storici delle due sponde dell'Atlantico sui caratteri imperialistici o meno del dominio mediterraneo della Corona. Su questo punto, piuttosto che utilizzare la categoria dell'anacronismo come elemento di validazione o meno di quel concetto, sarebbe più utile provare a verificarne la congruità storica alla luce di una sua ridefinizione non ideologica. Si potrebbe con più forza, credo, parlare di dinamica imperialistica di potenza, cioè dell'adozione da parte della Corona di una consapevole strategia politica ed economica che si fonda sulla necessità dell'autoaffermazione continua, quindi di un concetto più legato al paradigma politico del realismo che ci viene già dall'antica lezione di Tucidide. Senza per questo ridurre in alcun modo l'evidente concezione egemonica proiettata dalla Corona sul lago catalano costituito dal Mediterraneo occidentale, pur declinata con forme diverse di controllo politico-istituzionale e di gestione economica delle realtà conquistate nei tre secoli di esercizio del dominio su quella grande parte del “continente liquido”.

¹⁷Si tratta di aspetti che emergono, ma non sono analizzati, ad esempio nelle opere di R. BURNS, *The Crusader Kingdom of Valencia*, Cambridge, 1967 e ID., *Islam under the Crusaders*, Princeton, 1973 e DUFOURCQ, *op. cit.*

¹⁸Gli studi di riferimento sono ancora una volta quelli di Del Treppo e di Tangheroni.

¹⁹Su questi aspetti cfr. in particolare M. DEL TREPPO, *I mercanti catalani e l'espansione della Corona d'Aragona*, Napoli, 1975, p. XIV e pp. 3-4, ma v. anche M. TANGHERONI, *Aspetti economici dell'espansione catalano-aragonese nel Mediterraneo, in Italia España: un legado común*, Madrid, 1988.

di dare corpo e forza a questi elementi costitutivi dell'espansione mediterranea occidentale, intendendo per essa tanto la direttrice continentale, quella verso ed oltre Valencia, quanto quelle verso l' "Italia" insulare e peninsulare e la costa nord-africana.

Anche in questo caso occorrerà partire dalla capacità del minoritismo di elaborare categorie linguistiche e codici discorsivi capaci di funzionare in questa direzione, cioè innanzitutto di essere utilizzati per comprendere ed organizzare discorsi dominativi e di "governo" delle realtà in cui operano, sulla base della consapevolezza euristica ed epistemologica che, come ha sottolineato Roberto Lambertini nel suo recente studio sulla povertà francescana come povertà ed identità "pensate", "la formulazione di un linguaggio non è mai solo descrittiva, ma anche costitutiva di esperienza"²⁰, ricordandoci, nel solco di un'ormai consolidata tradizione di studio e di studi²¹, che l'intera

²⁰R. LAMBERTINI, *La povertà pensata. Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Modena, 2000, p. 10.

²¹R. LAMBERTINI, *Governo ideale e riflessione politica dei frati mendicanti nella prima metà del Trecento*, in *Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento* ("Atti del XXVI Convegno internazionale", Assisi, 15-17 ottobre 1998), Spoleto, 1999, pp. 233-277, nonché i suoi saggi rielaborati e raccolti in ID., *La povertà pensata*, cit.; ID., *La diffusione della Politica e la definizione di un linguaggio politico aristotelico*, in *Quaderni storici*, XXXIV (1999), pp. 677-704.

O. CAPITANI, *Ipotesi sociali del francescanesimo medievale. Orientamenti e considerazioni*, in *S. Francesco*. "Giornata Lincea indetta in occasione dell'VIII centenario della nascita (Roma, 12 novembre 1982)", Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, "Atti dei Convegni Lincei", LXVIII (1985), pp. 39-56; ID., *Verso un diritto del quotidiano*, in *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti* ("Atti del XXIII convegno internazionale, Assisi, 12-14 ottobre 1995"), Spoleto, 1996, pp. 5-29; 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*, cit., pp. 205-230; G. TODESCHINI, *Ordini mendicanti e linguaggio etico-politico*, in *Etica e politica*, cit., pp. 5-27; 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*, in "Quaderni Medievali", 40 (1995), pp. 21-49; ID., *Scienza economica francescana nella Summa di Angelo da Chivasso*, in "Frate Angelo Claretti osservante nel V Centenario della morte (1495-1995)", "Atti del Convegno, Cuneo, 7 dicembre 1996-Chivasso, 8 dicembre 1996", a c. di O. CAPITANI, R. COMBA, M.C. DE MATTEIS, GRADO G. MERLO, in "Bollettino della Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della provincia di Cuneo", 118/1 (1998), pp. 157-168; ID., *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna, 2002; cfr. anche 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; P. EVANGELISTI, *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; ID., *Fidenzio da Padova e la letteratura crociato-missionaria minoritica. Strategie e modelli francescani per il dominio (XIII-XV secolo)*, Bologna, 1998; ID., *I pauperes Christi e i linguaggi dominativi*, cit.; ID., *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. Si vedano anche i recenti importanti contributi di S. PIRON, tra i quali, *Perfection evangelique et moralité civile: Pierre de Jean Olivi et l'éthique*

produzione apologetica e costitutiva dell'identità dell'Ordine deve essere letta necessariamente come una testualità che “acquista un senso solo nel seno di una visione della *societas*”, e che si traduce “in un contributo alla storia delle idee e delle istituzioni tra XIII e XIV secolo”²².

Quanto al primo punto basterà dire che la presenza francescana all'interno di tutto l'arco cronologico dell'espansione è ampiamente documentabile se si ricordi la testualità politica e le azioni messe in atto da esponenti come Ramon Lull, Enrico Ceva, Arnau de Vilanova, Anselm Turmeda sino a giungere ai minoriti che operano in pieno Quattrocento: si pensi a Matteo d'Agrigento, Roberto Caracciolo, Francesco d'Aragona.

Per venire invece agli altri punti chiave si potrà richiamare qui un personaggio emblematico come Francesc Eiximenis. Un esponente del francescanesimo che esprime, con un alto grado di consapevolezza del sistema in cui opera, la necessità di porre a disposizione delle istituzioni valenciane le proprie risorse intellettuali per mettere a punto un progetto di società e di governo che è anche vero e proprio progetto urbanistico fondato sull'affermazione di un'identità politica, civile ed economica cristiana.

Egli stesso si misura poi, assieme ad altri francescani di vaglia come il futuro vescovo melitense Joan Eixemeno, con la responsabilità della promozione delle crociate del 1398-99. Imprese militari saldamente e dichiaratamente connesse con la politica espansiva e di affermazione mediterranea della Corona.

Nelle sue opere, così come in quelle di suoi predecessori illustri segnati da fortissimi legami con il minoritismo mediterraneo, penso a Ramon Llull e ad Arnau de Vilanova, la questione del rapporto tra *fidelitas* ed *infidelitas*, tra *cives* cristiani e tutto quell'ampio spettro di uomini e di comportamenti esclusi o marginalizzati, proprio nel processo di solidificazione della realtà catalano-aragonese, dal circuito cristiano della *caritas* e della *fides*, va ben oltre la ricalibratura delle teorie del *bellum iustum* o la ricezione di dottrine canonistiche in materia. E ciò proprio perché tutti quei testi esprimono una forte progettualità tesa a delineare un modello di società cristiana concreta ed inverata, cioè politicamente ed economicamente definita, esattamente all'interno del quadrante geo-politico in cui essi operano. Una struttura comunitaria in costruzione tesa verso forme di egemonia attuate sia

économique franciscaine in *Ideologia del credito fra Tre e Quattrocento: dall'Astesano ad Angelo da Chivasso*, Asti, 2001, pp. 103-143.

²²R. LAMBERTINI, *La povertà pensata*, cit., p. 48.

«Anuario de Estudios Medievales», 33/1 (2003), pp. 69-117.- ISSN 0066-5061.

all'interno delle singole comunità politiche che sul piano delle relazioni dominative esterne a quell'area.

FRANCESC EIXIMENIS

La storiografia che studia più da vicino le istituzioni e la storia politica dell'area catalano-aragonese, alcuni storici del francescanesimo catalano ed alcuni studiosi della storia del diritto iberico hanno messo in luce, sin dall'inizio del secolo scorso, l'importanza della figura di Eiximenis anche sotto il profilo della storia del pensiero politico, analizzando in particolare le sue opere rispetto ad alcuni nodi classici della teoria della sovranità, dell'origine del potere e della concezione della città, segnalando, con diversa attenzione e profondità, l'esistenza di un versante pratico che si connetteva alla riflessione politica del francescano. Non è invece stato affrontato in modo organico lo studio dei rapporti tra le sue opere e la testualità francescana che ha proposto sin dalla metà del XIII secolo modelli di *perfectio* e di disciplinamento dei laici, definendo in particolare i codici di idoneità e di validazione dei soggetti dominativi della società. Non è stata inoltre percorsa la strada della conoscenza dei suoi rapporti con gli esponenti dell'Ordine impegnati in quegli anni presso istituzioni politiche della Corona o presso altre istituzioni di governo mediterraneo ed europeo. Infine la comprensione storica delle sue posizioni teoriche e delle sue proposte politiche è stata imprigionata in schemi euristici che hanno scisso il profilo religioso e teologico delle sue opere da quello dichiaratamente politico, sicché alcune tematiche centrali affrontate dal Frate gerundense sono rimaste nascoste dal diaframma stereotipo della spiritualità francescana, dell'iscrizione forzata di Eiximenis ad un asserito pacifismo "minorita" o "catalano", e ancora, della *querelle* tra il suo "medievalismo" contrapposto all'umanesimo e al rinascimento catalani nascenti²³.

²³Si veda ad esempio il noto giudizio, ripreso ancora dalla storiografia contemporanea, espresso nel 1917 dal grande catalanista Rubió y Lluch secondo il quale in Eiximenis non c'è traccia dell'umanesimo prerinascimentale ("no cap rastre d'humanisme conscient") evidente invece negli scrittori catalani come Bernat Metge o Antoni Canals, cfr. A. RUBÍO Y LLUCH, *Joan I humanista i el primer període de l'humanisme català*, in "Estudis Universitaris Catalans", 10 (1917-1918), p. 92; cfr. anche M. DE MONTOLIU, *Eiximenis, Turmeda i l'Inici de l'Umanisme a Catalunya: Bernat Metge*, Barcelona, 1959, pp. 9-59, in particolare, pp. 13-49; v. anche J. N. HILLGARTH, *La hegemonía castellana, 1410-1474, Los reinos hispánicos 2*, Barcelona, Buenos Aires, México D.F., 1983 (ed. orig. London, 1978), pp. 202-203; J.J.E. GARCIA, *Francesc Eiximenis' Sources in Catalan Studies. Estudis sobre el català. Volume in memory of Josephine*

Per poter comprendere il valore politico delle sue opere, per cogliere appieno il senso e l'ampiezza del contributo che quei testi forniscono alla costruzione di un dizionario e di un linguaggio della politica e dell'autocomprensione del potere, credo occorra innanzitutto insistere sullo stretto legame che egli ebbe con l'esercizio della politica nelle istituzioni del Regno a partire da alcuni dati.

Con le sue opere *Eiximenis* contribuisce infatti a costruire una identità etico-politica dei *cives* e di chi è chiamato ad esercitare la professione del governo e del potere a partire da una forte capacità di elaborazione autonoma che nasce dalla sua sensibilità rispetto ai contesti specifici in cui opera e dall'apertura non solo alle istanze della Corona, ma anche a quelle degli operatori del mercato e del ceto di governo di Valencia.

La sua presenza sulla scena politica nel quadrante compreso tra Valencia e la Sicilia può avere diversi parametri di riferimento che tuttavia debbono riuscire a connettere il testo ed il senso delle sue proposte politiche con i percorsi ed i rapporti che egli seppe sviluppare con le istituzioni della corona catalano-aragonese.

Dobbiamo allora richiamare due fatti fondamentali: il suo venticinquennale impegno politico a servizio del governo di Valencia, tra il 1383 e il 1408, ed i costanti rapporti con i re aragonesi e siciliani: da Pietro III a Martino il Vecchio.

E' inoltre utile ricordare, nella loro ancora troppo scarna contestualizzazione, l'ampia rete di relazioni di *Eiximenis* con la Corona e la famiglia reale attraverso le persone che lo hanno nominato direttore spirituale e confessore, o con le quali ha intrattenuto veri e propri rapporti politici e consiliativi: da Mata, Duchessa di Gerona e moglie del primogenito Giovanni, ai re Pietro il Cerimonioso, Giovanni I e Martino l'Umano, alla Regina Maria

de Boer, Barcelona, 1977, pp. 173-87, in particolare p. 177, pp. 183-84. Un esempio ulteriore in questa direzione, e di notevole rilevanza sotto il profilo della storia politico-istituzionale, è l'approccio storiografico di quanti hanno voluto presentare la posizione di *Eiximenis* rispetto allo Scisma, di volta in volta ridotta ad un infondato allineamento con Roma o ad espressione di una neutralità che durerebbe ben oltre il periodo del regno di Pietro il Cerimonioso caratterizzato da un accorto indifferentismo. Un quadro storiografico basato sulla consapevole rimozione di alcuni dati fondamentali: le fortissime espressioni antiromane contenute in numerosi capitoli del *Regiment*, le chiare posizioni filo aragonesi espresse, ad esempio, nei passaggi dei capitoli V e VI della stessa opera (F. EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, a. c. di P.D. DE MOLINS DE REI, Barcelona, 1927, ripr. anast., Barcelona, 1980 [d'ora in poi *RCP*], pp. 54-55 e pp. 59-60), il suo profetismo politico che esalta un nuovo ruolo politico e religioso di Gerusalemme come sede papale, lo strettissimo e mai interrotto rapporto con il papa Luna che lo nomina nel 1408 patriarca di Gerusalemme e vescovo di Elna.

«Anuario de Estudios Medievales», 33/1 (2003), pp. 69-117.- ISSN 0066-5061.

de Luna di cui fu anche fiduciario nell'operazione di fondazione del convento "osservante" di S. Spirito di Murviedro²⁴ ed esecutore testamentario.

Il contesto del suo impegno politico ed il livello di gradimento riscosso è inoltre delineabile attraverso uno sguardo agli emolumenti corrispostigli da alcune istituzioni politiche. Sulla base delle delibere e dei mandati di pagamento trasmessi alla *Claveria comuna* di Valencia, e di altri documenti relativi a somme concesse dalla Corona, Eiximenis percepì, esclusivamente per l'attività politico-consiliativa e di sostegno fornite alle istituzioni del governo di Valencia e della corona aragonese²⁵, 360 fiorini aurei, 18,5 lire e 175 soldi, ai quali vanno aggiunti una quota fissa non quantificata concessa da re Martino sulle entrate fiscali dell'importante ufficio del *Batlle general* di Valencia²⁶ e, molto probabilmente, altri 200 fiorini che risultano da due mandati di pagamento della città di Valencia che non specificano il nome del beneficiario.

Nello sfondo concreto di questa rete di relazioni possiamo ora affrontare un'analisi di alcune parole-chiave della riflessione teorica e della proposta politica eiximeniana. Una delle fonti che verrà maggiormente utilizzata sarà il *Regiment de la cosa pública*, un'opera che lo stesso Eiximenis considera come uno strumento utilizzabile non solo dalla città e dal Regno di Valencia, ma valida anche per le altre comunità del Regno, ivi comprese quelle più problematiche quali il Regno di Sicilia riconquistato nel 1392²⁷.

²⁴Su questa vicenda e la sua rilevanza politica mi permetto di rinviare alle mie osservazioni in P. EVANGELISTI, *Fede, mercato, comunità nei sermoni di un protagonista della costruzione dell'identità politica della Corona catalano-aragonese. Matteo d'Agrigento (1380c.-1450)*, in corso di stampa nell'annata 2003 della rivista "Collectanea Franciscana".

²⁵Da questo computo sono escluse tutte le somme percepite da Eiximenis per la cura di affari relativi ai conventi dell'Ordine e le somme ricevute quali donazioni per l'acquisto di oggetti o altri beni da destinarsi a singole comunità francescane. Per i documenti sulla base dei quali sono stati compiuti questi calcoli, v. A. IVARS, *El escritor fr. Francisco Eiximénez en Valencia*, in "AIA", 14 (1920) pp. 76-104; 15 (1921) pp. 289-331; 20 (1923), pp. 210-248 e pp. 359-398; 24 (1925), pp. 325-382; 25 (1926), pp. 5-48 e pp. 289-333; A. IVARS CARDONA- J. R. WEBSTER, *Franciscanismo de la reina de Aragón doña María de Luna (1396-1406)*, in "AIA", 42 (1982), pp. 81-123.

²⁶Come noto, compito specifico del *Batlle general* era la conservazione e la riscossione dei diritti di pertinenza sovrana nel Regno, cfr. E. BELENGUER CEBRIÀ, *València en la crisi del segle XV*, Barcelona, 1976, p. 21.

²⁷Si vedano al riguardo le sue considerazioni nella lettera del 15 luglio 1392 al duca di Montblanch (il testo in A. RUBIÓ Y LLUCH, *Documents per l'Historia de la Cultura Catalana Medieval*, Barcelona, 1908, II, pp. 399-403) e la scelta del Frate di far confluire l'intero testo del *Regiment* in un'opera quale il *Dozè del Crestià* che si propone come un trattato sul governo rivolto e centrato sulla figura del sovrano. Per entrambe le questioni rimando al prosieguo di questo saggio.

1. CARITAT, FONDAMENTO DELLA COSA PÚBLICA

Es Valencia tierra de grande caridad y de limosnas
(Jerónimo de YÁÑEZ ALCALÁ, *El donado hablador o Alonso, mozo de muchos amos*, BAE, XVIII, p. 524).

La comprensione su di un piano strettamente teorico della concezione di comunità civile e politica del pensiero eiximeniano deve fare i conti con una tensione irrisolta nelle sue opere che si manifesta in una sorta di doppia centralità. La forte attenzione ai diritti e all'organizzazione sociale ed economica delle comunità non trova sempre infatti una composizione organica nella più alta dimensione del *regnum*, a volte essa si traduce in una immediata affermazione di preminenza o di sovranità esclusiva²⁸ che ci appare dunque come un elemento di contraddizione che può essere letto quale segno di un'aporia oppure come indice di una mancata sistematizzazione recante tuttavia il segno della peculiare dimensione istituzionale della corona aragonese dell'epoca²⁹.

Esiste però un nocciolo duro del suo pensiero che, a partire dall'utilizzo di alcune parole chiave del lessico politico agostiniano, modellano in modo coerente la concezione dell'organizzazione politica ed economica della società e trovano una piena saldatura con la sua concreta azione politica e con l'appartenenza all'Ordine di Francesco.

Il lessema emblematico cui possiamo riferirci è quello di *caritas*.

Nel sistema politico-giuridico eiximeniano la *caritas* costituisce un elemento che viene sempre fatto prevalere rispetto alla lettera della norma, ovvero diviene un criterio irriducibile e preminente della validità e della legittimazione dell'azione politica del re o della comunità. La "caritat" è "lo

²⁸Emblematica al riguardo la sua famosa "profezia", poi in parte ritrattata su istanza del re, secondo la quale con il 1400 si sarebbe aperta un'era in cui accanto ad un pontefice residente a Gerusalemme, regolatore supremo delle controversie tra gli "stati", il mondo sarebbe stato governato solo da istituzioni politiche strutturate come le repubbliche esistenti in Italia, sarebbero invece scomparsi tutti i regni ad eccezione di quello francese. In un altro luogo egli affermerà invece la piena convinzione della forza e dell'ulteriore consolidamento cui si avviava la corona aragonese.

²⁹Sulle "aporie" della sua concezione della sovranità e per i relativi luoghi testuali v. A. LÓPEZ-AMO Y MARÍN, *El pensamiento político de Eiximenic en su tratado de "Regiment de princeps"*, in "Anuario de Historia del Derecho Español", 17 (1946), in particolare alle pp. 112-123. Sul pensiero politico eiximeniano, assieme al testo citato da ultimo restano punti di riferimento indispensabili NORBERT D'ORDAL, *El princep segons Eiximenis*, in "Miscel·lania Patxot", Barcelona 1931, pp. 317-32 e J.H. PROBST, *Francesch Eiximenis. Ses idees polítiques et sociales*, in "Revue Hispanique", XXXIX (1917), pp. 1-82.

primer fonament” della “cosa pública”³⁰. “Tutte le leggi fatte contro la carità e la legge di Dio”, afferma il Frate, “sono nulle”³¹. Secondo la sua concezione pattista egli afferma che il re è tenuto innanzitutto a conoscere e a rispettare i *fueros* e le leggi locali poiché esse “comandano più che il re e comandano su egli stesso”, ma questa preminenza è valida soltanto se essi sono conformi alla carità e al bene comune³². Un’affermazione ribadita nel capitolo 101 del *Dotzè* dedicato a “Cóm la ciutat deu esser regida per bona ley” che si conclude con questo passaggio

E sapia aci cascun, que nengun princep o qualsevol regnant, jatsia que furs o privilegis a son poble; empero, ja per aital jurament no es obligat a servar fur ne ley ni privilegi qui sia contra caritat ne contra lo be comun³³.

Esiste infine un diritto quasi naturale, compreso in quello naturale, e dunque preminente su quello umano, secondo cui questa concezione caritativa si traduce concretamente nel divieto per ciascun membro della comunità di agire contro la *cosa pública*. Si tratta di affermazioni rilevanti se ricordiamo che il Frate catalano si discosta così da una delle fonti di riferimento dell’elaborazione teorico-politica e “speculare” Mendicante: Vincent de Beauvais. Per l’autore domenicano del *De scientia politica*, uno dei libri del suo *Speculum Doctrinale*, infatti, lo *jus consuetudinis* non è validato dai parametri “politici” della *caritas* e del bene comune, ma può continuare a dispiegare i suoi effetti solo se non è contrario alla Verità e alla *ratio*, altrimenti esso andrà semplicemente abolito:

Veritate manifestata, cedat consuetudo veritati ... Certe ut beati Cypriani utamur sententia: qualibet consuetudo quantumvis vetusta, quantumvis

³⁰RCP, cap. 17, p. 108.

³¹F. EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, (d’ora in poi *Dotzè*) cap. 209 (“Qui posa les condicions e actes deles leys”), nell’ediz. del 1484 di Valencia (Palmar).

³²*Dotzè*, cap. 162 (“Que mes deu hom favorir a la ley que no al rey”), v. anche F. EIXIMENIS, *Tractat apelat Doctrina Compendiosa de viure justament e de regir ofici*, Valencia, 1499, (ripr. anast. Valencia, 1991), (d’ora in poi *DC*), l’intera Segona partida, pp. 183-238 ed in particolare pp. 222-232, e il capitolo 40 del suo *Pastorale* che condanna i re che “faciunt leges iniquas et contra caritatem”, per il testo v. C. WITTLIN, ‘*Quae maxime damnat animas principum*’: *Fünfantimonarchische Kapitel im ‘Pastorale’ des Francesc Eiximenis*, in “*Zeitschrift für Katalanistik*”, II (1989), pp. 98-114, p. 112. Per il testo completo dell’opera F. EIXIMENIS, *Pastorale*, edizione e traduzione a c. di M. MARTÍNEZ CHECA, Universitat Autònoma de Barcelona, 1994 (Tesi Doctoral), per il testo latino v. pp. 1-209.

³³*Dotzè*, cap. 101.

vulgata, veritati in omnino est postponenda; et usus qui veritati est contrarius, est abolendus. Hoc plane verum est, quia ratio et veritas consuetudini praeponenda est³⁴.

E' evidente dunque che i due Mendicanti si muovono qui sulla base di prospettive abbastanza diverse, il Bellovacense, attento a costruire un modello di sovranità regale legicentrico, ed in sintonia con la posizione espressa dal minorita Gilbert de Tournai nell' *Eruditio regum*³⁵, sottopone il diritto consuetudinario ad una critica molto serrata, il Catalano, forte di una tradizione pattista che intende alimentare, fa valere sino in fondo non solo i criteri della tradizione, ma soprattutto quelli politici connessi ad una concezione comunitaria e "repubblicana" in cui *caritas* e *bonum commune* divengono paradigmi preminenti.

Per Eiximenis la giustizia stessa, fondamento insieme a *caritas*, della cosa pubblica e con essa condizione validante della legge e della autorità politica trova proprio nella *caritas* la sua esplicazione.

Anche l'esercizio della giustizia è esplicitamente subordinato all'utilità della *res publica*, e solo in secondo luogo serve per dare a ciascuno ciò che è suo sempre secondo una distribuzione caritativa all'interno della concezione gerarchica della società, dove cioè il principio ciceroniano di *aequalitas* della legge si applica unicamente all'interno di ogni *estament* o ceto della comunità³⁶.

³⁴V. DE BEAUVAIS, *Speculum Doctrinale*, Douai, 1624, VIII, c. 40, col. 584. Un'asserzione ulteriormente rafforzata nel successivo capitolo 58 (col. 599) laddove il Predicatore fa derivare dalle autorità canonistiche la netta affermazione che "Secundum consuetudinem bene judicantur, acsi secundum legem, quod tamen non fierent nisi iusta, et rationabilis esset". Per questi aspetti dell'elaborazione teorica del Bellovacense v. G. GIORDANENGO, *Législation pontificale et science politique dans le "Speculum doctrinale" de Vincent de Beauvais (milieu du XIII^e siècle)*, in *Papauté, monachisme et théories politiques*. "Mélanges Marcel Pacaut", Lyon, 1994, pp. 71-78; J. GAUDEMET, *La coutume en droit canonique*, in "Recueil de la Société Jean Bodin". LII. *La coutume*, Bruxelles, 1990, pp. 41-61; J. KRYNEN, *Saint Louis Législateur au Miroir des Mendians*, in "MEFRM", 113 (2001), pp. 945-961.

³⁵Sulla necessità di un'azione volta a contenere i diritti consuetudinari locali all'interno della sua opera scritta per Luigi IX nel 1259, cfr., ad esempio, i passi contenuti alle pp. 49-50 dell'edizione di A. de POORTER, *Le traité "Eruditio regum et principum" de Guibert de Tournai*, OFM., Louvain, 1914.

³⁶V. RCP, cap. 12, p. 82; cfr. le interpretazioni di M.J. PELÁEZ, *Las fuentes literarias, teológicas, jurídica y canónicas de las obras de Francesc Eiximenis*, in *Papers in public law, public legal history, natural law and political thought. Estudios en homenaje al profesor Jesús Lalinde Abadía*, ed. a c. di M.J. PELÁEZ, Barcelona, 1992, pp. 229-263, qui pp. 246-259 e ID., *La Ley, la Justicia, la Libertad Política, y la Deposition del Tirano en el Pensamiento Jurídico de Francesc de Eiximenis*, OFM, in "Estudios Franciscanos", 80 (1979), pp. 167-208.

«Anuario de Estudios Medievales», 33/1 (2003), pp. 69-117.- ISSN 0066-5061.

In questo contesto, in cui la perfezione del *civis* quale *fidelis* della comunità viene fatta coincidere con la sua appartenenza e fedeltà alla legge cristiana, la *caritas* esplica pienamente la sua funzione politica costituendosi come la cifra verbale e valoriale fondativa della comunità³⁷. Solo essa consente di definire la *cosa pública* come autentico corpo mistico civile, politico ed economico. L'unico *civis fidelis* è chi ama il bene di Gesù Cristo, non il suo personale, ma il bene di Cristo è, letteralmente, il bene della comunità³⁸. Chi nega questo specifico amore per Gesù Cristo, che deve essere superiore a quello per chiunque altro, si macchia di uno dei quattro più gravi peccati che possano essere commessi dal *civis-fidelis* "far danno alla cosa pubblica"³⁹.

2. LA DECLINAZIONE DI *UTILITAS PUBLICA*: COME SI REALIZZA IL *PROFIT DE LA COSA PÚBLICA*

Questo mercante evangelico, allo scopo di fare guadagni in molti modi e di organizzare tutto il tempo della vita in funzione del merito, preferì non comandare, ma obbedire (BONAVENTURA, *Legenda maior*, VI, 4 in *Opera Omnia*, Quaracchi, 1898, VIII, p. 520b).

Eiximenis condivide con la tradizione politica castigliana elaborata nella cerchia di Alfonso X e con quella catalana espressa dal giurista Pere Albert (1233-1261) alcuni principi fondamentali di una concezione publicis-

³⁷Cfr. *RCP*, capp. 18-19, pp. 107-119.

³⁸"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 propi i 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. 36, p. 174. L'operazione di curvatura semantica che Eiximenis compie sul sintagma "bene di Gesù Cristo" si rileva in modo diretto quando si ricordi che nel suo *Llibre dels Angels*, (III Trattato, cap. 16) il "patrimonio di Gesù Cristo" viene fatto coincidere esattamente con quello della Chiesa come comunità cui spetta l'amministrazione dei beni per gli ecclesiastici e per i poveri di Cristo. Non mi pare tuttavia che da qui possa discendere una lettura dell'operazione eiximeniana come se egli ricorresse ad una doppia e opposta funzionalizzazione di quel sintagma, si dirà piuttosto che il Frate catalano coglie di esso tutta intera la sua potenzialità sociale e politica grazie ad una appartenenza francescana che ha riflettuto su questi temi sin dal suo costituirsi in Ordine dotato di autoscienza ed identità sociale. Una lettura che viene confermata dalle riflessioni condotte dal Frate in quel medesimo capitolo del *Llibre* sui modi e le finalità di utilizzo dei beni gestiti dagli ecclesiastici, cfr. anche, ivi, cap. 17. Analogamente avviene per il valore attribuito alla Crocifissione di Cristo, cfr. III Trattato, al cap. 25 che si intitola "Una grande ricchezza è racchiusa nella Croce e nella morte preziosa di Gesù Cristo", v. anche i seguenti sino al 31.

³⁹*DC*, Segona partida, cap. 19, p. 228.

tica del patrimonio regio e della funzione della legge che vengono definendosi nel corso del XIII secolo⁴⁰. Ma per il Frate catalano la concezione pubblicistica del patrimonio regio ha un senso preciso, non si tratta cioè solo di affermare il principio fondamentale della separazione tra patrimonio privato e patrimonio del regno, ma di distinguere il sovrano dal tiranno chiamando il primo a compiere scelte capaci di innescare un meccanismo virtuoso nella circolazione della ricchezza. Il sovrano deve infatti preoccuparsi di arricchire i sudditi poiché in tal modo essi arricchiscono la cosa pubblica ed essa “più è ricca, più è potente”⁴¹. Perciò egli è chiamato a reinvestire, a seconda delle condizioni economiche contingenti, da un terzo ad un quarto delle entrate della Corona⁴².

Sulla scorta di queste premesse possiamo ora considerare la frequenza e le funzioni semantiche di *utilitas publica*, sintagma centrale del discorso politico⁴³, nei testi eiximeniani ed in particolare in quello scritto per i governanti di Valencia.

Nel solo *Regiment*, se teniamo conto dei suoi equivalenti semantici e dei suoi contrari, operazione necessaria per registrare la gamma dei significati e delle sfumature che esso assume, il concetto di *utilitas publica* compare 45 volte. Da un punto di vista terminologico le due ricorrenze prevalenti sono “profit de la cosa pública” e “conservació del bé/ bon estament de la cosa pública”, vi sono anche tre casi in cui compare il sintagma “utilitat de la cosa

⁴⁰Per questi aspetti della funzione non privatistica del sovrano e della legge nei testi elaborati nella cerchia di Alfonso il Saggio e da Pere Albert, v. J. A. Maravall, *Estudios de historia del pensamiento español*, Madrid, 1973, pp. 147-149 e pp. 167-171. Sulla concezione pubblicistica dell'esercizio del potere del sovrano vincolato esplicitamente all'*utilitas subditorum* è fondamentale l'opera del francescano Gilbert de Tournai che scrive nel 1259 l'*Eruditio regum et principum* (ed. a c. di A. DE POORTER, cit.) per Luigi IX di Francia, cfr. P. Evangelisti, *I pauperes Christi e i linguaggi dominativi*, cit.

⁴¹Dotzè, cap. 602, nell'ediz. a cura di C.J. WITTLIN ed altri, Gerona, 1986-87, p. 314. Occorrerà inoltre leggere queste affermazioni alla luce dell'amplissima sezione dedicata dal Catalano a definire i confini dell'*avaritia* nei comportamenti del re e dei funzionari del regno nello stesso *Dozè*, cfr. pp. 405-450, né si potrà dimenticare, proprio alla luce del capitolo 602, che uno dei comportamenti che squalificano il sovrano è quello di essere insolvente nei confronti di debiti contratti con i mercanti, *ibid.*, cap. 640, p. 419.

⁴²*Ibid.*, cap. 649, pp. 441-443.

⁴³Su questo sintagma fondamentale del pensiero politico e giuridico si vedano J. GAUDEMET, *Utilitas publica*, in “Revue Historique de Droit Français et Etranger”, 29 (1951), pp. 645-501 per la sua radice etimologica e per una precisissima disamina delle sue curvature semantiche in età romana e tardoantica; v. inoltre G. POST, *Ratio publicae utilitatis, ratio status und “Staaträson”*, in ID., *Studies in Medieval Political Thought. Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton, 1964, pp. 241-309 (già in *Welt als Geschichte*, 21 (1961), pp. 8-21 e pp. 71-99); I. SCARAVELLI, «*Utilitas*» nella libellistica dell'XI secolo; un primo sondaggio, in “Studi Medievali”, 3ª ser., 32 (1991), pp. 191-229.

pública” ed uno in cui il termine utilizzato è “profit comù”, l’unica volta in cui il *profit* compare in latino si presenta nella forma di “utilitas communis”, immediatamente tradotta con “profit de la cosa pública”.

Lo spettro di significati espresso da questa serie di termini che afferiscono a *utilitas publica* ci indica innanzitutto che il termine *profit* apre un ventaglio di valenze linguistiche immediate già assai interessanti. E’ evidente infatti che il concetto eiximeniano di utilità pubblica si incrocia e si arricchisce con quello di profitto vero e proprio e di vantaggio, anche nei loro contenuti economici.

Non è peraltro ipotizzabile una lettura di questi sintagmi in grado di definire i confini tra una *utilitas* per la comunità, intesa nella sua dimensione pre-politica, ed una *utilitas* per la *res publica*. Il significato unitario sotto il quale è possibile raccogliere questo grappolo terminologico è quello della sua totale strumentalità, secondo un paradigma funzionale applicato da Eiximenis ad un chiaro contesto “repubblicano”, ove l’*utilitas publica* diviene un principio dell’azione politica e si caratterizza come principio per una dottrina di governo⁴⁴. Ciascun sintagma infatti è il contenitore di concetti indispensabili a legittimare una politica che si estrinseca concretamente in azioni di governo della comunità. E non è irrilevante che nel *Regiment* accanto al lessema generale “regiment” si trovi anche l’espressione “governar la comunitat”⁴⁵.

I soli passaggi di respiro più generale che possiamo riscontrare sono quelli contenuti nella definizione di *utilitas communis* attraverso la quale il Gerundense sintetizza l’obiettivo di quella che abbiamo definito la giustizia caritativa eiximeniana: una giustizia impiegata a tutelare e a perseguire appunto il profitto prevalente che è quello della comunità politica.

Il bene della cosa pubblica può essere garantito e perseguito attraverso il modello del capace governante, un modello che si definisce non attraverso uraniche virtù morali, ma specifiche qualità di governo quali l’autodominio, la capacità di mantenere una distanza dai beni e dai propri interessi privati, uno “zelo discreto nella conservazione della cosa pubblica” che significa un esercizio tollerante dei propri poteri repressivi da attivare solo quando sono in gioco il bene e gli interessi pubblici della comunità; una *fealtat* nei confronti dei vassalli.

⁴⁴Cfr. J. GAUDEMET, *Utilitas publica*, cit., p. 488 e p. 498.

⁴⁵RCP, cap. 39, p. 184.

Più in generale il bene della comunità si realizza attraverso la dedizione totale alla cosa pubblica, mantenendo sempre distinti il patrimonio pubblico dalla sfera privata di chi lo gestisce o lo amministra. In questo quadro possiamo riscontrare anche una posizione eiximeniana ribadita più volte che afferma la necessità di considerare come vero e proprio patrimonio pubblico non solo il denaro della comunità, ma l'esercizio del governo e della politica, patrimonio indisponibile a gestioni di tipo privatistico e clientelare⁴⁶.

Ma la prevalenza delle ricorrenze di questi sintagmi e di quelli che utilizzano il termine *profit*, mostrano un forte sbilanciamento in quella direzione "governativa". I sintagmi *profit de la cosa pública* e *profit comú* (16 ricorrenze), esaminati assieme ai loro contrari, quali inutilità e dannosità (8 ricorrenze)⁴⁷, oltre a confermare l'accezione della *utilitas communis*, servono a stabilire i corretti comportamenti dei *cives*, segnando i confini della città e della "cittadinanza". Peraltro vi è una traduzione concreta di questo sintagma che consiste nella realizzazione di leggi capaci di rendere stabile la comunità. In quest'ultima accezione Eiximenis risente evidentemente di una tradizione di pensiero derivante dall'asserzione aristotelica che fa dell'interesse comune lo scopo della legge⁴⁸ in un quadro in cui è evidente che sia il concetto di legge che quello di interesse comune trovano declinazioni specifiche. Siamo cioè di fronte ad un classico esempio in cui possiamo parlare di utilizzazione del linguaggio politico aristotelico piuttosto che di tradizione o adesione al sistema teorico dello Stagirita⁴⁹. Sotto questo profilo emerge con nettezza, proprio dall'analisi che stiamo svolgendo, che uno dei riferimenti più utilizzati da Eiximenis per la costruzione del suo progetto politico è costituito dal *De officiis* ciceroniano, in particolare per un principio cardine che imposta la funzionalizzazione dell' *utilitas publica*: il primato dell'utilità comune che consente al governante di adottare misure che hanno come obiettivo assoluto il vantaggio della comunità⁵⁰.

⁴⁶Un esempio in *RCP*, cap. 19, pp. 118-119.

⁴⁷Si tratta di tutte quelle ricorrenze in cui viene condannato un comportamento definito "inutil" e "damnós a la cosa pública", "perillos a la comunitat", o apportatore di "damnatge" per la *res publica*, o che trasforma il soggetto che lo compie in "enemic e perseguidor" della cosa pubblica.

⁴⁸Cfr. J. GAUDEMET, *Utilitas publica*, cit., p. 466.

⁴⁹Su questa specifica questione mi permetto di rinviare, anche per la bibliografia, a P. Evangelisti, *I pauperes Christi e i linguaggi dominativi*, cit.

⁵⁰Cfr. *De Officiis*, III, 31; sul passaggio di questi concetti nei testi patristici ed in particolare attraverso quelli di due grandi mediatori e referenti della teologia e della politica medievali, quali Ambrogio e Agostino, cfr. J. Gaudemet, *Utilitas publica*, cit., pp. 498-99, che segnala

Più in generale potremo dire che l'asse intorno al quale ruota l'argomentazione e la struttura retorica espressa nello spettro semantico dell'*utilitat-profit* della cosa pubblica si fonda sulla necessità di adottare comportamenti basati sulla *fealtat* alla comunità, su un rapporto leale (*llealtat*) di ciascun *civis* con gli obiettivi del governo e della politica della cosa pubblica⁵¹.

Si tratta di una concezione assai solida nella concezione dell'appartenenza politica e comunitaria eiximeniana che viene ribadita in termini netti anche in un testo come il *Llibre dels Angels*, un'opera di notevole importanza che tuttavia resta ancora poco studiata sotto questo profilo. In quel testo, nell'ambito di un capitolo che statuisce l'assoluta inviolabilità del segreto e della riservatezza tra persone, viene infatti formulata una prescrizione tassativa che impone a chiunque venga a conoscenza di trame contro Dio ed il pubblico interesse di renderle pubbliche immediatamente "per gloria di Dio e della conservazione della cosa pubblica"⁵². La vincolatività di questo comportamento e l'assoluta equiparazione tra interesse di Dio ed interesse

un'accoglienza senza sostanziali modificazioni dell'impostazione ciceroniana.

⁵¹"Fealtat és fonament e vigor e fermetat de la cosa pública", *RCP*, cap. 13, p. 88, ma v. l'intero capitolo 13 e i due successivi, pp. 86-99. Nel *Regiment eiximeniano llealtat e fealtat* condividono un unico ambito semantico.

⁵²*Llibre del Àngels*, III Trattato, cap. 57. Il valore politologico generale di quest'opera non consiste solamente nel fatto che essa si collochi nell'ambito di quella amplissima letteratura angeologica-mistica di chiara valenza politica che ha nella *De caelesti hierarchia* dello Pseudo Dionigi (cfr. Denys L'ARÈOPAGITE, *La hierarchie céleste*, ed. a.c. di G. HEIL, Paris, 1958) e nell'opera di Ugo di S. Vittore (v. in particolare il V libro del *De Sacramentis*) due precedenti fondamentali, ma anche per quella particolare concreta funzione politica di "protezione di una città o di un regno" (*Llibre dels Angels*, IV Trattato, cap. 5, cap. 20, ove è fatto esplicito riferimento al "regno di Napoli", e V Trattato, capp. 22 e 38, dove i regni richiamati sono quello di Francia, di Scozia, di Inghilterra e i cinque regni della Spagna) che Eiximenis attribuisce agli angeli, autentici modelli di riferimento per il buon governo della *civitas terrena* (v. ad es. ivi, V Trattato, capp. 2-3, 18, 26, 29-31 ed anche IV Trattato, cap. 13). Essi lo sono al punto che, attraverso i loro insegnamenti, il Frate ridefinisce la gerarchia dei peccati mettendo al primo posto quello del malgoverno, dell'incapacità dell'esercizio politico ed amministrativo. Abbandonando una concezione "agostiniana" di interpretazione della politica e del potere, ciò che il *Llibre* sostiene in questi capitoli non è infatti la condanna del potere terreno, ma quella dell'incapacità ad esercitarlo: "i più grandi peccatori che vi sono al mondo sono i cattivi prelati, ecclesiastici ed i cattivi consiglieri dei principi. Ti assicuro anche che la vendetta di Dio su di loro sarà così terribile che nessuna lingua potrebbe convenientemente descriverla" (v. ivi, V Trattato, cap. 31). A questi dati, alle numerose riflessioni sulla tirannia e sul buongoverno, inteso soprattutto come corretto esercizio delle risorse del patrimonio pubblico, si aggiungeranno tre fatti non secondari come la destinazione di quest'opera a Pedro de Artés, Maestro Razionale e Consigliere del re Giovanni (cfr. lo stesso *colophon* del *Llibre*), la sua circolazione nelle corti dei Martini e lo sviluppo del culto dell'angelo protettore della città di Valencia che si radica proprio negli anni di presenza di Eiximenis.

della cosa pubblica testimoniano il grado di convincimento e la consapevolezza del valore che il Frate attribuisce alla *fealtat* politica comunitaria.

Questo asse viene fortemente potenziato con l'utilizzo del sintagma *profit de la cosa pública* presentatoci dal Gerundense come fine stesso della comunità e fatto coincidere con il bene di Gesù Cristo, al punto che esso viene definito "opera di Cristo".

Nel disegno eiximeniano sono i mercanti ad essere individuati come lo strumento principe di questa "obra de Jesucrist", così come del *bon estament* della *res pública*, non per caso il Frate catalano affermerà che il *profit* che essi sono in grado di realizzare diviene "gran profit e gran bè de la cosa pública".

Se questo è il quadro generale del lessico eiximeniano dell' *utilitat de la cosa pública* potremo vedere come egli coniughi, attraverso specifici percorsi logico-argomentativi e retorici, il perseguimento del profitto della comunità con quello, anche economico, del singolo *civis*.

Ciascun cittadino è chiamato a realizzare i propri guadagni avendo come riferimento non un generico principio solidaristico con il bene della comunità, ma un quadro preciso di comportamenti utili da adottare per il "profit de la cosa pública". In questo senso il Gerundense valorizza in particolare quelle capacità e quelle conoscenze in grado di massimizzare i guadagni della *res pública* attraverso l'intensificazione dei livelli produttivi e la circolazione della ricchezza tra i *cives*. Capacità che divengono nei suoi testi vere e proprie immagini-guida per l'azione della *cosa pública* e simboli coesivi della comunità⁵³.

La testimonianza paradigmatica in questa direzione è costituita dai contenuti della lettera dedicatoria ai Giurati che apre il *Regiment de la cosa pública*, opera, quest'ultima, successivamente e significativamente confluita nel *Dotzè del Crestià*, dedicato ad un titolare della corona catalano-aragoneso quale Martino I.

Eiximenis, profondo conoscitore del patrimonio naturale del Regno, della sua struttura geografica, delle sue potenzialità commerciali⁵⁴, è attento non solo a definire metodi e contenuti per una razionalizzazione dell'annona

⁵³Che la produttività sia un'asse centrale della comunità e vero senso dell'*utilitas publica* è riscontrabile dalle affermazioni contenute nel cap. 22 del *Regiment*, v. *RCP*, p. 129.

⁵⁴Si veda ad esempio il passaggio in cui Eiximenis fa rilevare che esistono nel Regno "trenta o trenta e tres especials esmerços" che "de aquesta terra ixen", "los quals satisfan llargament a les quatre parte del món", *RCP*, Lettera dedicatoria, p. 33.

della comunità valenciana, ma a fornire indicazioni specifiche per lo sviluppo di attività ad alto rendimento finanziario, siano esse derivanti dall'agricoltura che dall' "industria" o dal commercio⁵⁵. E' a partire da queste premesse che egli propone ai Giurati e a tutti i governanti della corona aragonese un preciso piano di mobilitazione della ricchezza e dei patrimoni infruttiferi posseduti dai cittadini e dai nobili della "confederazione", dando corpo e senso a quella nozione di *caritas* che informa l'intera architettura politico-sociale della "sua" cosa pubblica.

Per lui il cuore dello sviluppo economico del Regno di Valencia, per la sua stessa posizione geopolitica, è costituito dalle attività mercantili. Si tratterà quindi di adottare precise linee di politica economica volte al loro rafforzamento percorrendo sia la strada del protezionismo che quella della esenzione fiscale per le attività delle imprese commerciali⁵⁶. Per questo tutta la comunità viene chiamata ad un impegno per il conseguimento di quei risultati, proprio a partire dalla mobilitazione dei patrimoni infruttiferi proposta, secondo una tipica modalità di pedagogia politica francescana, come modello di uso corretto dei beni:

els senyors qui tenen lurs diners encaxats, per ajustar legudament riqueses, haguessen molts vexelles mercantivols e per navegar e per guanyar, los qual faessen menar a lurs vassalls mateix o a altres persones, e asi se enriqueirien los uns ab los alltres; e los diners qui stan tancats e sens fruyt, lavors darien gran guanys als senyors e los vassalls sen millorarien⁵⁷.

Questo piano di politica economica viene rafforzato con la proposta di regolazione del mercato finanziario attraverso misure in grado di liberare capitali per gli investimenti delle imprese commerciali:

⁵⁵Che il piano proposto da Eiximenis corrisponda a quello che gli storici dell'economia medievale valenciana hanno propriamente definito, nella sua singolarità rispetto alle altre città della Corona, come il "modelo valenciano" di sviluppo può essere verificato a partire dal saggio di E. CRUSELLES, "*Todos es cerrazón y noche*". *La sociedad urbana valenciana en la encrucijada a los tiempos modernos*, in "Revista d'Història Medieval", 3 (1992), pp. 117-142, in particolare pp. 126-27 e dalle riflessioni sulla "especialización productiva del reino valenciano" che, a partire dalla metà del Trecento, caratterizza l'economia del regno, cfr. D. IGUAL LUIS, *Valencia*, cit., pp. 36-37, pp. 471-72 e la ricchissima documentazione che struttura questa ricerca.

⁵⁶V. ad esempio *RCP*, capp. 33-34, pp. 167-170.

⁵⁷*Dotzè*, cap. 194 ("Com les ciutats se poden fer riques e primerament per via de mercaderia").

«Anuario de Estudios Medievales», 33/1 (2003), pp. 69-117.- ISSN 0066-5061.

... En favor encara de la mercaderia ... deu esser vedat comprar rendes ne censals ne violaris a tot hom qui puxa mercadejar⁵⁸

⁵⁸Il *censal*, strumento della fiscalità municipale valenciana, già funzionante in ambito privato fin dal XIII sec., garantiva una rendita perpetua o vitalizia (il *violari*) in cambio del prestito di un capitale. Tale strumento di politica fiscale venne attivato per la prima volta tra il 1343 ed il 1350; l'interesse sul capitale prestato variò, per il XIV secolo, tra il 4,12 e l'8,33%; cfr J.V. GARCÍA MARSILLA, *La génesis de la fiscalidad municipal en la ciudad de Valencia (1238-1366)*, in "Revista d'Història Medieval", 7 (1996), pp. 149-170, in particolare pp. 167-70.

Il meccanismo attivato con il *censal* e con il *violari* induceva evidentemente, agli occhi di Eiximenis, un pericoloso spostamento di capitali dall'ambito degli investimenti produttivi a quello della rendita finanziaria privata tratta dal debito pubblico. Un dato quantitativamente riscontrabile se si segue l'andamento delle spese delle rendite pagate ai titolari di *censals*, come dimostrano gli studi di E. Belenguer Cebrià (Id., *Valencia*, cit., p. 45, e pp. 57-59): in cento anni infatti, dal 1400 al 1500, si passò da 18.000 a 40.000 lire annue, nei sedici anni successivi l'incremento fu ancora più spiccato raggiungendo nel 1516 le 53.000 lire annue; per restare agli anni eiximeniani e di Matteo di Agrigento (1401-1427) assistiamo ad un aumento sicuramente significativo: si passa da 18.042 a 26.814 lire annue. Il francescano catalano aveva inoltre un secondo motivo per schierarsi contro questo strumento della gestione del debito della *comunitat*: sin dal 1367 infatti, anno successivo alla conversione per decreto di tutto il debito municipale in *censales* all'8,33%, la municipalità valenciana fu costretta ad istituire una nuova figura della fiscalità cittadina: quella del *clavari de censals*, che gestì di fatto da allora tutto il debito pubblico. Ed in questa direzione occorrerà ricordare che già il sistema della tassazione sul consumo rappresentato dalle *cises* era divenuto, intorno alla metà del XIV s., null'altro che il cespite per il pagamento degli interessi e gli ammortamenti sul debito pubblico municipale finanziato col ricorso al credito (per quest'ultimo aspetto cfr. A.J. MIRA-Pau VICIANO, *La construcció d'un sistema fiscal: municipis i impost al País Valencià (segles XIII-XIV)*, in "Revista d'Història Medieval", 7 (1996), pp. 135-148, p. 142).

Peraltro, secondo Marsilla, nello studio che si è appena citato e nella sua tesi dottorale, *La formación de un mercado del crédito. Orígenes y difusión del censal en la sociedad valenciana (siglos XIII-XIV)*, Universidad de Valencia, 1998, il sistema del *censal*, nei fatti, costituì un elemento dinamizzante della società e dell'economia cittadina, almeno per tutto il XV secolo, favorendo la circolazione dei capitali proprio perché offriva la sicurezza di una rendita fissa ottenibile anche da chi non aveva grandi somme da investire. Tuttavia mi pare indubbio, proprio per quanto afferma lo stesso Marsilla, ed alla luce dei dati succitati di Belenguer Cebrià, che questa nuova istituzione fiscale costituì per il mercato dei capitali, per i mercanti cittadini, per i titolari di patrimoni anche piccoli e medi, ivi compresi quelli ecclesiastici, un strumento di ripiegamento e di autodifesa, spostando l'utilizzo dei capitali da un orizzonte internazionale, certo rischioso, a una dimensione più protetta e sicura quale quella della rendita finanziaria sui titoli del debito pubblico della loro stessa comunità; cfr. anche R. NARBONA VIZCAÍNO, E. CRUSELLES GÓMEZ, *Espacios económicos y sociedad política en la Valencia del siglo XV*, in "Revista d'Història Medieval", 9 (1998), pp. 193-214, in particolare p. 207 e A.J. MIRA; Pau VICIANO, *La construcció d'un sistema fiscal*, cit., p. 148; sulla configurazione sociale dei beneficiari delle *pensions* derivanti dai *censals* considerati comunque un fattore negativo per l'economia cittadina (definita una "economia rendista") v. E. BELENGUER CEBRIÀ, *Valencia*, cit., pp. 26-27 e p. 229; sulle conseguenze negative per il debito pubblico cittadino e per la stessa Corona in Catalogna, negli anni immediatamente precedenti le osservazioni e la posizione negativa di Eiximenis e su questi strumenti della fiscalità pubblica, v. P. IRADIEL MURUGARREN, *La crisis medieval*, in *Historia de España*, Barcelona, 1998, 4, pp. 9-295, qui pp. 84-86. La persistenza di un'opposizione francescana a questo strumento della fiscalità pubblica è riscontrabile nelle fonti che ci parlano della predicazione di Matteo d'Agrigento in terra iberica e della piena adesione della regina a questa posizione dell'Osservante; cfr. i riferimenti in J. RUBÍO I BALAGUER, *El beat Fra Mateu d'Agrigento a Catalunya i a València. Notes sobre la vida religiosa en una Cort del Reinaxement*, in *La cultura catalana del Renaixement a la Decadència*, Barcelona, 1964, pp. 24-47, in particolare pp. 30-31 e p. 37. Questa posizione va valutata, a mio parere, alla luce dell'impegno osservante volto a costruire nuovi strumenti di credito pubblico (quali ad esempio i Monti di Pietà, ecc.) che costituiscono evidentemente un elemento concorrenziale per la liquidità

poiché, per quanto tali rendite possano essere acquisite a buon diritto,

empero empatxen mercaderia, que sens comparacio es molt millor per la comunitat: e appar ho a hull, car aquell qui ten sos diners en aytal rendes, si li era vedat de have los, posar los hi ha en mercaderia e treballar ni ha per guanyar per mar e per terra⁵⁹.

Siamo di fronte non a mere proposte teoriche del Frate catalano, ma a specifici indirizzi politici che vengono raccolti dai suoi interlocutori istituzionali. Tra il 1392 e il 1397⁶⁰ il Consiglio generale di Valencia adotta infatti una serie di misure in questa direzione stabilendo che la comunità cittadina debba finanziare l'armamento di una nave per la protezione dei mercanti secondo una proposta proveniente da

alcuns mercaders e altres bons homens zelants per la fe catholica e per lo be de la cosa pública a defensio daquella e offensio dels infeels moros cosejant per les mars de cristians⁶¹.

cittadina sia mercantile che dei ceti medio-bassi.

⁵⁹*Dotzè*, cap. 39 (“Qui posa la deena rao perque foren edificades ciutats fonch per servey special dela cosa pública”) e *RCP*, cap. 34. Il passo del *Dotzè* si conclude invitando i governanti ad agire “en favor de mercaders” ordinando di “tenir fustes per mar a guardar los de moros e de enemichs”; è peraltro significativo che il testo del *Regiment* affermi esplicitamente che i guadagni derivanti da questo regime di utilizzo dei capitali regolato dalla mano pubblica vadano a beneficio del mercante, dell’investitore e della città, v. *RCP*, cap. 34, p. 170. La posizione di Eiximenis sui *censals morts* e sui *violaris*, e più in generale sull’usura, si legge nel suo *Tractat d’Usura*, scritto tra il 1374 e il 1383, il testo è in J.HERNANDO I DELGADO, *El «Tractat d’Usura» de Francesc Eiximenis*, Barcelona, 1985, pp. 30-96; v. anche F. EIXIMENIS, *Terç del Crestià. Lo sisèn tractat de avarícia*, Bibl. Púb. Univ. Barcelona, ff. 329ra-330ra; per il dibattito tre-quattrocentesco sulla liceità di questi contratti in Catalogna fonte assai interessante è l’intero codice che contiene il *Tractat eiximeniano*, cfr. J. HERNANDO I DELGADO, *El contracte de venda de rendes perpetuats...*, in «Arxiu de Textos Catalans Antics», 11 (1992), pp. 137-179. La piena liceità giuridica di tali contratti affermata nel *Tractat*, capp. X e XI, non impedisce al Gerundense di sottolineare, nel *Regiment*, i loro effetti negativi sul mercato dei capitali e per le imprese commerciali.

⁶⁰Per i testi dei provvedimenti deliberati dal Consiglio v. A. IVARS, *El escritor fr. Francisco Eiximénez*, cit., in “AIA”, 24 (1925) pp. 379-381; sulla costruzione del sistema fiscale cittadino di Valencia, che non è evidentemente il frutto di un progressivo sviluppo di istituzioni “precomunales”, e sul ruolo che esso svolge in termini di doppio consolidamento tanto del potere reale, del quale è strumento di raccolta, quanto delle oligarchie locali che sono al tempo stesso i soggetti gestori e i principali protagonisti del mercato del debito pubblico v. A.J. MIRA; Pau VICIANO, *La construcció d’un sistema fiscal*, cit., e J.V. GARCÍA MARSILLA, *La génesis de la fiscalidad municipal en la ciudad de Valencia (1238-1366)*, cit., rispettivamente alle pp. 135-148 e pp. 149-170.

⁶¹Sulla base di questa premessa il Consiglio ritiene inoltre di poter impetrare presso il papa aiuti o, quantomeno, la concessione di speciali indulgenze per “l’armament e manteniment daquesta galea”.

«Anuario de Estudios Medievales», 33/1 (2003), pp. 69-117.- ISSN 0066-5061.

L'esito finale di questo impegno diretto degli organi di governo valenciano sarà il varo di misure che garantiscono ai mercanti che tutto il traffico marittimo si svolga con navi della città di Valencia e la costruzione di un *vaixell* per la protezione delle linee che giungono sino a Beirut e ad Alessandria finanziato dai singoli cittadini e dal denaro pubblico della comunità. La nave che garantirà questa protezione, significativamente denominata dal Consiglio "L'almoïna", costituisce così la traduzione concreta del nesso eiximeniano tra *caritas* e *utilitas publica* ed, insieme, il simbolo materializzato della comunità e del suo bene comune⁶².

L'esito puntuale delle indicazioni eiximeniane contenute nella Lettera ai Giurati, recepite tanto nella loro valenza politico-economica che sul piano dell'ordine discorsivo che le motiva, non esaurisce il valore di quelle indicazioni come proposte fondative della comunità politica del Regno di Valencia. La Lettera dedicatoria ai Giurati dimostra infatti come la riflessione eiximeniana sul consolidamento e lo sviluppo della comunità valenciana giunge a focalizzare il discorso sull'identità e sui parametri dell'appartenenza ad una comunità civile e politica, sui parametri di inclusione e di esclusione da essa, ripresi in tutta l'articolazione del *Regiment* ed in ogni sua opera che conosciamo.

Eiximenis affronta in modo diretto un discorso sull'identità, sui tratti propri di una "valencianità" esaltata e diversa dalla "catalanità", che non si integra o si annulla in essa. Se guardiamo ai suoi caratteri costitutivi, agli elementi di forza su cui occorre far leva per il suo consolidamento, ai fattori coesivi, alle mediazioni simboliche contenute in tutto il *Regiment* si noterà come risulti del tutto assente l'elemento dell'*etnos*, o, per utilizzare un termine che fonda l'identità comunitaria castigliana già all'epoca di Alfonso

⁶²Si ricorderà peraltro che, sin dal 1340, il Regno di Valencia, chiamato dal re a fornire sovvenzioni in denaro per la costruzione di flotte antimusulmane che non è in grado di coprire col sistema classico dei donativi stabiliti dalle *Corts* e ripartiti tra i *braços*, crea un sistema di finanziamento specifico fondato su un'imposta sull'acquisto e sul consumo delle merci che verrà denominato proprio "almoïna", un sistema che con l'inizio del secolo successivo sarà organizzato come una struttura fiscale ed amministrativa permanente: la "Diputació del General del Regne de Valencia", cfr. E. BELENGUER CEBRIÀ, *Valencia*, cit., p. 23.

Un ulteriore riscontro del recepimento delle analisi e delle proposte di Eiximenis sta nelle motivazioni di queste delibere dove si legge tra l'altro che il potenziamento delle attività mercantili costituisce "gran profit e honor de la dita ciutat...senyaladament... [perché] molt fill de bon hom de la ciutat, qui huy viuen en ociositat, haurien causa e manera de exercitar se en mercaderia e esser bons homens e haver nodriment e be en lo dit trafech e per causa daquell" (delibera del Consiglio di Valencia del 7 dicembre 1395). Va inoltre ricordata anche la successiva prammatica del 13 ottobre del 1402 emessa da Martino I che stabiliva per i mercanti stranieri l'obbligo di utilizzare, se disponibili, navi catalano-aragonesi per le esportazioni di merci acquisite nei territori della Corona (v. D. IGUAL LUIS, *Valencia*, cit., p. 43).

«Anuario de Estudios Medievales», 33/1 (2003), pp. 69-117.- ISSN 0066-5061.

X la “naturaleza”⁶³. Si tratta di una differenza che ha un suo valore politico anche perché le opere della cerchia alfonsina erano presenti nella biblioteca di Pietro il Cerimonioso, alla quale aveva accesso lo stesso Eiximenis, e, come è noto, costituivano per la corona aragonese un punto di riferimento per l’azione di consolidamento e per la stessa organizzazione del discorso pubblico della casa reale⁶⁴.

I tratti distintivi ed i valori unificanti della comunità valenciana, intesa non solo come città ma come Regno⁶⁵, sono infatti quelli di una comunità fondata sulla *caritas* e sulla *fidelitas*, sulla produttività e lo sviluppo della ricchezza, sul rifiuto del criterio dell’autosufficienza della comunità, anche come criterio che la stessa tradizione Mendicante e specificamente tomistica utilizzava per limitare l’attività economica mercantile, infine sulla capacità di accoglienza dei mercanti anche stranieri.

Eiximenis, discostandosi in modo netto dalla tradizione a lui coeva e ben radicata, sostiene che il limite “morale” dell’azione del mercante non è l’autosufficienza della città. Essa 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

⁶³Unos de los grandes debdos que los omes pueden aver, unos con otros, es naturaleza. Ca bien como la naturaleza los ayunta por linaje, assi la naturaleza les faze ser como unos por luengo uso de leal amor”; “Naturaleza tanto quiere dezir como debdo que han los omes unos con otros ... Naturaleza es cosa que semeja a la natura e que ayuda a se e mantener todo lo que descende della (IV Partida, XXIV, proemio e l). Essa traduce e incarna quello stretto legame tra gli uomini e con il luogo da dove essi “descienden, nacieron e fueron raygados” (*ibid.*, 29). Un concetto questo che verrà a saldarsi con quello, attribuito a Sancho IV, del re come “sennor natural” e con una chiara distinzione negativa che rifiuta chi proviene da un altro territorio, già evidente in Alfonso X. Si veda nella *General Estoria* di Alfonso, ad esempio, il passo che, commentando il luogo scritturistico di Genesi 26,35 (sulle donne cananee di Esaù) spiega e fornisce come unica giustificazione del rifiuto di quelle donne il fatto che “eran dotra yente que non ellos e dotra creencia e ley”, cfr. M.R. LIDA, *Josefo en la General Estoria*, in “Hispanic Studies in Honour of González Llubera”, Oxford, 1959, p. 6. Il punto di caduta politico di questo concetto si registra, come ha messo in evidenza Maravall, in un passo di Alfonso X che nelle *Partidas* (II, XIX, 52) si appella non solo ai suoi vassalli, ma a tutto il popolo per la mobilitazione militare “porque el fecho, e la naturaleza que han con la tierra los llama”; v. J. A. MARAVALL, *Estudios*, cit., pp. 141-42.

⁶⁴La stessa scelta da parte della Corona di veder tradotte queste opere in catalano (tra cui proprio la *Historia general de España* e le *Partidas*) è una riprova della loro importanza. Quanto all’utilizzo della biblioteca del re da parte di Eiximenis si ricorderanno da un lato le numerose citazioni nei suoi libri di opere possedute da Pietro e, dall’altro, il fatto che alcune delle *Ordenacions* stilate dal Cerimonioso vennero copiate dal Frate catalano nel suo *Dotzè*; per questi ultimi dati cfr. D.J. VIERA, *Francesc Eiximenis and the Royal House of Aragon: a Mutual Dependence*, in “Catalan Review”, 3 (1989), pp. 183-189, qui, p. 185.

⁶⁵Nel *Regiment* Eiximenis riflette chiaramente in una dimensione sovraccittadina, parla infatti più volte di “Regno di Valencia”, di “popolo valenciano”, di “paese”, di “terra” e di “patria”.

all'altra per migliorare le condizioni dell'intera comunità⁶⁶. Nello stesso tempo

⁶⁶Cfr. *RCP*, cap. 33, p. 168. In questa direzione si legga anche *RCP*, cap. 34, pp. 169-170. Il pensiero Mendicante su tale questione è ben testimoniato da alcuni passaggi dei sermoni del domenicano Vicente Ferrer (cfr. 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 tomistici v. G. TODESCHINI, "Ecclesia" e mercato nei linguaggi dottrinali di Tommaso d'Aquino, in "Quaderni Storici", 105 (XXV) 2000, pp. 585-621, qui pp. 592-593 e pp. 598-599. Appare tuttavia indubbio che il commento tomistico alla *Politica* di Aristotele, proprio sui capitoli dedicati dallo Stagirita alla definizione e alla liceità della crematistica, sia 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 "Dicit ergo primo quod permutatio potest fieri de omnibus rebus. Et prima quidem commutatio incepta a rebus que natura ministrat ad necessitatem humane vite ... sicut quidam habebant plus de vino alii autem plus de pane, unde oportuit quod commutarent; et in tantum fiebat commutatio quousque unusquisque habebat sibi sufficiebat", SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia*, t. XLVII, *Sententia libri politicorum*, Romae, 1971, in particolare A 96-A 111 a commento di *Politica* 1256a-1259a, qui A 101b; per una comparazione con i testi della *Politica* dell'Aristotele latino occorrerà vedere i due testi di MOERBEKE: la *translatio imperfecta* e quella del 1265 (*Politica I-II, Translatio prior imperfecta*, ed. P. MICHAUD-QUANTIN, in *Aristoteles Latinus XXIX. I*, Bruges, 1961 e *Aristotelis politicorum libri Octo cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka*, rec. F. Susemihl, Lipsiae, 1872).

Ma la posizione del commerciante nella comunità politica così come concepita da Eiximenis va anche tenuta presente per confrontarla con le modalità con cui l' "umanesimo laico" italiano di area toscana, proprio tra XIV e XV secolo, intende e traduce direttamente dal greco i passi aristotelici della *Politica*, già al centro di quella riflessione tomistica. Penso specificamente all'operazione di Leonardo Bruni nella quale, come sottolineava in un saggio molto importante M.L. Pesante, egli aderisce alla prospettiva dello Stagirita facendo cadere "sulla sola gestione del denaro tutta la condanna aristotelica della professione del commercio come modo innaturale e intrinsecamente smodato di procurarsi le ricchezze"; cfr. M.L. PESANTE, *Il commercio nella repubblica*, cit., pp. 667-68. La posizione eiximeniana su questo punto infatti spiazza completamente la visione del ruolo civile e politico del commercio e del mercante, così come delineata dalla traduzione di Bruni del primo libro della *Politica* (I, capp. 8-11), laddove si afferma che il commercio è attività necessaria alla sussistenza della città, ma il suo esercizio esclude il *mercator* dalla cittadinanza. Da questa prima statuizione la traduzione bruniana fa derivare anche ulteriori conseguenze che connotano in negativo il mercante proprio in relazione alla *polis*: l'attività professionale del mercante è considerata all'origine della sua avidità illimitata, essa è un'attività assorbente che non consente la partecipazione alla vita pubblica, è inoltre un'attività che ha in sé un'alea di pericolosità poiché coinvolge l'uomo in operazioni incerte. Una posizione dunque, quella di Eiximenis —considerato come non appartenente all'Umanesimo e al Rinascimento europeo e catalano, in particolare da molti degli stessi studiosi moderni della storia e della cultura catalana— da tener presente quando si ricordi che anche l'umanesimo toscano che conosce e traduce il Platone del *Politico*, cioè quel Platone che connette saldamente *basilikè*, *politikè* e *oikonomikè*, non apre alcuna "strada diretta verso una configurazione normativa delle attività mercantili e produttive", per citare ancora Maria Luisa Pesante, una strada che invece, come nota giustamente la studiosa piemontese, era ormai ampiamente battuta dall' "imponente articolazione" di quella che lei definisce "l'etica economica ecclesiale"; cfr. *ibid.*, pp. 679-80.

Occorrerà notare che, a differenza del Gerundense, i più famosi scrittori politici iberici coevi di Eiximenis esprimono chiaramente una posizione di netta limitazione dei diritti politici e del

egli afferma la necessità che il Regno non chiuda i propri confini ai mercanti stranieri, ma adotti un'accorta politica di accoglienza:

en favor de la mercaderia los sien fets privilegis e gràcies especials e honors majors que a les altres gentes, e jamés no sien rebutjats ne empatxats d'on que vinguen, si es vol de terra de enemics, si es vol de amics⁶⁷.

Gli stessi parametri dell'orgoglio comunitario e dell'"amor patrio" non ricorrono all'elemento dell'etnicità.

La lingua valenciana viene esaltata da Eiximenis non con il criterio della "purezza", ma in quanto capace di accogliere prestiti da diversi idiomi che la fanno migliore e più dolce⁶⁸. La articolazione demografica del Regno e la pluralità della sua popolazione non sono considerate come un *vulnus*, l'unico e fondamentale parametro escludente è quello dell'appartenenza religiosa, della ribadita egemonia politica dei cristiani. La stessa "noblezza" della popolazione di "aquesta ciutat e aquesta terra" viene esaltata facendo leva non sui valori della stirpe, ma sulla sua natura composita⁶⁹. Inoltre, nell'ambito di quello straordinario modello etico-politico per i Giurati di Valencia che il Frate traccia a conclusione del *Regiment* e che invita ad

ruolo dei mercanti alla maniera di Leonardo Bruni, si vedano ad esempio SÁNCHEZ DE ARÉVALO, nella sua *Suma de política*, I, 8, fray Iñigo de Mendoza, il Canciller de Ayala e Juan Padilla, cfr. M.J. PELÁEZ, *La sociedad civil en la obra de Francisco de Eiximenis (c. 1325 – 1409)*, in "EF", 78 (1977), pp. 199-221, p. 210.

⁶⁷RCP, cap. 34, pp. 169-70, v. anche, ivi, Lettera dedicatoria, p. 31. Si tratta di un punto molto importante che ci segnala uno dei tanti elementi di convergenza tra proposta politica del Catalano, qui in conflitto con una certa parte del patriziato urbano al governo della città, e l'azione di governo di Martino I. Il re infatti il 13 ottobre del 1402 emette una prammatica volta a liberalizzare il commercio esercitato dagli stranieri purchè stabiliscano la loro attività e la loro residenza nelle città di Barcellona, Valencia, Mallorca, Ibiza, Tortosa e Perpignan (per l'atto regale cfr. D. IGUAL LUIS, *Valencia*, cit., p. 43, che comunque dimostra come Valencia, anche nei rari momenti di ostracismo verso la componente mercantile straniera, non adottò mai provvedimenti di bando integrale dalla città, v. *ibid.*, pp. 35, 41-43; sull'orgoglio cittadino di una comunità che ospita "comúnement gran còpia de mercaderes de diverses parts del món", presente nelle fonti istituzionali dell'epoca, v. *ibid.* pp. 55-56). Una convergenza che sicuramente contribuì a realizzare quella che Igual Luis ha individuato come elemento caratterizzante dello sviluppo economico del Regno nel Quattrocento, ovvero l'intervento del capitale internazionale come elemento dinamizzante e "collaborativo" dell'economia interna valenciana, *ibid.*, e anche le importanti considerazioni conclusive, *ibid.*, pp. 477-481.

⁶⁸"Aquesta terra ha un llenguatge compost de diverses llengües ... e de cascuna ha retingut ço que millor li és, e ha lleixats los pus durs e los pus mal sonants vocables dels altres, e ha presos los millors; RCP, Lettera dedicatoria, p. 35. Tra gli apporti positivi individuati qui da Eiximenis vi è anche quello della lingua utilizzata dai *mudéjares*.

⁶⁹"Aquesta ciutat e aquesta terra és molt noblement poblada de nobles viles ... de molta bona gente de paratge ... de molta persona santa escampada de ça de lla"; RCP, Lettera dedicatoria p. 34.

«Anuario de Estudios Medievales», 33/1 (2003), pp. 69-117.- ISSN 0066-5061.

inverare nella quotidiana azione di governo, si delineano due attività precise: la “seguretats dels estranys” e il “consell e refugi dels exel·lats”⁷⁰. Nel *Regiment* infine il Gerundense, non ci presenta mai il re, o il principe, come “signore naturale” del Regno, un *topos* utilizzato invece dalla letteratura politica castigliana sin dall’epoca di Sancho IV⁷¹.

La forza del Regno e la sua identità si fondano anche su altri elementi politici: il rapporto particolare con la Corona, i privilegi da essa elargiti, tra i quali vengono significativamente esaltati il diritto di battere moneta, e la qualità del suo conio rispetto al “barcellonese”, insieme all’autonomia fiscale e politica del Regno all’interno della “confederazione”.

Le immagini-guida che Eiximenis utilizza per richiamare i Giurati a dare forza coesiva e vigore allo sviluppo del “popolo valenciano” sono dunque l’esaltazione dei valori etici e comunitari di una società che fa del commercio e della capacità di sfruttamento razionale ed integrale delle risorse il proprio tratto distintivo ed il proprio obiettivo permanente. Parte integrante di questo discorso identitario è il richiamo alle capacità di conoscenza e di trasformazione delle risorse agricole e “industriali” del Regno, alla capacità di inserirle in un circuito della produttività e del mercato; alla definizione di un assetto urbanistico in grado di esprimere l’identità e l’organizzazione delle relazioni sociali ed economiche⁷², ivi comprese quelle con i settori della società tollerati, marginalizzati o esclusi. Esso si inserisce dunque in quella concezione eiximeniana, espressa nel capitolo 602 del *Dotzè*, secondo la quale la forza della cosa pubblica deriva innanzitutto dalla sua ricchezza, dal suo continuo accrescimento: “più essa è ricca più è potente”, ma, occorrerà ricordarlo, la ricchezza della comunità consegue alla possibilità di arricchirsi per ciascun cittadino-*fidelis*. Anche per questo, sul piano del discorso politico, il rapporto di identificazione, l’*amor patriae* non si realizzano solo nella coincidenza tra amore sacrificale di Cristo e amore totale per la comunità richiesto a ciascuno, ma si sviluppano nei valori dell’espansione e del dominio del Regno⁷³.

⁷⁰RCP, cap. 39, p. 185.

⁷¹Si vedano le considerazioni e i testi citati supra nell’apparato delle note e J.A. MARAVALL, *Estudios*, cit. p. 142.

⁷²Cfr. S. VILA, *La ciudad de Eiximenis. Un proyecto teórico de urbanismo en el siglo XIV*, Valencia, 1984. Cfr. anche M. FALOMIR FAUS, *Arte en Valencia, 1472-1522*, Valencia, 1996, pp. 80-88.

⁷³Espressi con piena consapevolezza in particolare in RCP, Lettera dedicatoria, pp. 15-39.

Non mancano inoltre la rivendicazione di una dimensione civile opposta a quella della *pagesia*, intesa come segno dell'imperizia politica ed economica —ampiamente argomentata dal Gerundense anche nel suo *Terç del Crestià*⁷⁴— e della capacità delle istituzioni politiche di governare, aggregare e controllare le diverse componenti economiche e culturali della società che scelgono la *fidelitas* cristiana come parametro indispensabile dell'appartenenza al Regno.

Complessivamente quindi l'identità valenciana trova nei valori e negli obiettivi del mercato, della *civilitas* e della politica gli elementi ed i simboli della propria forza e della propria coesione, ed anche quelli della propria, relativa, autonomia.

Occorrerà ora tornare al sintagma dell' *utilitas publica*. Un sintagma che si rivela ancora fecondo per definire i paradigmi di legittimità, gli obiettivi e i metodi di governo della *cosa pública* eiximeniana.

La necessità di operare per l'*utilitas* della cosa pubblica si esplica infatti anche attraverso la realizzazione di politiche di controllo a tutela degli assi ereditari e dell'integrità dei patrimoni familiari, in particolare con la punizione di tutti coloro che intervengono ad alterare le politiche matrimoniali cittadine. L'antipoliticità di questo comportamento può determinare anche l'esclusione dalla comunità⁷⁵. La forte attenzione alla tutela dell'*utilitas publica* si traduce qui in una netta contiguità tra tutela del patrimonio pubblico e tutela dei patrimoni e degli interessi familiari cittadini e spiega anche la collocazione dei figli illegittimi tra gli *infideles* della comunità⁷⁶, tra coloro cioè che, con la loro stessa esistenza, ne minano le basi di fiducia e credibilità. Ed è con questa specifica motivazione che Eiximenis considera nemici da espellere i sensali non autorizzati e i colpevoli di abusi sessuali sulle donne da cui possono derivare gravidanze illegittime.

La posizione eiximeniana relativa alla legittimità della prostituzione controllata appare strettamente connessa a questa dimensione in cui *utilitas* economica e tutela della cosa pubblica vengono tendenzialmente a coincidere. Eiximenis è un uomo della politica e la sua posizione a favore della prostituzione pubblica, così come le motivazioni che determinano l'esclusione dalla

⁷⁴F. EIXIMENIS, *Terç del Crestià*, I, a c. DI P. MARTÍ DE BARCELONA O.M. CAP e N. D'ORDAL O.M. CAP., Barcelona, 1929, pp. 291-293 e, soprattutto, per il disvalore della *pagesia* come disvalore dell'organismo sociale della cristianità, pp. 301-309.

⁷⁵RCP, capp. 24-26, pp. 137-148.

⁷⁶Per la loro esclusione dalla comunità, v. RCP, cap. 24, in particolare pp. 138-139.

comunità di chi si rende responsabile delle nascite di figli illegittimi, viene argomentata secondo un approccio pragmatico che potremmo sintetizzare nell'espressione "governo dei fenomeni della società". La sua piena disponibilità a realizzare e a controllare i luoghi pubblici del meretricio deve leggersi infatti proprio in relazione alle sue preoccupazioni in ordine alla conservazione degli assi ereditari e alla necessità della stabilità matrimoniale come fattori essenziali della stabilità economica e sociale della *cosa pública*⁷⁷.

E' solo in questo quadro che si possono comprendere le sue stesse posizioni sull'utilità dell'esistenza di un diffamatore pubblico e riconosciuto e quelle sull'utilità per le casse della cosa pubblica delle multe spiccate contro i blasfemi, i finti poveri ecc.⁷⁸

Il Frate catalano, proprio nel capitolo in cui afferma la centralità del mercante all'interno della struttura politica della comunità, spostando radicalmente il baricentro di quella tradizione politica iberica che con Alfonso X aveva definito (nelle "sue" *Partidas*) i cittadini come "raíz y tesoro de los reynos"⁷⁹, pone un'equivalenza tra bene pubblico e prosperità della comunità⁸⁰, dando ad essa un contenuto preciso, cioè quello di una comunità produttiva che si afferma attraverso il mercato ed il ceto mercantile⁸¹.

⁷⁷RCP, cap. 24, pp. 137-142.

⁷⁸Per una sua posizione teorica su questo cfr. RCP, cap. 7, pp. 161-166.

⁷⁹Così in diversi capitoli delle *Partidas*, cfr. J.A. MARAVALL, *Estudios*, cit., p. 146; Eiximenis invece sostiene che i mercanti sono la linfa ed il tesoro della comunità: "mercadors son vida de la terra e tresor de la cosa pública", "sens mercaders les comunitats caen, los principes tornen tirans", v. RCP, cap. 33, p. 170; per la diffusione di traduzioni catalane delle *Partidas* nel secolo di Eiximenis un indicatore interessante è il catalogo dei mss. della Biblioteca de Catalunya, Barcelona, ad es. mss. 942 e 1.041.

⁸⁰Per Eiximenis il bene comune è il bene della comunità, è esercizio della carità, servizio alla comunità. Esso è dunque la modalità stessa con cui si realizza il profitto della comunità (RCP, capp. 18-19, pp. 107-119).

⁸¹RCP, cap. 33, pp. 167-169. Una delle prove più chiare del ruolo che deve svolgere la professione mercantile e finanziaria all'interno del territorio civico si può leggere proprio in quella parte del *Dotzè* dedicata alla progettazione dello spazio urbanistico, cioè sociale e politico della comunità cittadina dove devono trovare posto sia i mercanti che coloro che si occupano di gestire il denaro: "La ciutat ... hauria quatre quartons principals: ço es quatre parts: e cascuna part poria hauer plaça gran bella: e en cascuna part poria star qualque notable gent special. Car si la ciutat era sobre mar: en la part sobre la mar deurien star mercaders, cambiadors, corredors d'orella e drapers"; cit da J. PUIG I CADAVALCH, *Idees teòriques sobre urbanisme en el segle XV: un fragment d'Eiximenis*, in "Estudis Universitaris Catalans", XXI (1936), "Homenatge a Antoni Rubió i Lluch", I, pp. 1-9. Nel disegno politico-urbanistico eiximeniano è evidente il valore di questo passaggio che configura i ceti del mercato e dell'intermediazione monetaria come soggetti centrali della nobilitazione e dell'identità della comunità.

L'*utilitas publica* dovrà quindi definirsi secondo questo specifico modello di costruzione e di consolidamento della comunità.

3. FIDELITAS-INFIDELITAS:

LA CREDIBILITÀ DELLA COMUNITÀ ED I CONFINI DELLA *CARITAT*

Uno dei tratti unificanti della riflessione di Eiximenis, sviluppata in piena sintonia con quanto verrà affermando, circa un quarantennio dopo, il suo confratello Osservante Matteo d'Agrigento, è la funzione coesiva e solidaristica attribuita al lessema *caritat* come prerequisito fondante dell'istituzione politica. Questa declinazione politica di solidarietà non si articola tuttavia secondo una valenza universalistica ma, coniugandosi ad appartenenza e ad identità, diviene propria di una specifica comunità fortemente inclusiva che nello stesso tempo è chiamata a definire solidarietà attenuate o negate nei confronti di individui che non partecipano della *fides* e della credibilità necessarie. Eiximenis costruisce infatti una comunità politica cristiana in cui i criteri di ammissione risultano nettamente definiti. Mentre l'accesso e la permanenza in questa comunità dipendono dalla capacità di ciascun *civis* di corrispondere continuamente e attivamente a quell'ampia gamma di valori e di requisiti racchiusi nei lessemi-chiave di *caritat* e *fealtat*.

Una prima forma di esclusione deriva dalla necessità di consolidare la comunità politica del Regno di Valencia, un Regno di frontiera⁸², sottratto al dominio degli *infideles*, ma ancora fortemente popolato da una componente musulmana che solo in parte ha rinunciato alla propria religione e ai legami con quei soggetti politici di fede islamica ancora presenti sul territorio iberico.

Accanto a questa ampia categoria di esclusi "religiosi" dalla comunità e dai suoi diritti esiste poi un'amplissima latitudine di comportamenti di *infidelitas* nei confronti della cosa pubblica che determinano forme di esclusione più o meno radicali, tutte accomunate dal segno dell'incapacità di misurarsi con le regole del mercato e con i contenuti dell'*utilitas publica*.

⁸²Come rileva M.T. FERRER MALLOL, "Toda una extensa zona del reino de Valencia, la que podía recorrerse en una incursión de cinco o seis día era tierra de frontera", in *Frontera, Convivencia y Proselitismo entre Cristianos y Moros en los textos de Francesc Eiximenis y de San Vicente Ferrer*, in "Pensamiento Medieval Hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero", a c. di J.M. SOTO RÁBANOS, Madrid, 1998, II, pp. 1579-1600, qui p. 1579.

L'*infidelitas* nei confronti della comunità come specifica incapacità di rapportarsi con le dinamiche di un mercato regolato in funzione delle utilità politiche della *cosa pública* si concretizza in numerose fattispecie.

Viene infatti escluso dalla *res publica* chi non pratica i tassi di interesse considerati adeguati e giusti dalla comunità, sicchè il confine tra onesto e buon mercante o il cambiavalute, in quanto corretti operatori finanziari, e l'accaparratore, l'usuraio, e il barattiere risulta soggetto a continue possibili ridefinizioni da parte della stessa autorità politica. Gli indicatori evidenti di questo confine mobile e tutto politico sono gli stessi lessemi che caratterizzano due figure professionali del mercato, si pensi a *regater*, termine che serve a definire sia il rivenditore di merci che colui che da rivenditore si trasforma in accaparratore o al verbo *baratar* che definisce tanto il cambio di valute che il cambio ingannevole di valute⁸³. Su questo punto sono evidenti le consonanze con una testualità francescana che trascorre dall'Olivi a Duns Scoto, ed in particolare con le tesi espresse da quest'ultimo nella sua *Ordinatio IV* (d. 15. q. 2)⁸⁴ ove sostiene esplicitamente il valore positivo dell'attività mercantile nell'ambito della sua finalizzazione sociale ed anche la necessità di espellere dalla comunità coloro che si rendono colpevoli di pratiche speculative o di incettazione ai danni della comunità politica.

Eiximenis esclude dalla comunità anche tutti coloro che esercitano professioni "in sé corrotte", cioè ancora una volta tutti quelli che non sanno stare sul mercato, e tutti coloro che il Frate definisce finti poveri, accomunati a chiunque non sia disposto a lavorare per il profitto della comunità⁸⁵.

Non sono banditi dalla città, ma sono esclusi dal circuito della solidarietà cittadina, in linea con la concezione eiximeniana che condanna come impolitici gli incapaci gestori delle ricchezze, tutti coloro che sono diventati poveri perché hanno dilapidato i propri patrimoni⁸⁶.

Viene bandito dal mercato colui che rifiuta di aderire alle regole della borsa delle merci e chi, a qualunque titolo, non reinveste il denaro provenien-

⁸³Cfr. *RCP, Glossari*, pubblicato dal curatore dell'edizione, p. 208 e p. 204.

⁸⁴Il testo è edito in *Duns Scotus' Political and Economic Philosophy*, a c. di A.B. WOLTER, Santa Barbara CA, 1989, per il passaggio specifico v. p. 72; alcuni aspetti del valore politologico della *Quaestio IV*, da leggersi in relazione con la *Ordinatio IV*, D. 15, q. 2 di Scoto sono stati studiati recentemente da R. LAMBERTINI, *Questioni etico-politiche e tradizione francescana in Giovanni Duns Scoto*, in ID., *La povertà pensata*, cit., pp. 111-139.

⁸⁵*RCP*, cap. 22, pp. 128-132.

⁸⁶*DC*, Segona partida, cap. 3, pp. 185-187.

te dalle transazioni finanziarie. Questo secondo caso si concretizza in una vera e propria colpa, quella del sequestro del circolante. Essa é una delle più intollerabili in quanto compromette il bene della comunità ed è, insieme, la “morte del mercanti”. Così, ad esempio, la quota di interesse richiesta agli operatori economici della città che superi il tasso consentito si traduce immediatamente in un reato di furto ai danni del patrimonio della comunità comportando il bando immediato dalla città per chi l'ha praticata⁸⁷.

Una delle conseguenze più gravi di tutti questi modi scorretti di agire nel mercato delle merci e delle monete è per Eiximenis l'erosione di quel capitale immateriale indispensabile al suo funzionamento rappresentato dalla fiducia nel mercato stesso e nella sua credibilità.

Significativamente, per il minorita catalano, questo fatto si traduce in una immediata perdita di fiducia nei confronti della stessa cosa pubblica, e in un atteggiamento “egoistico” molto pericoloso che si manifesta nell'indisponibilità dei cittadini ad investire ancora i propri capitali. Il senso politico di questa valutazione è evidente se si osservano le ragioni della condanna di coloro che hanno agito in questo modo: essi sono punibili poiché hanno rotto il patto caritativo e fiduciario che è alla base della comunità ed è condizione della sua prosperità. Essi vanno allontanati dalla comunità perché hanno dimostrato di non saper amare il bene di Gesù Cristo che coincide totalmente con quello per la comunità.

4. L'ARTE DI GOVERNO E I PROGETTI EIXIMENIANI SUL BANCO DI PROVA DELLA SICILIA DEI MARTINI

Giunti a questo punto del percorso che ha messo in luce i modelli retorico-discorsivi e i punti qualificanti della pedagogia e della proposta politica eiximeniane, possiamo ora metterli su un banco di prova che ne misuri le capacità persuasive ed i livelli di penetrazione nella pratica di

⁸⁷“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 enfelseixen la gent ignocent e la carreguen de pecat; e pus la gent sia enfalsida pert l'amor a la comunitat e la converteix a son bé propri ... tot aquests aitals amen llavors lo bé propr e no lo bé de Jesucrist ... perden així fealtat, la qual és un dels principals fonaments de la cosa pública”; *RPC*, cap. 36, pp. 173-74.

governo della corona aragonese in quel difficile quadrante geo-politico costituito dal regno di Sicilia. Si tratta infatti di capire meglio le dinamiche della comunicazione politica e consiliativa tra il Frate e le istituzioni regali, per capire se e in che modo quella mutualità che si è già registrata tra i suoi testi e le azioni di governo della comunità valenciana si realizzi anche a livello della Corona su un obiettivo fondamentale della *expansión* aragonese.

Una spia significativa che ci indica la reale esistenza di una doppia direzione tra proposte politiche eiximeniane e linee di governo elaborate dalla Corte è rintracciabile in quei capitoli del *Dozè* dedicati a definire l'etica pubblica del funzionariato al servizio del regno per i quali Eiximenis utilizza intere sezioni delle *Ordenacions* di Pietro il Cerimonioso⁸⁸. Tuttavia, la possibilità di compiere tale operazione ci è data, oltre che dai testi che abbiamo già utilizzato, dall'esistenza di una lunga lettera inviata da Eiximenis a Martino il Vecchio nel 1392⁸⁹. Come già segnalava Pietro Corrao alcuni anni fa⁹⁰, quel testo può e deve essere verificato sul piano della concretezza e della sintonia che collegava la riflessione e la proposta eiximeniana con i problemi e le risposte di governo messe in atto dai Martini in Sicilia. Si tratta di una chiave di lettura utile perché consente di misurare anche come i concetti di *utilitas publica*, di bene comune, gli stessi modelli "ideali" di comunità politica e le proposte volte a definire la figura ed i compiti del funzionariato pubblico, vengano spesi e declinati al servizio diretto della Corona. Non si dovrà dimenticare in questo senso un dato fondamentale: Eiximenis scrive questo testo a Martino per "fermar vostra Seyoria", e come vero e proprio progetto per il governo dell'isola, da Valencia, nel pieno della sua attività a sostegno di quella città e di quel Regno, proponendogli la lettura del suo *Regiment* perché "sera a vos e als vosaltres lum e gran directors en totz vostros afers".

Non riprenderò qui quegli elementi di sintonia già registrati nel breve saggio di Pietro Corrao cui senz'altro rimando, mi propongo invece di sviluppare ed ampliare quelle sue indicazioni, sottolineando in primo luogo

⁸⁸Si tratta in particolare di quelli dedicati ai doveri del Conestabile, per i riferimenti precisi v. J.R. WEBSTER, *Francesc Eiximenis on Royal Officials. A View of Fourteenth Century Aragon*, in "Medieval Studies", 31 (1969), pp. 240-249.

⁸⁹Il 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 A. RUBIÓ Y LLUCH, *Documents*, II, cit.

⁹⁰P. CORRAO, *Cultura politica francescana alla corte dei Re di Sicilia: una lettera di Francesc Eiximenis (1392)*, in "Miscellanea di studi storici", IX (1992-1994), pp. 85-96.

che l'azione di Eiximenis si colloca in un più ampio contesto di presenza politica dei francescani presso la corte siciliana che va a sua volta inquadrata nell'ormai consolidato rapporto tra corona aragonese ed esponenti dell'Ordine, esponenti impegnati a fornire un vero e proprio supporto politico tanto in termini di *consilia* per il governo che di organizzazione del consenso intorno ai regnanti⁹¹.

Ciò non deve però farci dimenticare che l'Ordine serafico non si comporta come una struttura monolitica allineata a fianco, o "al servizio", della Corona. La tipologia e la frequenza di infedeltà registrate in Sicilia, con alcuni casi di ripetuti mutamenti di schieramento, le posizioni assai diverse assunte in terra iberica da Francesc Eiximenis e Joan Eixemeno nei confronti della Corona sono testimonianze evidenti di una duttilità, di una capacità progettuale e di comprensione delle dinamiche della politica e del potere che costituiscono le vere cifre unificanti dell'Ordine francescano operante nell'area del Mediterraneo occidentale⁹².

⁹¹Cfr. anche P. EVANGELISTI, *Per uno studio della testualità politica francescana tra XIII e XV secolo*, cit.; ID., *I pauperes Christi e i linguaggi dominativi*, cit.; ID., *Fede, mercato, comunità nei sermoni di un protagonista della costruzione dell'identità politica della Corona catalano-aragonese. Matteo d'Agrigento*, cit.

⁹²Quanto a Joan Eixemeno si ricorderanno qui solo alcuni dati di per sé esplicativi della sua mobilità e sensibilità politica: confessore del re, testimone ed uno dei tre fidecommissari incaricati di dare esecuzione al testamento di Martino, confessore delle due mogli di Martino il Vecchio, regine d'Aragona, predicatore delle crociate valenciano-mallorquine e, in precedenza, incaricato dell'orazione funebre per il re Giovanni, fu autore, su richiesta dello stesso re, del testo "devozionale" denominato *Contemplació de la Santa Quarantena*, recante una significativa dedica al re committente (cfr. l'edizione a cura di A.G. HAUF I VALLS, Montserrat, 1986, testo pp. 25-111). Nominato da Martino il Vecchio vescovo di Malta, avrebbe dovuto succedere al minorita siciliano Andrea de Pace de Sciacca, autore di un importante testo politico, il *Viridarium principum*, dedicato a Nicola Peralta, esponente di primo piano di una delle quattro famiglie che esercitarono il potere vicariale in Sicilia ed in rapporti stretti con la reggente siciliana dopo la morte dei Martini. Eixemeno, nominato vescovo nel 1410 fu presente nell'isola dal '12. Alla morte di Martino I, a differenza di Francesc che pare avere una certa attenzione per il Duca di Villena cui dedica il *Dotzè*, dopo averlo già dedicato a Martino, il vescovo melitense si metterà al servizio del conte d'Urgell in qualità di suo confessore e consigliere, difendendo i suoi diritti al trono sino al convegno di Caspe, sostenendolo anche dopo la sua sconfitta politica e militare. La sua biografia politica si concluderà comunque con un riguadagnato favore presso i legittimi sovrani aragonesi, in particolare di Alfonso il Magnanimo. Per la Sicilia e per una prima analisi della linea politica assunta da Andrea de Pace de Sciacca lungo gli anni della sua presenza alle corti siciliana e catalana mi permetto di rimandare al paragrafo dedicato a tale questione nel mio saggio, *Per uno studio della testualità politica francescana tra XIII e XV secolo*, cit., alle pp. 587-610; su Eixemeno cfr. S. d'ALGAIDA, *Fra Joan Exemeno, franciscà de Mallorca*, in "Estudis franciscans", 32 (1924), pp. 280-89, pp. 362-74, pp. 453-64; ID., *Fra Joan Exemeno i la successió a la corona d'Aragó*, *ibid.*, 37 (1926), pp. 265-70, pp. 352-67 e 38 (1926), pp. 39-54; J.M. POU MARTÍ, *Visionarios beguinos y fraticelos...*, Vich, 1930, pp. 416-45; A.G. HAUF I VALLS, *Fra Joan Eixemeno, OFM, i la seva Quarantena de Contemplació. Aproximació a l'home i l'obra*, in "Randa", 17 (1985), pp. 15-63, dove si dimostrano ampiamente i nessi con la testualità francescana che trascorre da Bonaventura a Ubertino da Casale e si sottolinea per la prima volta come questa non sia un'opera di mera traduzione del testo di Ubertino. Sul rilievo

Se esaminiamo ora da vicino la lettera del Gerundense potremo innanzitutto rilevare come essa costituisca l'illustrazione concreta delle modalità con cui il Frate si rapporta con la dinastia aragonese alla quale egli guarda come punto di riferimento istituzionale di tutta la "confederazione" e, nello stesso tempo, si propone come latore di proposte specifiche volte al suo consolidamento attraverso alcuni principi cardine dell'azione di governo e della politica del re che derivano dalla sua saldissima concezione pattista del potere monarchico⁹³. Una concezione che si sostanzia nell'affermazione della necessità che il re risponda dinanzi alle *Corts*, assieme al funzionariato pubblico, della responsabilità politica nella gestione del patrimonio regio quale patrimonio da utilizzare come risorsa pubblica poiché proveniente dal lavoro dei sudditi⁹⁴. Il re è inoltre chiamato a costruire una politica di raccordo continuo con le istanze delle comunità cittadine, secondo un modello di

politologico di quest'opera mi permetto di rinviare a P. EVANGELISTI, *La caritas cristomimetica francescana come strumento di costruzione della credibilità politico-economica (XIII-XV) s.*, in corso di stampa.

⁹³La concezione pattista e parlamentare è ampiamente riconosciuta dalla storiografia che si è occupata del pensiero politico di Eiximenis. Si richiamerà qui perciò solo il tagliente passo della lettera a Martino ("Item, seyor, vos placia esser amador de las comunitatz e de la cosa publica e de no pendra guerra sens lur consentiment e lavors forçats ... item ... que us placia que yames hom cruel no posetz en regiment, ne sostingatz tirans ne res qui favor lus do, car tiran es la pus fera e cruel bestia qui sia al mon, la mort del qual es vida del poble", in A. RUBIÓ Y LLUCH, *Documents*, cit., II, pp. 401-2), e uno dei passi più espliciti connessi ad un provvedimento fiscale della Corona contestato direttamente dal Frate catalano: "No volem sobre nós càrrech que nostres pares no portaren, ne tos predecessors jamés no.ls ne agueren menció, qui valien més que tu ... Bastar-te deu que ensenyam éts el nostre senyor ... et he.t fem reverència e servey.lo qual nostres pares acostumaven de fer a tos predecessors. Si això basta a tu, veges-lo, car nós no y farem pus", *Dotzè*, 2, p. II, cap. 495 (ediz. a c. di WITTLIN, cit.) v. anche ivi, p. V, cap. 548, v. inoltre le fonti e le analisi sull'argomento in R. D'ABADAL I DE VINYALS, *Pedro el Cerimonios y els inicis de la decadencia política de Catalunya*, Barcelona, 1972. Nel *Dotzè* II, p. V, cap. 670 (ediz. a c. di WITTLIN, cit.), Eiximenis si spinge ad affermare che la comunità del regno è superiore al re e, supposto che abbia conferito al re il potere, esso può toglierglielo "quando gli piaccia"; v. anche i capitoli 6, 11 e 14 del Terzo Trattato e capp. 34 e 38 del V, del *Llibres dels Angels*, per il testo in traduzione italiana a c. di G. ZANOLETTI, v. F. EIXIMENIS, *Il libro degli Angeli*, Milano, 2000², pp. 68, 72, 246, 249-50.

Si leggeranno utilmente anche tutti i capitoli del *Dotzè* dedicati alla figura del tiranno e ai disvalori da esso incarnati, in particolare *Dotzè* II, p. V capp. 602 -609 (ediz. a c. di WITTLIN, cit.), i capp. 506, 509 ed i capitoli che teorizzano la necessità politica ed istituzionale delle *Cortes* (ivi, II, p. V, capp. 668-669, 674).

⁹⁴Nel *Dotzè* Eiximenis sostiene che il principe non può mai possedere più di quanto possiede la comunità, v. il cap. 420, intitolato "Que lo princep requer per son officis gran emolument e gran rendes".

integrazione tra queste ed il potere monarchico che Eiximenis persegue e supporta direttamente⁹⁵.

Nella sua concretezza propositiva la lettera richiama Martino alla necessità di improntare la propria azione di governo su queste linee guida segnando una netta cesura con le pratiche di governo seguite dalla regina Fortià e poi da Giovanni I, caratterizzate da un rifiuto del confronto “parlamentare” e da una gestione privatistica ed autoreferenziale tanto del patrimonio regio che dello stesso consiglio della Corona⁹⁶.

Nella sua azione di consolidamento e di amministrazione del governo siciliano Martino dimostra di essere in piena sintonia con le proposte eiximeniane. Lo testimoniano l'adozione di specifici provvedimenti varati negli anni di presenza diretta nell'isola, i contenuti dei consigli e delle direttive impartite a Martino il Giovane e la stessa disposizione testamentaria del figlio del 25 luglio 1409⁹⁷, ove si stabilisce che il Consiglio del Regno sia composto non da familiari del re, ma da funzionari esperti e da rappresentanti eletti dalle città demaniali siciliane. Tale disposizione è il segno duraturo della consapevolezza e della convinzione con cui i Martini intendono dar seguito a quelle tesi pattiste e “comunitarie” espresse dal Francescano e già tradotte nella politica di sinergia tra Corona e comunità cittadine perseguite sin dallo sbarco del '92 che troveranno, nella Valencia eiximeniana, la loro massima espressione con la prammatica martiniana del 1402 la quale segnerà il punto più alto dell'autonomia delle istituzioni municipali attraverso la definizione di nuove regole elettorali per il *Consell de Cent*, sottratto non solo al controllo del re, ma anche a quello degli stessi Giurati⁹⁸. Una politica di governo che si saldava con quel comune intento razionalizzatore delle strutture amministrative e della fiscalità regia concepite e proposte da Eiximenis ed attuate da

⁹⁵Uno degli esempi più significativi è l'impegno eiximeniano a supporto della comunità valenciana che, nel 1396, protesta, in sintonia con quella di Barcellona, contro gli ufficiali regi, colpevoli di aver utilizzato in modo non corretto il patrimonio regio. La delegazione che si reca davanti a Giovanni I per esporre le proprie istanze viene arrestata e ciò provoca l'immediata reazione del Frate catalano che scrive una lettera durissima al re schierandosi dalla parte della delegazione valenciana; cfr. D.J. VIERA, *Francesc Eiximenis's dissension with the Royal House of Aragon*, in “Journal of Medieval History”, 22 (1996), pp. 249-61, qui p. 255.

⁹⁶Sulle linee di governo dell'ultima moglie di Pietro IV e di Giovanni I, oltre ai testi classici della storiografia sul medioevo catalano-aragonese, v. anche D.J. VIERA, *Francesc Eiximenis*, cit., pp. 249-61.

⁹⁷Cfr. R. STARABBA, *Testamento di Martino re di Sicilia*, in “Archivio storico siciliano”, 3 (1876), pp. 423-451, in particolare p. 425.

⁹⁸Per questa prammatica e per l'evoluzione del rapporto tra istituzioni municipali e Corona nel prosieguo del XV secolo, cfr. E. BELENGUER CEBRIÀ, *Valencia*, cit., pp. 37-39.

Martino e dai suoi successori tanto in Sicilia che nelle terre continentali della Corona⁹⁹. Non è certamente secondaria in tal senso la stessa concezione pubblicistica che Eiximenis esprime per quanto riguarda il patrimonio regio e, più in generale, per quel patrimonio pubblico immateriale costituito dall'azione di governo e dall'attività politica¹⁰⁰. In questa stessa direzione può essere meglio compresa anche l'azione di governo nel periodo di reggenza della corona isolana da parte della Regina Maria de Luna, nominata dal marito "Vicaria in predicto regno Siciliae", ed in quello stesso periodo in ottimi rapporti con Eiximenis, suo direttore spirituale. Una politica che punta al rafforzamento della monarchia attraverso una specifica strategia del consenso tra Corona e ceti dirigenti cittadini con l'esclusione di una parte dell'alta nobiltà¹⁰¹.

Ulteriori riscontri della sinergia tra concezioni eiximeniane ed azione politica dei due Martini possono essere tratti dalla corrispondenza tra i due re, pubblicata oltre 125 anni fa da Starabba¹⁰², e da alcune altre fonti istituzionali, non tralasciando di notare che la concretezza dei consigli contenuti nella lettera giunge sino a raccomandare al re una politica di promozioni per coloro che, seguendo nell'impresa siciliana, hanno dimostrato una *fidelitas* agli obiettivi della Corona che, agli occhi di Eiximenis, costituisce una risorsa da valorizzare anche per il futuro¹⁰³.

⁹⁹Basti pensare alle proposte eiximeniane sulla sostanziosa riduzione di alcuni tipi di funzionari pubblici nel *Regiment*, all'intera "Segona partida" della *Doctrina compendiosa*, v. pp. 183-238, alle sue ribadite posizioni in ordine alla gestione del patrimonio regio in funzione dell'*utilitas publica*.

¹⁰⁰Se ne veda un'affermazione in *RCP*, cap. 19, pp. 118-19 ove, come si è già notato, egli esprime l'incompatibilità tra azione di governo e gestione privatistica del potere e dell'amministrazione.

¹⁰¹Cfr. D.J. VIERA, *Francesc Eiximenis*, cit., p. 254; la piena fiducia e collaborazione esistente tra i due è colta da Viera in un altro suo lavoro, anche se egli la interpreta e la riduce in chiave unicamente "devozionale", indicativi al riguardo in particolare il richiamo, in quest'ottica, della fondazione del convento di Murviedro, e la semplice constatazione della "preference for the Franciscans and Valencia" da parte della regina, registrata in ID., *Francesc Eiximenis and the Royal House of Aragon*, cit., pp. 187-88.

¹⁰²R. STARABBA, *Documenti riguardanti la Sicilia sotto re Martino I esistenti nell'Archivio della corona di Aragona*, in "Archivio storico siciliano", 3 (1876), pp. 137-176.

¹⁰³E' il caso ad esempio di Nicolau Pujades; su questo esponente dell'economia e della politica aragonese v. alcune indicazioni e note in P. CORRAO, *Governare un regno. Potere, società e istituzioni in Sicilia fra Trecento e Quattrocento*, Napoli, 1991, p. 88, p. 293, pp. 469-70, p. 563.

La convergenza emersa sin qui con il pensiero e le proposte politiche del Frate¹⁰⁴ si coglie dunque sia sotto il profilo della pratica politica quotidiana messa in atto dai due Martini che nella concezione teorica che ispira quelle azioni. E non è irrilevante il fatto che Eiximenis scelga di supportare in modo diretto, ed anche attraverso il suo Ordine, tanto il progetto di riconquista aragonese della Sicilia che quello della Sardegna. Il ruolo del Gerundense rispetto a questa impresa e la sua convinta adesione è ben dimostrato nei passi della lettera a Martino in cui egli si presenta come uno dei promotori delle celebrazioni valenciane per il successo dell'iniziativa siciliana, assumendosi anche il fondamentale incarico politico di svolgere la predica nel corso di quei festeggiamenti. Egli si riconferma così nella sua funzione non solo di consigliere politico, ma anche di organizzatore del consenso intorno e per la casa d'Aragona¹⁰⁵.

Veniamo ora ad alcuni tra gli esempi più significativi di quella convergenza che si realizza tra indicazioni eiximeniane e pratica di governo dei Martini, ricordando che essi emergono solo da un limitatissimo gruppo di fonti istituzionali consultate.

¹⁰⁴Si ricorderà che nella lettera inviata a Martino il Frate lo invita a seguire i suoi consigli per il governo contenuti anche nelle sue opere già scritte, promettendo di fargli avere quelle in preparazione. A questo proposito una lettera di Martino il Vecchio alla regina di Sicilia del 7 novembre 1409 testimonia che l'Infante Martino di Sicilia possedeva almeno alcuni libri del *Crestia*, pare peraltro significativo il fatto che Martino il Vecchio faccia avere proprio alla regina Bianca, Vicaria del Regno di Sicilia e fortemente legata allo stesso Eiximenis, quest'opera del Frate catalano (per la lettera v. A. RUBIÓ Y LLUCH, *Documents*, cit., II, p. 391). Tra i libri di Eiximenis posseduti dallo stesso Martino il Vecchio va ricordata anche la *Vida de Jesucrist* dedicata dal Frate al Maestro Razionale Pere d'Artés (v. lettera di Martino del 16 marzo 1406, in A. RUBIÓ Y LLUCH, *Documents*, cit., II, pp. 405-6). Che i *consilia* politici e di governo forniti dal Gerundense non fossero destinati solo al re, ma avessero tra i suoi destinatari anche i funzionari della Corona viene confermato dalla stessa missiva del 1392 dove si afferma che le opere da lui già scritte e questa stessa lettera "sera a vos e als vostros lum e gran directors en totz vostros afers", A. RUBIÓ Y LLUCH, *Documents*, cit., II, pp. 400-401.

¹⁰⁵Già nel 1387 Eiximenis sarebbe stato incaricato di tenere uno dei tre sermoni che la città di Valencia organizzò in occasione della morte di Pietro il Cerimonioso. Si ricorderà in proposito che il Consiglio di Valencia, con delibera del 10 gennaio 1387, coinvolse direttamente i tre predicatori designati a svolgere una precisa operazione di rafforzamento del consenso politico intorno alla Corona e agli organi di governo cittadino indicando loro una serie dettagliata di temi da sviluppare nelle orazioni funebri, sottolineando in particolare la speciale attenzione del re per la città di Valencia; per il testo v. A. IVARS, *El escritor fr. Francisco Eiximénez*, cit., in "AIA", 15 (1921) pp. 311-313. In questo contesto assume un valore particolare il fatto che già nel 1383-1384, nella lettera dedicatoria ai Giurati con cui si apre il *Regiment de la cosa pública*, i sentimenti di orgoglio e di forte rivendicazione del ruolo politico della città e del regno di Valencia, lo stesso rapporto speciale tra il Regno e il re su cui fa leva il Frate catalano, coincidano quasi integralmente con le considerazioni contenute nella successiva delibera del Consiglio del 10 gennaio 1387 (cfr. *RCP*, Lettera dedicatoria, pp. 35-39).

La concezione pubblicistica del patrimonio regio espressa da Eiximenis nella lettera a Martino è specificata dal Frate nel *Dotzé* laddove sostiene che la fiscalità e le rendite reali sono la controprestazione del servizio che il re fornisce al suo popolo¹⁰⁶. Come si è già accennato questa posizione si traduce nella lettera in una precisa indicazione per la ricostruzione di un patrimonio regio demaniale e per un impegno volto alla razionalizzazione della sua amministrazione¹⁰⁷. Si tratta di una indicazione che rimanda ad una sensibilità politica che abbiamo già constatato in Eiximenis quando nel *Regiment* invita ad investire i capitali infruttiferi nelle imprese commerciali anche attraverso misure legislative che dissuadano i cittadini dall'acquistare ed immobilizzare il proprio denaro in rendite e titoli del debito pubblico¹⁰⁸. In questa direzione i provvedimenti messi in campo dalla corona siciliana risultano particolarmente significativi sia nell'azione di forte recupero del patrimonio demaniale che nel ripristino dell'amministrazione pubblica¹⁰⁹, evidente anche nei richiami rivolti da Martino al figlio per il mantenimento della politica di rafforzamento del patrimonio regio negli anni del suo governo¹¹⁰, così come nella forte attenzione al consolidamento del patrimonio demaniale nelle terre iberiche della Corona¹¹¹.

Le stesse finalità politiche di questa concezione pubblicistica del patrimonio della Corona emergono nelle discussioni tra i due Martini circa le modalità di distribuzione delle rendite provenienti dal patrimonio pubblico,

¹⁰⁶V. *Dotzè*, II, p. V, cap. 524, ed anche capp. 583, 584, 606, 519 e 524 (ediz. a c. di WITTLIN, cit.), in negativo la stessa concezione è presente nel capitolo 39 del suo *Pastorale*, pubblicato in C. WITTLIN, *Quae maxime damnat animas principum*, cit., pp. 110-111.

¹⁰⁷Per le funzioni ed i rapporti tra re e funzionari del governo teorizzati dal Frate catalano v. *Dotzé*, capp. 202 ("Quals son condicions de bon juy e la primera es que sia equal"), 204 ("Com lo iuhi deu esser franch") e 207 ("A que deu attendre tot bon jutge ans que do sentencia contra negun").

¹⁰⁸RCP, cap. 34, pp. 169-70.

¹⁰⁹R. STARABBA, *Documenti*, cit., pp. 144-147, pp. 152-55; cfr. anche, al di là della tesi storiografica che fa da spina dorsale al testo, S.R. EPSTEIN, *Potere e mercati in Sicilia. Secoli XIII-XVI*, Torino, 1996 (ed. orig. Cambridge, 1992), pp. 340-343, che segnala come, soprattutto nella prima fase successiva alla riconquista del 1392, questa azione del duca di Montblanch fosse particolarmente accentuata. Tuttavia, anche le cessioni parziali degli anni posteriori furono sempre assunte nell'ambito di una politica della Corona che tendeva a difendere il più possibile il patrimonio demaniale, una linea assai diversa da quella poi assunta da Alfonso il Magnanimo.

¹¹⁰R. STARABBA, *Documenti*, cit., p. 157.

¹¹¹Se ne veda un accenno significativo nelle istruzioni di re Martino scritte e trasmesse dal suo segretario a Raimondo di Rexach nel marzo del 1400, in R. STARABBA, *Documenti*, cit., p. 165.

quelle sulle regole delle concessioni fatte nel 1392¹¹², nonché dalle due importanti sessioni del Consiglio regio tenutesi nel 1403-4¹¹³ per la realizzazione della riforma finanziaria con l'istituzione dell'Ufficio del *Reintegrador dels drets feudals* ed anche nella dichiarazione di inalienabilità di città e terre demaniali¹¹⁴. Tra i provvedimenti e le deliberazioni fondate sulla necessità di rafforzare uno stretto controllo delle risorse finanziarie appartenenti al patrimonio regio, inteso quale patrimonio pubblico, possiamo richiamare ancora le indicazioni di Martino il Vecchio al figlio quando lo invita a seguire le deliberazioni del “parlament de Saragossa”¹¹⁵.

Tutti questi provvedimenti sono ulteriormente potenziati da una ampia gamma di deliberazioni che danno corpo a quella necessità di buon governo del Regno volto all'esclusivo profitto della cosa pubblica. Si possono citare la lettera di rimprovero indirizzata da Martino il Vecchio al Consiglio del regno di Sicilia in data 29 marzo 1398¹¹⁶, la raccomandazione per una cauta e limitata distribuzione di concessioni pubbliche e per la riforma del Consiglio regio contenute nelle istruzioni date a Martino il Giovane per il tramite di Bernardo Cabrera¹¹⁷, e, ancora, la direttiva sulla rielegibilità dei più alti funzionari della Corona in Sicilia con cui si impone da parte di Martino il Vecchio un lasso di tempo di almeno quattro anni tra un mandato e quello successivo. Si ricorderà al riguardo che l'insistenza di Eiximenis sulla temporaneità delle cariche pubbliche come condizione essenziale per il buon funzionamento del governo delle comunità della “confederazione” è ribadita in un passo del *Dotzè*: “Iatsià que per profit de les ciutats e viles valla mes que los regidors de les comunitats sien elegits a temps que perpetuals”¹¹⁸. Ed è in questa precisa direzione che viene imposta la deliberazione del

¹¹²R. STARABBA, *Documenti*, cit., pp. 167-170.

¹¹³I documenti relativi alla delicatissima riforma finanziaria si leggono in R. GREGORIO, *Bibliotheca scriptorum qui res in Sicilia gestas sub Aragonum imperio retulere*, Palermo, 1871, II, pp. 454-55; per un'analisi della riforma v. P. CORRAO, *Governare un regno*, cit., pp. 129-130 e p. 297.

¹¹⁴Cfr. *Capitula regni Sicilie*, a c. di F. TESTA, Palermo, 1741, I, cap. LV e cap. XXXIV.

¹¹⁵R. STARABBA, *Documenti*, cit., p. 168.

¹¹⁶R. STARABBA, *Documenti*, cit., pp. 153-154.

¹¹⁷R. STARABBA, *Documenti*, cit., p. 155, v. anche, ivi, pp. 160-61, e l'*incipit* della lettera del 12 marzo 1400, ivi, p. 162.

¹¹⁸R. STARABBA, *Documenti*, cit., p. 169, la direttiva, molto ampia, riguarda luogotenenti, giudici della gran Corte, il giudice della Regia e Sacra Coscienza e i Maestri Razionali.

“Parlament” di Saragozza che vieta ai funzionari della Corona di ricoprire contemporaneamente due cariche¹¹⁹. Il divieto di ricoprire a vita l’ufficio di rettori o di capitani delle città, ville, *terre* o castelli indicato dal re sarà poi immediatamente tradotto in un provvedimento assai restrittivo riguardante tutti i territori demaniali della Sicilia che limitava ad un solo anno la durata del mandato per ciascun cittadino destinato a quegli uffici¹²⁰.

Nella lettera a Martino il Frate richiamava espressamente il duca alla necessità che le deliberazioni del governo avessero certa e coerente esecuzione¹²¹. Un’eco importante in questa direzione è riscontrabile in uno dei *Capitula* martiniani approvato dal Parlamento di Siracusa del 1398¹²². Tuttavia con questo richiamo il Francescano ci dimostra ancora una volta la sua notevole sensibilità politica individuando uno dei punti deboli nell’azione della Corona¹²³ che si tramuterà negli anni successivi in una politica assai ondeggiante, soprattutto se si osservino le modalità con cui essa gestì il patrimonio demaniale siciliano, strumento essenziale per l’affermazione della propria sovranità e per l’esercizio di una credibile ed autonoma giurisdizione regia.

La necessità di un governo del sovrano fondato su una pratica parlamentare e su un rinnovato rapporto pattizio con le città, espresso da Eiximenis anche in un importante passo del *Dotzè* che definisce le azioni di governo del principe come vere e proprie imprese della comunità¹²⁴, trova nei documenti regi relativi al governo dei territori iberici e siciliano di età martiniana una piena e convinta ricezione. Essa, come si è visto, è testimoniata nelle convocazioni dei “parlamenti” di Saragozza e di Siracusa, nonché nelle composizioni dei Consigli regi del 1404 e del 1408 ove vengono inseriti gli *electi* delle *universitates* di Palermo, Messina, Catania, Trapani, Siracusa

¹¹⁹R. STARABBA, *Documenti*, cit., p. 170.

¹²⁰Per l’insistenza di Eiximenis sulla temporaneità delle cariche pubbliche come condizione essenziale per il buon funzionamento del governo delle comunità della “confederazione” basti ricordare un passo del *Dotzè*, cap. 402 (“Si los princeps deuen regir perpetualments o a temps”): “Iatsià que per profit de les ciutats e viles valla mes que los regidors de les comunitats sien elegits a temps que perpetuals”.

¹²¹Cfr. A. RUBIÓ Y LLUCH, *Documents*, cit., II, p. 401.

¹²²V. *Capitula regni Sicilie*, cit., I, cap. XXIV.

¹²³Una sensibilità costante nelle opere del Frate, v. ad es. già *RCP*, cap. 11, p. 78 e cap. 15, p. 98.

¹²⁴*Dotzè*, II, p. V, cap. 666 (nell’ediz. a c. di WITTLIN, cit.).

ed Agrigento¹²⁵. Nella stessa direzione vanno quegli atti politici ed amministrativi dei Martini volti ad un rafforzamento dei rapporti con la comunità siciliana secondo il modello di un esercizio di governo ispirato all'intesa tra Corona e popolazione isolana, quali, ad esempio, il mantenimento dei diritti sui proventi demaniali percepiti dai siciliani e dichiarati legittimi nel 1392¹²⁶.

Vi è, a questo riguardo, un ulteriore livello di riscontro della riflessione eiximeniana che assume notevole rilevanza perché essa viene recepita e proposta dai più autorevoli giuristi della Corte catalano-aragonese. La forza della riflessione teorica del Gerundense che ha elaborato i concetti chiave della comunità politica e delle modalità con cui essa si rapporta all'autorità del *rex* o del *princeps* trova infatti una sua applicazione nelle opere di Callís. Consigliere di Ferdinando I, e uno dei massimi costruttori e sistematizzatori in termini giuridici della struttura e del fondamento dell'autorità del principe per la corona aragonese, egli anteporrà all'idea maiestatica del principe quella della comunità come corpo politico, dove, come sottolineava già Josep María Font i Rius "il re e il popolo si confondono"¹²⁷.

Vi sono poi una serie di provvedimenti che riguardano più direttamente il governo del mercato, cioè i compiti che i Martini, in quanto restauratori di una sovranità effettiva, scelgono di assumersi nel campo delle attività commerciali e delle dinamiche dei prezzi.

L'impegno con cui il Gerundense si spese in favore di politiche volte al rafforzamento dello *status* dei mercanti può essere colto nella stessa lettera di istruzioni trasmesse dal Dambu, laddove si invita Martino a mettere in atto

¹²⁵Per la composizione dei consigli del 1404 e del 1408 v. le fonti citate da P. CORRAO, *Governare un regno*, cit., p. 295; si veda inoltre R. STARABBA, *Documenti*, cit., p. 156, p. 165, pp. 168-170.

¹²⁶R. STARABBA, *Documenti*, cit., pp. 168-69.

¹²⁷J.M. FONT I RIUS, *El pensamiento político de Jaime Callís*, Conferenza di Ausona de Vich, 25 agosto 1951, p. 2b. Sull'importanza di questo giurista richiama l'attenzione tra gli altri anche F.E. TEJADA, *Historia del Pensamiento Político Catalan*, Barcelona, 1963, I, p. 303, sottolineando come in lui questa sistemazione dei rapporti tra principe e comunità in termini di dottrina politica e giuridica "por el puente del moralismo escolástico pasa desde el romanismo ... a la ordenación ... del libre Principado". Le stesse modalità di deposizione del re tiranno indicano un'identica posizione tra Eiximenis e Callís nel suo *Margarita fisci* v. f. 128 a, opera citata in F.E. TEJADA, *Historia*, cit., I, p.307 e ivi n. 83. Cfr. anche A. ESTRADA RIUS, *Jaume Callís i la caracterització jurídica del monarca en temps del Magnànim*, in "XVI Congresso Internazionale di Storia della Corona d'Aragona", Napoli, Caserta, Ischia, 18-24 sett. 1997, Napoli, 2000, I, pp. 237-252.

una politica di protezione “en special a mercader”¹²⁸. Ed in questo quadro di attenzione al ceto mercantile, se allarghiamo per un istante l’ambito della verifica delle convergenze tra i due uomini politici all’intero spazio della Corona, occorrerà comprendere il senso di quella proposta, apparentemente paradossale o “ingenua”, contenuta nel *Regiment* volta a ridurre in modo drastico tutte le professioni esercenti funzioni giurisdizionali pubbliche, considerate come ostacolo all’esercizio celere della giustizia. In una serie di capitoli famosi Eiximenis, in modo anche assai colorito, 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 accusa¹²⁹. Una posizione sinora poco analizzata e poco compresa, forse perché non si è posta attenzione a due elementi di riferimento: da un lato la centralità della figura del mercante nella “costituzione formale e materiale” della cosa pubblica eiximeniana, dunque alla centralità delle sue esigenze di giustizia e, dall’altro, alla costante manifestazione di rispetto dell’autonomia della giustizia mercantile espressa dai sovrani catalano-aragonesi, da Pietro il Cerimonioso ad Alfonso il Magnanimo, passando proprio per Martino I. In effetti, tutti quei sovrani inibirono ai propri tribunali (quelli del re) ogni potere di cognizione delle cause in materia mercantile, anche in grado di appello¹³⁰. E, come ci ricorda Mario Del Treppo, essi espressero costantemente l’avviso che bisognasse “foragitar” dalle corti mercantili (i consolati del Mare esplicanti, come noto, una sfera di giurisdizione tanto interna che “estera”)

per esguart de la mercaderia, que és total sustentació e conservació del dit regne, tota via litigiosa e tota longitut de pledejar, la qual comunament és atrobada en juristes, notaris e causídichs¹³¹.

Una statuizione sovrana che condivide pienamente con i capitoli eiximeniani citati, lessico, sensibilità e obiettivi.

Non manca, infine, nella lettera del Francescano una precisa richiesta di supporto all’Ordine serafico, presentato come debito corrispettivo per

¹²⁸R. STARABBA, *Documenti*, cit., p. 160.

¹²⁹Cfr. *RCP*, capp. XXVIII-XXXI, pp. 152-164.

¹³⁰Per i consolati di Barcellona e di Valencia, sin dal XIII secolo, fu infatti sancito il diritto di appellazione presso un *jutge de appellacions* che doveva essere un mercante, “uomo di esperienza e onesto”.

¹³¹M. DEL TREPPO, *I catalani a Napoli e le loro pratiche con la Corte*, in “Studi di storia meridionale in memoria di Pietro Laveglia”, Salerno, 1994, p. 58.

«Anuario de Estudios Medievales», 33/1 (2003), pp. 69-117.- ISSN 0066-5061.

l'azione dei Minori, convinti partecipi dell'organizzazione del consenso intorno alla Corona e dell'impresa siciliana del duca di Montblanch.

Se teniamo presente i contenuti e la puntualità delle indicazioni del Gerundense nella formulazione di quel vero e proprio progetto di governo fatto avere a Martino, acquistano senso preciso alcuni passaggi di quella missiva, primo fra tutti l'esortazione al futuro re d'Aragona secondo cui "fa mester que us convertatz un poch a sent Francesch" e la testimonianza dell'impegno con cui l'Ordine partecipa alla costruzione della politica della "confederazione" catalano-aragonese:

[en] aquest convent sa fa tot jorn special oracio per vos e per lo senyor rey vostro fill e per vostra expedicio [e] regiment.

Eiximenis segnala inoltre che, "apareyllat tostemps als vostros manaments", egli ha organizzato a Valencia una festa celebrativa per l'impresa siciliana:

D estz jorns faem gran sollempnitat açi en la ciutat per la vosta victoria e honor, e yo preyque e tota la gent feu aquell jorn gran festa ... car vostro be, gloria es de tota la nacio e de la casa d Arago"¹³².

Qui dunque la "conversione" a Francesco assume un valore pienamente politico, i cui contorni sono netti e assai concreti. E nel loro complesso questi passaggi non consentono in alcun modo una interpretazione storiografica del rapporto tra Corona e Ordine sotto il segno della devozione dei sovrani o dell'esercizio di una tradizionale forma di pietà di una casa regnante che si esprime nella tutela nei confronti di un Ordine religioso. La "conversione" a Francesco, la preghiera per il "regiment" del duca, la predicazione in "gloria de tota la nacio e de la casa d Arago" sono termini lessicali precisi che testimoniano la piena consapevolezza e la rivendicazione del ruolo politico che l'Ordine francescano sta svolgendo non come mero sostegno di quella Corona, ma come soggetto capace di fornire garanzie sul piano della legittimità e dell'organizzazione del potere e, insieme, sull'arte di governo¹³³.

¹³²A. RUBIÓ Y LLUCH, *Documents*, cit., II, p. 402.

¹³³La forte coscienza e la rivendicazione della primazia di chi sceglie il pauperismo volontario proposto da Francesco come una modalità di stare nel mondo è espressa da EIXIMENIS in particolare nei capitoli dal 293 al 306 del suo *Llibre de les dones*, ed. a c. di F. NACCARATO, Barcelona, 1981, pp. 425-404 (sul valore e sui destinatari del *Libre de les dones* si osservi quanto, già all'epoca della sua prima versione in castigliano, affermava il traduttore dell'opera: "Este

Sotto questo profilo mi pare indispensabile richiamare alcuni capitoli del *Terç del Crestià* rimasti sostanzialmente esclusi dagli studiosi che si occupano del pensiero politico e giuridico del Nostro, molto probabilmente a causa di un approccio legato ad una impostazione positivista che considera ancora oggi quel libro dell'enciclopedia eiximeniana come testo di teologia morale dedicato alla definizione del male. Se leggiamo invece i capitoli 221-227 del secondo volume dell'unica e parziale edizione moderna di quell'opera¹³⁴, emergerà con nettezza quale sia il ruolo che l'Ordine francescano, in quanto Ordine Mendicante, assume nella costruzione di una comunità politica cristiana e nella stessa definizione dell'esercizio cristiano del potere in capo ad un governante. Eiximenis, a partire da una distinzione tra tiranno e buon *senyor* che qualifica il secondo come *minister* della cosa pubblica, come *minister* che è tale solo se è adeguato gestore del denaro e delle risorse, pone come esempi di riferimento proprio i *pauperes* volontari. La corretta gestione del principe deve rifarsi, afferma il Catalano, esattamente alla modalità con cui gli Ordini Mendicanti gestiscono le comunità in cui sono organizzati: quella di un governo senza "signoria", egli deve essere cioè come un pastore che governa un gregge senza che il gregge sia una sua proprietà¹³⁵.

Per il minorita Eiximenis è questo il metodo dominativo che definisce e sostanzia la "razionalità" e l'effettività del buon governo del *senyor*. Un metodo emblematicamente stabilito e certificato da un doppio e convergente livello di *auctoritates*: la sacralità dei comandamenti evangelici contenuti nel capitolo XXII di Matteo qui utilizzato dal Gerundense e la centralità del modello di governo incarnato da quei *vir*i evangelici che hanno scelto la *religio* dell'autospossessionamento volontario come norma di vita.

doctor intituló este libro a las mugeres, aunque la mayor parte del libro habla con los hombres" cfr. introduzione di Curt WITTLIN a F. EIXIMENIS, *Lo libre de les dones*, cit., p. XVIII). Il Gerundense infatti non afferma in nessun luogo la necessità di sciogliere una contraddizione tra questa sua posizione ed il proprio impegno politico teorico e pratico, anzi nel *Cercapou*, nei capitoli "En pobresa de sperit", "En humiltat" e "En pobresa" la scelta della povertà volontaria è presentata come condizione essenziale per la salvezza, ma anche per la gestione delle cose temporali, (cfr. *Cercapou*, a c. di G.E. SANSONE, Barcelona, 1957, I, pp. 109-110); si veda anche *RCP*, cap. 4, p. 50, ed, ivi, cap. 7, p. 61. L'intera produzione eiximeniana e i capitoli appena citati sono la dimostrazione più chiara della non fondatezza di chi, anche da attento studioso del pensiero giuridico eiximeniano, continua a rilevare con affermazioni assolutizzanti che "sin embargo" "la corrupción del clero", "la represión de la herejía", "la política, la guerra o las cambiantes relaciones sociales no eran componentes paradigmáticas de la estructura conceptual de la espiritualidad franciscana", M.J. PELÁEZ, *Las fuentes literarias*, cit., p. 241.

¹³⁴F. EIXIMENIS, *Terç*, cit., II, pp. 281-295.

¹³⁵F. EIXIMENIS, *Terç*, cit., II, cap. 221, p. 282.