

Paolo Evangelisti

## ALLE ORIGINI DELL'ETICA DELLE PROFESSIONI MERCANTILI E FINANZIARIE.

Modelli francescani per la *civilitas* dell'economia e del governo

### 1. INTRODUZIONE

Benedetto XVI il 29 giugno di quest'anno ha porto alla riflessione religiosa e civile dei cristiani e dei non cristiani un nuovo contributo del magistero della Chiesa relativo all'etica dell'economia e delle relazioni sociali.

Nell'enciclica *Caritas in Veritate* il pontefice sostiene due concetti chiave di notevole radicalità:

- 1) gli atti economici e quelli finanziari, così come lo stesso criterio di efficienza, nel mercato e del mercato, non sono assiologicamente neutrali;
- 2) l'eticità e la responsabilità debbono riguardare e misurare ogni contratto, tutti i mercati, tutti gli attori dell'agorà degli scambi, compresi i soggetti che acquistano le merci e non solo il denaro, dunque anche l'ultimo e il più piccolo consumatore-cliente<sup>1</sup>.

Si tratta di due questioni che coinvolgono l'intera dimensione etica e civile del fare economia, del produrre ricchezza, del gestire il denaro.

È su questi temi che il francescanesimo di età medievale, vale a dire dei primi tre secoli della sua storia, ha compiuto riflessioni di grande spessore, proprio a partire dalla scelta di povertà volontaria che costituiva e costituisce il tratto genetico ed identitario della *fraternitas* e poi dell'*Ordo Minorum*.

Se in pieno Quattrocento i più zelanti propugnatori del rinnovamento della vita francescana, intesa come necessaria riscoperta delle origini del

<sup>1</sup> BENEDETTO XVI, *Caritas in Veritate*, in particolare i nn. 36-38 e 40.

messaggio evangelico e pauperistico, sono gli attori ed i propugnatori della fondazione di istituti di credito pubblico in Italia, questo dato va compreso sino in fondo nella sua complessità, ma è innegabile che esso testimoni di per sé la coscienza di un ruolo e di una consapevolezza etica e civile che viene dall'identità stessa e dalla storia dell'Ordine. Se Bernardino da Siena, Giovanni della Marca, Giovanni da Capestrano, Marco da Montegallo, Michele Carcano, Fortunato Coppoli, Bernardino da Feltre, Bernardino de' Bustis e molti altri Osservanti affrontano con grande competenza la questione del rapporto che connette mercato, struttura civile, produzione della ricchezza, pratiche del credito; se molti tra di essi elaborano testi, statuti e organizzano Monti di Pietà, intesi come strumenti di governo dei flussi di denaro nel mercato, ciò va compreso riconoscendo una molteplicità di fattori storici, ma, alla base, è chiara una vocazione forte e consolidata. Essa si articola su almeno due livelli: l'impegno dei Minori come testimoni del messaggio evangelico per i laici e la consapevolezza di poter rappresentare e tradurre per chi non veste il saio francescano l'idea di povertà volontaria, l'etica di un uso dei beni che sono a disposizione dei *cives* e dei *fideles christiani*: un rischio, ma anche un'occasione per chiunque si ritrovi a gestirli.

In una prospettiva di ricostruzione storica la testualità francescana che riflette su questi temi ha una dimensione teorico-concettuale ed una relativa alla sua estensione geo-politica.

Se partiamo dalla seconda di queste va riconosciuta la latitudine europea della scuola francescana che, sin dal primo secolo di vita dell'Ordine, affronta il tema dell'etica civile dell'economia e di chi è chiamato a gestire i beni, sia esso il mercante, il *rector* di una *civitas* o il sovrano di un regno, l'artigiano, l'intermediatore d'affari, il cambiatore di valuta.

Dai Paesi e dalle *civitates* che si affacciano sul Mediterraneo occidentale agli *Studia* di Parigi e di Oxford si ritrovano testi che impongono all'attenzione della coscienza e dell'etica di ogni *fidelis christianus* un codice con cui analizzare e valutare il rapporto tra ricchezza e *civilitas*, tra bene proprio e bene comune.

Nel Duecento consacrati e laici che si riconoscono nella *paupertas* evangelica di Francesco affrontano questi temi da Valencia alla Sicilia: Arnau de Vilanova, Ramon Llull, Pietro di Giovanni Olivi sono solo alcuni dei nomi che si possono ricordare. Nella Francia di Luigi IX un consigliere del re: frate Gilbert de Tournai fornisce al sovrano un'etica del patrimonio pubblico, nella Dalmazia veneziana Monaldo da Capodistria, uno tra i primi francescani a stendere una *Summa* penitenziale, si occupa di verificare l'eticità di antiche e nuove pratiche mercantili.

Nel Trecento Duns Scotto, Alessandro di Alessandria, l'Astesano e Guiral Ot alimentano dalle accademie francescane teorie e trattati etici che, sul-

la base dei loro stessi studi, vengono proposti a governanti, istituzioni civili e *mercatores* da altri francescani. È il caso, ad esempio, di Francesc Eiximenis che scrive per i regnanti d'Aragona, per il re di Sicilia e per l'amministrazione civile di Valencia.

La dimensione teorico concettuale di questa testualità riconosce le proprie radici in alcune diramazioni principali. Innanzitutto nella riflessione obbligata che ogni francescano è chiamato a svolgere rispetto alla scelta di povertà volontaria, negli insegnamenti del Fondatore dell'Ordine, nelle polemiche tra secolari e *ordines* mendicanti lanciate da Parigi. Ma queste radici sono innervate anche dalla quotidiana presenza dell'Ordine nelle realtà più dinamiche della nuova economia europea, dunque nelle *civitates* che costituiscono il territorio fisico, istituzionale e valoriale in cui si commerciano beni e denari, così come dal rapporto stretto che collega *rectores* di *regna* e *civitates* dell'Europa occidentale con i Minori che operano al loro fianco. Essi sono consiglieri politici impegnati a contribuire a migliorare l'*ars gubernandi* di quelle istituzioni, ma anche a costruire una tavola di valori-guida che dia solidità e senso a quelle comunità politiche.

Per offrire un solo esempio si pensi ai territori della corona catalano-aragonesa, particolarmente rilevante perché riguarda una delle aree europee tra le più dinamiche sia sotto il profilo economico-commerciale che in termini di sperimentazione politico-istituzionale. Il numero di Minori impiegati dalla famiglia reale come confessori, consiglieri e ambasciatori di re e regine tra XIII e XV secolo si delinea con questi dati qualitativi e quantitativi. Nel solo periodo compreso tra il regno di Pietro III (1276-1285) e quello di Alfonso il Magnanimo (1416-1458) si trovano nelle corti trentaquattro confessori francescani di cui quattordici sono Maestri in teologia, un predicatore, due ambasciatori, un precettore, quattro consiglieri del re, ai quali debbono aggiungersi almeno altri otto esponenti di prestigio che esercitarono funzioni politiche: l'Infante Pietro d'Aragona, figlio del re che si fa francescano, Filippo di Maiorca - fratello del re di Maiorca, tutore del principe Giacomo e reggente del regno per circa quattro anni, in stretti rapporti con Angelo Clareno e sostenitore della forma più radicale di applicazione della Regola e del Testamento di Francesco -, Aimar de Mosset, Poncio Carbonell, Francesc Eiximenis, Anselm Turmeda, Matteo d'Agri-gento e sette consiglieri utilizzati dalle istituzioni cittadine e dai regni iberici della Corona. Ad essi vanno aggiunti i dati relativi alla presenza francescana presso la Corte siciliana dei re aragonesi. Il numero di cariche istituzionali attribuite dalla Corona ai Minori in poco più di un secolo - vale a dire nel periodo compreso tra il 1288 e i primi decenni del '400, escluso il periodo vicariale (1377-1392/98) -, si configura in queste dimensioni: quattro consiglieri del re, sei confessori, ventiquattro cappellani regi, un elemosiniere, un precettore, cinque ambasciatori, tre familiari, otto titolari di

incarichi speciali, otto amministratori di beni. Vi sono inoltre almeno altri tre esponenti di rilievo del mondo francescano attivi alla corte di Federico III: Enrico da Ceva, Arnau de Vilanova e Ramon Llull. Anche se si escludono da questo calcolo le decine di vescovi minoriti nominati su impulso diretto dei regnanti, il numero complessivo di esponenti francescani operanti presso le istituzioni politiche della 'confederazione' ammonta ad almeno 130 unità. Un numero che, per ragioni di semplificazione, non tiene conto del fatto che alcuni di questi ricoprirono il medesimo incarico presso diversi sovrani succedutisi sul trono aragonese o su quello siciliano, né della presenza minorita alle corti dei re di Napoli nella seconda metà del '400, di cui si ricorderanno almeno le figure di Roberto Caracciolo, Giacomo della Marca e Francesco d'Aragona. Un ultimo dato, indice del prestigio consolidato dei francescani a corte: all'inizio del '400 un rescritto di re Martino I stabilisce che i confessori dei monarchi debbano essere esclusivamente Minori.

Questa schiera di frati ed appartenenti al mondo francescano, molti di loro veri e propri *leader* di comunità urbane di laici che seguono l'ideale e la norma evangelica della povertà francescana - si pensi ad esempio ad Arnau de Vilanova e ad Angelo Clareno - svolsero notevolissime funzioni politiche all'interno delle istituzioni e delle realtà sociali ed economiche della Corona. Accanto ad attività pastorali e specificamente omiletiche le decine di frati e francescani che abbiamo ricordato rivestirono funzioni di consiglieri politici, militari e diplomatici dei regnanti e delle istituzioni cittadine, furono ispiratori ed estensori di norme giuridiche, ebbero incarichi diretti di cognizione e controllo delle normative che essi contribuirono a scrivere e promulgare, furono i referenti di prassi di governo e dell'amministrazione pubblica particolarmente in Sicilia e a Valencia, furono autori di testi di etica-politica spesso su commissione dei re e dei vertici del governo di importanti città. Alcuni stesero materialmente veri e propri progetti politici e costituzionali come fu il caso di Arnau de Vilanova per Federico III di Sicilia, di Francesc Eiximenis per il regno di Valencia e per quello siciliano riconquistato dai Martini alla fine del '300.

In questo quadro storico quali sono i valori per un'etica dei commerci e dell'economia che il francescanesimo europeo contribuisce in maniera determinante a definire proprio per la comunità dei *cives* europei?

Lo studio paziente e tenace di una gamma di fonti molto ampie prodotte dai Minori - dai trattati sull'usura ai *sermões*, dai testi etico-politici per i reggitori di Stati alle opere di mistica francescana, dall'iconografia dello stemma dell'Ordine a quella dei Monti di Pietà, dalle enciclopedie per i laici ai testi consiliativi e normativi per le confraternite laicali vicine al mondo francescano - offre un bagaglio di riflessioni fondamentali per comprendere come si sia realizzata la costruzione di questa tavola di valori offerti ai *mercatores* ed ai regnanti del nostro continente.

## 2. A CHE COSA SERVE IL MERCANTE?

In una sequenza testuale che dall'Olivi giunge a Bernardino da Siena, passando per Ramon Llull, Guiral Ot, Francesc Eiximenis e Francesco da Empoli, la figura del mercante si viene via via precisando come quella dell'operatore economico, abile, competente (*industriosus, peritus, subtilis*, dotato di una tenace *sollicitudo mentalis*), capace di misurare e definire un equilibrio dei prezzi non lesivo dell'accordo fra cittadini. Dunque di un esponente della comunità capace di cifrare in sé stili dominativi e, al contempo, di essere attivo promotore della *caritas* tra coloro che partecipano alla comunità civile, pensata ed analizzata anche come città-mercato.

All'interno di questa catena testuale è certamente la riflessione del *Magister* francescano inglese Duns Scoto a segnare un punto di notevole chiarezza teorica che costituirà, per il futuro della scuola francescana, un parametro di riferimento irrinunciabile. Nel 1300, ad Oxford, il *Magister* apre, con l'*incipit* "aequalitates sunt servanda", una sequenza di argomentazioni intorno alla legittimità del valore stabilito dai contrattanti per le cose che si intendono scambiare. È chiaro qui l'oggetto specifico e la consapevolezza teorica del *Doctor Subtilis*: egli ragiona intorno ad un'istituzione civile, un foro contrattuale-commerciale in cui al centro vi è la questione chiave ovvero la possibilità di mantenere un'equivalenza fra il valore delle cose scambiate attraverso il prezzo "giusto". Scoto, da francescano, ricorre ad un paradigma evangelico e del diritto naturale come criterio orientativo di riferimento che dimostra di per sé quanto il codice pauperista e cristomimetico innervi la testualità economica e politico-civile dei Minori: occorre valutare l'eticità del "modus commutantium" secondo il principio dell'"Hoc facias aliis, quod tibi vis fieri". Un'autentica norma etica di cui Scoto si serve per procedere ad una razionale disamina di un ventaglio di possibilità intermedie circa la definizione del prezzo. Questa ha infatti, dice il Frate, un'amplissima estensione (*magna latitudo*), non risolvibile in "un punto indivisibile di equivalenza fra cosa e cosa, ciò che sarebbe pressoché impossibile da raggiungere per coloro che operano gli scambi"<sup>2</sup>. L'ampiezza di queste possibilità, di queste oscillazioni del valore dipende da tre fattori. Essa è condizionata dalle leggi civili, dalle consuetudini locali, ma anche - ed in egual misura - dalle contrattazioni di coloro che partecipano allo scambio i quali "dopo aver calcolato le rispettive necessità, ritengono reciprocamente di dare e di ricevere una quantità equivalente". Ed è questo complessivo "modus commutantium" che deve basarsi sul principio cari-

<sup>2</sup> G. DUNS SCOTO, *Ordinatio Oxoniensis IV 15*, in A. B. WOLTER (ed.), *Duns Scotus' Political and Economic Philosophy*, Santa Barbara (CA)1989, 54.

tativo sancito dalla formula “Hoc facias aliis, quod tibi vis fieri”<sup>3</sup>. Tale possibilità fa dell’ambito contrattuale, nota Scoto, un ambito di relazioni reciproche. Un ambito in cui la *caritas* diviene virtù civile ed etico-economica, categoria esplicativa del contratto e norma della corretta relazione contrattuale. “È infatti *incivile* che fra gli uomini vi siano contrattazioni nelle quali coloro che contrattano *non intendano condonarsi reciprocamente qualcosa* di quanto comporterebbe l’equità indivisibile, così che per quel tanto [che viene scontato] *ogni contratto è nello stesso tempo una forma di donazione*”. Scoto, così come prima di lui avevano già fatto Olivi e Ramon Llull, riconosce dunque ai mercanti contrattanti il ruolo di protagonisti del gioco degli scambi, ma anche e, indissolubilmente, di fondatori del bene economico cittadino. Riconosce, in un gioco speculare, la dignità civile ai mercanti che sanno gestire il denaro in questo modo e la dignità economica alle *civitates* ed ai *rectores* che sanno avvalersi della competenza di questi mercanti cristiani e “caritatevoli”. La *civilitas* dello scambio, la capacità di commisurare prezzo e valore, di misurare l’entità di quanto ognuno deve saper cedere in funzione della vendita possibile e del rispetto dell’altra parte contrattante, che intende divenire ed assumere la funzione civile e giuridica del contraente, sono dunque qualità di civiltà e di civismo.

È sulla scorta di questi parametri di validazione delle contrattazioni e dei protagonisti del mercato che il Dottor Sottile inserisce la funzione dei mercanti in un orizzonte di *utilitas publica*, e, più precisamente, di utilità e beneficio per la *res publica*. Ciò al punto da chiedere al governante di un paese che fosse povero di mercanti di assumerli a proprie spese e “pro pretio magno”, proprio perché essi sono necessari alla “patria”, e, senza di essi lo “stato” non può stare<sup>4</sup>. La mercatura e le sue buone pratiche entrano così nella teoria costitutiva della *res publica*, della comunità politica.

In anni vicinissimi a quelli di Scoto - entro un percorso argomentativo che rinvia a passi della *Summa Alexandri* (opera collettiva attribuita ad Alessandro di Hales<sup>5</sup>) - Ramon Llull sosterrà, invitando a riflettere su questo i sovrani del Mediterraneo, che il mercante, l’uomo d’affari cristiano è colui a cui è assegnato il compito di provvedere alle necessità materiali della comunità civile, ma è anche dotato della capacità di cogliere e soddisfare la domanda di benessere immateriale proveniente dai *cives* delle *res publicae*. Una domanda che Llull definisce come un’esigenza generale per quell’abbondanza di cose «in quibus homines habeant quietem»<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> *Ivi*, 56, corsivo nostro.

<sup>4</sup> G. DUNS SCOTO, *In IV Sententiarum*, D. XV, q. II, in A. B. WOLTER (ed.), *Duns Scotus*.

<sup>5</sup> ID., *Summa Theologica*, Firenze 1928, t. IV, 721-724.

<sup>6</sup> R. LULLI, *Arbor scientiae*, I, V *De arbore humanali*, in ID., *Arbor scientiae*, a cura di P. Vilalba Varneda, Turnhout 2000, I, 238.

Si tratta di statuizioni francescane importanti che riconoscono la responsabilità e dunque la non neutralità del mercato e dei suoi strumenti, moneta compresa. Ma al contempo sostengono e motivano il pieno diritto ad un uso produttivo e moltiplicatore dei beni all'interno del consesso civile e cristiano. Statuizioni importanti almeno per due ragioni storiche.

In primo luogo si rammenti che nell'opera di riferimento principale della tradizione politica medievale sino almeno al XIII secolo, vale a dire il *Policraticus* (completato nel 1159)<sup>7</sup>, i mercanti sono esclusi dal corpo politico della *res publica*. Inoltre viene considerata eticamente valida solo un'economia di tipo naturale in cui la moneta, e gli strumenti "artificiali" dello scambio, sono considerati con molta circospezione, fungibili unicamente per garantire l'autosufficienza delle comunità<sup>8</sup>. Mentre lo stesso autore, Giovanni di Salisbury, nel suo *Metalogicon* cita la professione mercantile per condannarla come sordida, indicando nei mercanti i soggetti mossi dalla pura sete di guadagno essendo "risucchiati nell'abisso della cupidigia nell'incamerare denaro, autenticamente assetati di lucro"<sup>9</sup>. Si tratta di una posizione importante in quanto collocata nel libro politico per eccellenza dell'opera: il primo, considerato da molti studiosi l'effettiva espressione dell'ideologia politica dell'autore.

Secondo aspetto di rilievo è il confronto con una solida tradizione aristotelico-tomistica fiorita e consolidatasi nel periodo immediatamente precedente e coevo alla stesura di questi testi francescani, vale a dire quanto sostengono rispettivamente Tommaso d'Aquino stesso, ad esempio nel suo

<sup>7</sup> Citato nel *Dotzè del Crestià* di frate Francesc Eiximenis per ventidue volte.

<sup>8</sup> Il passo più esplicito si legge nel quinto capitolo del libro IV, anche se non va dimenticato il cap. 17 del V dove si svolge un'analisi sul valore dell'uso delle ricchezze mobili ed immobili; cfr. I. SARESBERIENSIS, *Policraticus* I-IV, a cura di K. S. B. Keats-Rohan, Turnhout 1993, I, IV.5, pp. 246-247; per un'antologia di passi in traduzione italiana, vedi *Id.*, *Policraticus*, trad. L. Bianchi e P. Feltrin, Milano 1985, 69-72.

<sup>9</sup> "alii [...] similes ad vulgi professiones easque profanas relapsi sunt, parum curantes quid philosophia doceat, quid appetendum fugiendumve denuntiet, dum modo rem faciant si possunt recte, si non, quocumque modo rem. Exercent faenebrem pecuniam alternis vicibus inaequalia rotundantes, et adiectione multiplices quod rotundaverant abaequant. Nihil enim sordidum putant, nihil stultum, nisi paupertatis angustias, et solas opes ducunt esse fructum sapientiae ... Et genus et formam regina Pecunia donat, et bene nummatus decorat Suadela Venusque. Hoc autem quasi quadrivio sibi utique necessario evadabant illi repentini philosophi ... sub honestate velamine quo splenderent et sublimarentur se preclaris domibus ingerebant, aut sub obtentu necessitas exercendique officii dum lucrum sitiabant multiplices avaritiae voragine absorbebantur. Adeo quidem ut sic proficientium philosophorum aut ut verius dixerim deficientium collatione quivis in turba profanae multitudinis, rudis ad flagitia videretur": GIOVANNI DI SALISBURY, *Metalogicon*, ed. a cura di J. B. Hall e K. S. B. Keats-Rohan, Turnhout 1991.

*De regimine principum ad regem Cypri*<sup>10</sup> e nella *Sententia libri politicorum*, sino al Marsilio del *Defensor Pacis*, completato nel 1324<sup>11</sup>. Posizioni che esprimono una notevole cautela nei confronti dell'*ars mercatoria* e, ancor più significativamente, circa il ruolo civile e politico dei mercanti, la funzione degli scambi e del commercio per la *civitas e la res publica*.

È lungo la via argomentativa tracciata da Pietro di Giovanni Olivi, Guiral Ot e Scoto che, qualche decennio dopo le lezioni tenute da quest'ultimo, frate Francesc Eiximenis, conoscitore delle opere del *Doctor* inglese ed allievo dello *Studium* oxoniense, imposterà un'analisi della funzione civile dei mercanti.

In un testo scritto tra il 1383 e 1384 egli afferma che sono proprio i mercanti - cristiani, crismimeticici e capaci di valutare il senso del *profit* delle merci e del denaro scambiati -, a costituire il principale fondamento delle comunità civili e delle *res publicae*. Nel suo trattato politico-costituzionale per il Regno di Valencia affermerà che essi sono «la vita della terra [...] il tesoro della cosa pubblica, il sostentamento dei poveri, il braccio di ogni buona negoziazione ed il compimento di ogni affare. Senza mercanti le comunità decadono, i principi si mutano in tiranni, i giovani si perdono, i poveri soffrono [...] I mercanti soltanto sono grandi elemosinieri, padri e fratelli della cosa pubblica e [...] Dio mostra in loro grandi meraviglie»<sup>12</sup>. Un passo importante poiché viene inserito da Eiximenis anche nel *Dotzè del Crestià*, opera destinata a fornire i paradigmi di etica politica ai sovrani aragonesi.

L'esaltazione del ruolo del mercante e dell'attività economica prodotta da questi avveduti operatori, rintracciabile anche in Guiral Ot (ad es. in *De Contractibus*, 7,7), ha un senso in quanto è funzione comunitaria, è destinata ad un profitto investito e reimmesso in circolazione per il benessere collettivo, ma anche utilizzato per reinserire o mantenere nel circuito comunitario e civile soggetti dotati di scarse o nulle risorse economiche per stare sul mercato. Si tratta di un'istanza di convivenza caritatevole tra cristiani che, teorizzata in chiave prettamente economica da Francesc Eiximenis a fine '300, nei primi decenni del XV S. Bernardino da Siena nominerà come *mutua dilectio*. Un amore reciproco in grado di produrre e formare, secondo lo stesso Bernardino, una vera *civitas* dall'insieme dei *cives*<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> II.3, II.7, II.13, I.10.

<sup>11</sup> Così *l'explicit* dell'opera III.III; per i passi sul ruolo del mercato, della moneta e dei mercanti, cfr. *ivi*, I.V.9 e I. IV. 1-5.

<sup>12</sup> F. EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, Barcelona 1927, cap. XXXIII.

<sup>13</sup> BERNARDINO DA SIENA, *Sermo XLI*, in *Quadragesimale de evangelio aeterno*, Firenze 1956, 382.

Nei sermoni, nei trattati tecnico-giuridici e morali dell'Osservante senese i soggetti riconosciuti, fiduciarmente, dalla comunità civile come capaci di utilizzare il denaro e le ricchezze sono tali in quanto in grado di "produrre amore civico" e di assicurare l' "aumento e la conservazione della socialità caritativa": *dilectionis generatio e caritatis augumentatio et conservatio*<sup>14</sup>.

In questa tradizione testuale si collocano anche le importanti riflessioni civili espresse da Giacomo della Marca nelle sue omelie in cui si analizza la funzione del denaro e di chi è in grado di gestirlo, cristianamente.

La sua posizione è chiara: egli condanna non i guadagni e i profitti in generale, ma quelli che provocano danni attraverso l'acquisizione di denaro che produce una lesione alla *res publica*, al bene della comunità, al bene-comunità<sup>15</sup>. Una posizione che trova esplicitazione in particolare in uno dei sermoni dedicati alla giustizia nella *res publica*. In questa omelia il valore della *iustitia*, quale criterio di gestione eticamente valida delle ricchezze, si traduce in questa esclamazione esortativa: "O sacra iustitia! Tu divites conservas et pauperes divites facis"<sup>16</sup>. In questo quadro la dinamizzazione e l'aumento delle ricchezze attraverso la loro circolazione avviene anche in Giacomo un fattore effettuale dell'etica politica ed economica in perfetta consonanza con le sue posizioni che riguardano l'eccesso di spese sontuarie, le "vanitates mulierum" che costituiscono oggetti specifici di omelie di grande rilevanza<sup>17</sup>. Basti qui ricordare un passo del *sermo* 4 ove sostiene, in piena convergenza con Bernardino da Siena<sup>18</sup>, che "multi thesauri expensi inutiliter in istis pompis superfluis in perditionem manent in cassis". A fronte di questa inutile immobilizzazione del denaro egli afferma tutto il valore positivo dell'attività mercantile, moltiplicatrice dei beni e dei capitali: "multo melius esset quod illud plus expenderent in mercantiis et in artibus ad lucrandum et indevenirent multe divitie et lucra et e contrario multe paupertas et mala"<sup>19</sup>. Egli ammonisce così e pone

<sup>14</sup> G. TODESCHINI, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed età moderna*, Bologna 2002, 367 e 389.

<sup>15</sup> *Sermones Dominicales*, a cura di R. LIOI, Falconara M. 1978, I-III (d'ora in poi Lioi I, II o III), qui Lioi II, p. 385.

<sup>16</sup> Lioi II, p. 386.

<sup>17</sup> Ad es. il "De vanitate mulierum", in Lioi I, 107-125, una delle omelie più lunghe dell'intero sermonario.

<sup>18</sup> Sulle posizioni di Bernardino mi permetto un rinvio a P. EVANGELISTI, *Misura la città, chi è la comunità, chi è il soggetto, chi è nella città*, in *Identità cittadina e comportamenti socio-economici tra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna 2007, 19-52.

<sup>19</sup> Lioi I, p. 116; tale posizione è confermata anche nel *sermo* 10, *De Ludo*, cfr. in particolare Lioi I, p. 197 e pp. 202-203, dove il gioco è bandito in quanto "sbaraglio [di] tota la robba".

ai *cives* una riflessione chiara: se non si utilizza il denaro nel commercio e nelle professioni che producono guadagno e ricchezze si provoca un impoverimento pericoloso sotto il profilo economico-finanziario e si mettono in moto pessimi comportamenti civili ed economici.

Dunque non si tratta di un'etica economica che tollera o semplicemente consente che si usi il denaro, ma di un'etica civile ed economica che pone un'istanza vincolante, volta a considerare tutta la bontà ed il pregio "comunicativo" del denaro-merce e del denaro-capitale.

Argomentazioni riprese con decisione anche nella "quarta ratio" della "questio secunda" del medesimo sermone che testimonia nel suo stesso titolo, "Utrum peccent mulieres in superfluo ornatu", come la natura di infrazione canonistica di questi comportamenti trovi la sua ragione prima in un'infrazione dell'etica economica e civile: "propter tales expensas superfluas vanitatum non poterit resistere aliis expensis oportunis, videlicet in solvendo gravamina communitatis, vel debitoribus, vel in victu et vestitu sue familie", dovendo altrimenti ricorrere a circuiti di credito assolutamente perniciosi poiché "si vult vivere si diruere in furtis et rapinis et usuris et huiusmodi", condannando chi gestisce i beni familiari a "semper cum malo cogitatu lucrandi"<sup>20</sup>. Usare il denaro, forniti di un'etica civile, serve a spezzare questa spirale di depauperamento economico, ma anche di impoverimento delle virtù della buona socialità, della reciprocità solidale e produttiva.

Con un approccio più sintetico questa concezione viene ribadita nel sermone 96 all'interno della condanna dell'*avaritia* definendola un'autentica perversione "quia omnis res est quasi ex divino beneplacito, se omnibus communicans: sed avarus potius vult fodere res suas in terram vel putrescere quam alteri communicare"<sup>21</sup>.

Si ricordino qui le posizioni fondamentali per comprendere il valore della virtù comunicativa, del pregio del denaro come bene circolante e produttivo espresse da due maestri di Giacomo: Duns Scoto e Bernardino da Siena. Si pensi in particolare alle posizioni di Scoto circa la produttività della "pecunia" che "non habet ex natura sua aliquem fructum [...] sed tantum provenit aliquis fructus ex industria alicuius" e, alcuni decenni più tardi, alla pedagogia civile bernardiniana: "quanta robbia tenete voi oggi morta [...] meglio ti sarebbe che quelli danari tu gli mettesse ne la tua bottiga in mercantia [...] potreste riempire le botteghe vostre, e' fondachi vostri di mercantie, e far buona la città e voi medesimi"<sup>22</sup>. E, ancora, all'immagine potente

<sup>20</sup> Lioi I, p. 119.

<sup>21</sup> Lioi III, p. 349.

<sup>22</sup> BERNARDINO DA SIENA, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, Milano 1989, XXXVII,

della predica di Bernardino da Feltre in favore dell'istituzione di un istituto di credito pubblico e sociale, il *Mons pietatis*, per la città di Pavia<sup>23</sup>. Un ente civico, dunque, che si pone come precipua finalità la mobilitazione ed il reinvestimento controllato di capitali ammettendo anche la liceità di un interesse fisso sulle somme investite. Si legga il passaggio con cui l'Ossevante, nell'aprile del 1493, invita tutti i *cives* e tutte le professioni a mobilitarsi per questo obiettivo:

Ille artifex, ille mercator etc. Et sic adiuvabant suam civitatem, Nondum venerat Evangelium, nondum Apostoli [...] et si est obligatio adiuvere unam personam quanto magis unam comunitatem [...] Vide quot civitates habent hunc Montem. Tota Marchia, exceptis duabus civitatibus, omnes habent Montem, Brixia, Verona, Vicentia, Mantua, Padua. In tot civitatibus. Padue, unus sartor centum aureos; non dico compagnia Mantue, unus centum aureos; omnes artes suam offerunt. Padue artiste centum aureos; legiste et canoniste, quia sunt duplicati ducentos aureos [...] talis ducentos; talis trecentos. Si omnes faciunt, quid vultis facere vobis? [...] Hec est victoria que vincit mundum. Su, su! Che stati a far? Che omnes se preparent. Mo, de chi sarà 'sto Mont? Sarà pur vostro, che invenieritis meliorem nidum quam relictus fuerit vobis. La utilità sarà pur de Pavia<sup>24</sup>.

È dunque visibile in tutta la testualità francescana che analizza e scandaglia le realtà mercantili una precisa concezione del mercato e dell'utilizzo produttivo delle risorse che si esprime come forma di solidarietà sociale tra *cives*, entro una logica che verrà poi sintetizzata dal sintagma "patto sociale". Una concezione aperta, inclusiva, che richiede a ciascuno dei soggetti facenti parte di questo circuito un elevato tasso di affidabilità, entro una logica di reciprocità che funziona solo se ogni *civis* garantisce credibilità, lealtà civile e politica, riconoscendosi parte di una comunità che non può che essere innanzitutto ed inequivocabilmente cristiana. Ad ogni vero *civis*, *fidelis* e *christianus*, ad ogni "vero mercante" verrà per questo richiesto, da Eiximenis a Marco da Montegallo, di essere parte attiva per individuare e mettere al bando dal circuito civile i falsi mercanti e tutti coloro che tradiscono la fiducia civica<sup>25</sup>.

87-88, pp. 1088-89; corsivo nostro; posizioni ampiamente riconfermate in termini di dovere e di *utilitas* civile, *ivi*, XVI, 43-44, p. 473; XVII, 98, p. 503; XLI, 86-87 e 89-134, pp. 1219-1230; XXXVII, p. 1098; XIX, 22, p. 543.

<sup>23</sup> Sui Monti di Pietà vedi sinteticamente il lemma a cura di M. G. MUZZARELLI in *Dizionario di Economia civile*, 613-625 con la relativa bibliografia.

<sup>24</sup> *Sermoni del B. Bernardino Tomitano da Feltre nella redazione di fra Bernardino da Brescia*, a cura di p. C. Varischi da Milano, Milano 1964, 200.

<sup>25</sup> Ad esempio F. EIXIMENIS, *Regiment*, capp. 22-23, p. 36.

### 3. A CHE COSA SERVE LA MONETA?

Per Francesc Eiximenis è incontrovertibile che il mezzo di scambio con cui si acquistano e si vendono merci, denaro, titoli di credito, sia un bene della *res publica* e non del sovrano<sup>26</sup>. E questa posizione è sostenuta in particolare quando egli ragiona sul diritto ed i limiti della svalutazione monetaria.

È la concezione geneticamente commutativa della *societas* umana teorizzata da Eiximenis che gli consente di sostenere l'importanza delle pratiche mercantili e la correlativa tutela del mezzo fiduciario per eccellenza di quelle pratiche: la moneta appunto. L'etica del mercato diviene quindi anche etica della finanza, di ciò che concretamente e immaterialmente consente alle merci di essere scambiate, di muoversi sull'intero continente europeo nei fori della contrattazione.

Va anche rilevato che Eiximenis fonda la propria concezione della *res publica* come *societas* contrattuale entro una argomentazione non biblico-evangelica, ma basandosi su una affermazione aristotelica che potenzia sino a far divenire appunto la "necessitat de contractes": un elemento costituzionale incoercibile e indispensabile della comunità politica teorizzato in numerosi capitoli del suo *Dotzè del Crestià*.

È per questa "necessitat" che caratterizza la *civilitas* e non solo la *civitas* eiximeniana<sup>27</sup> che "cové que los uns contracten ab los altres e facen diverses comutacions e mercaderies e vendes e compres [...]". E, prosegue Eiximenis, tutto ciò si potrà fare ancor più agevolmente "en los gran lochs hon ha més gents, e més mercaderies e més seguretats dels anants e vinents, per tal reputaren fort bé los antichs que per profit de la comunitat dels homens fossen hedificades ciutats"<sup>28</sup>.

È sulla scorta di questa dimensione costitutiva, politica ed economica, della *societas* che Eiximenis si impegna nell'analisi del valore della moneta e discute sui presidi di tutela del mezzo principale che garantisce l'affidabilità del mercato e la certezza dei contratti stipulandi e stipulati.

<sup>26</sup> Esempi chiave in passi di F. EIXIMENIS, *Dotzè Libre del Crestià*, cap. 146, p. 319, cap. 139, p. 304.

<sup>27</sup> Su questa importante concezione di *civilitas* nella *civitas* mi permetto un rinvio a P. EVANGELISTI, *Al posto della felicità: costruire il bene comune e la prosperità della res publica. La letteratura consiliativa della corona catalano-aragonese*, Università di Parigi X Nanterre, 19 dicembre 2008, Colloque international *Pouvoir d'un seul et Bien commun. La pensée et l'exercice du bonum commune dans les monarchies médiévales*, in corso di stampa; ID., *Contract and theft. Two founding principles of the civilitas and res publica in the political writings of the Franciscan friar, Francesc Eiximenis*, 44th International Congress of Medieval Studies, West Michigan University, Kalamazoo, 10 maggio 2009, in *Franciscan Studies* 2009, 405-426.

<sup>28</sup> *Dotzè*, cap. 41, p. 89.

Per Eiximenis non è un truismo ricordare ai sovrani, committenti delle opere, ma anche suoi interlocutori e discenti, la necessità della stabilità del valore intrinseco ed estrinseco della moneta come condizione indispensabile di forza dei mercati e della quantità degli scambi che si realizzano in virtù della *stabilitas* della divisa<sup>29</sup>. È un elemento di interesse storico rilevare che proprio nell'ambito della discussione sui limiti e la funzione della svalutazione e la falsificazione della moneta Eiximenis si diffonda, *sub specie prophetiae*, sui danni che nel regno di Francia deriveranno da pratiche del genere e sui diversi tentativi dei mercanti francesi di salvaguardare la credibilità della loro divisa e dei loro mercati.

È proprio da questa narrazione in forma esemplare che Eiximenis definisce la concezione della sovranità responsabile verso la moneta, il suo conio ed il suo valore sul mercato. E, parimenti, la condanna politica ed etica per quei reggitori che procedono a svalutazioni condotte non in vista di un adeguamento della "ley" e del "valor" della divisa, ovvero del tenore intrinseco e del valore assegnato al circolante, ma per perseguire, senza consenso della comunità, il "bé propri"<sup>30</sup>.

Eiximenis ammette la possibilità e la congruità di un intervento di adeguamento tra valore legale e valore reale o di mercato della moneta<sup>31</sup>. E inoltre, riprendendo un noto episodio della storia antica, sostiene il diritto del sovrano a procedere all'emissione di monete non metalliche in casi straordinari di necessità. Rientrata l'emergenza, il sovrano sarà poi tenuto a rifondere tutti i sudditi che hanno utilizzato quei diversi titoli di credito pubblico rafforzando così una fiducia reciproca tra *cives* e sovrano, quest'ultimo garante in concreto di una solidità del mercato e del circolante evidente proprio nel concetto della convertibilità del titolo di credito emesso. Come afferma Eiximenis a testimonianza che "allò ell no havia fet per avarícia, ans per necessitat"<sup>32</sup>.

È comunque chiaro che il principio pattista-contrattuale è il parametro di riferimento e di legittimità dell'azione sovrana relativamente alla svalutazione monetaria. Questo principio si sostanzia in due fatti politici e giuridici. Il primo è che la *restitutio* nei confronti dei sudditi viene posta come elemento inderogabile per la validità dell'operazione finanziaria. Il secondo riguarda la constatazione della *necessitas* per la *res publica* di intervenire sulla moneta, sia direttamente che in via indiretta. Un concetto che implica di per sé la nozione valutativa e tutta politica impiegata per motiva-

<sup>29</sup> Dotzè, cap. 139, p. 304.

<sup>30</sup> Dotzè, cap. 140, p. 306.

<sup>31</sup> Dotzè, cap. 140, p. 306.

<sup>32</sup> Dotzè, cap. 140, p. 306.

re un provvedimento adottabile con il consenso della comunità e, solo, a vantaggio della *res publica*.

Dunque affidabilità e finalità comunitaria come paradigmi inderogabili nell'uso degli strumenti monetari e finanziari.

In Eiximenis è il "gran defalliment de peccúnia" l'unica condizione che autorizza il sovrano a mettere in circolazione moneta non metallica cui è assegnato il valore nominale di quelle tradizionali d'oro e d'argento. Mentre il principio della *restitutio* è una scelta pienamente politica volta innanzitutto al rafforzamento della base fiduciaria del mercato e del rapporto sovrano-sudditi. Infatti il sovrano, non appena cessate le condizioni di *necessitat* "volch que fos largament satisfet a tots aquells qui havien pres la dita moneda [...] a donar a entendre que allò no havia fet per avarícia, ans per necessitat, e que per ajuda de la dita peccúnia ell confessava de tenir son regne"<sup>33</sup>. Si noterà come il Catalano sottolinei col sintagma "largament satisfet" l'opzione politica e la scelta del consolidamento fiduciario che deve assicurare e rendere piena la *restitutio* per il credito che i sudditi hanno dato alla scelta del reggitore di avvalersi di una moneta priva di un valore in solido. E come sia altrettanto politica la dichiarazione fondamentale secondo cui il re gestisce il suo regno "per ajuda de la dita peccúnia", al punto che nel paragrafo successivo si dà conto della scelta del sovrano di far incastonare "en cascun capitell de la sua corona reyal" un esemplare di quella moneta a perenne memoria del legame esistente tra il regno e quel titolo di credito<sup>34</sup>. Con il ricorso a questo *exemplum* storico, paradigmatico di una concezione teorico-politica ben chiara, Eiximenis pone un rapporto stringente tra corona e moneta. La sovranità regale non è infatti una assoluta prerogativa di potere sulla moneta ma deriva da un "potere", da una forza oggettivamente politica propria della moneta. Ed il potere politico, accogliendone la rappresentazione al massimo livello simbolico, nell'emblema stesso della sovranità, non si limita a legittimare un titolo di credito pattuito tra gli attori del mercato. Questo simbolo esprime più puntualmente una sovranità fondata sulla fiducia orizzontale, tra *cives* contrattanti che operano in un mercato nel quale si riconoscono, e sulla fiducia verticale, alimentata da un flusso che scorre in entrambe le direzioni: dai *cives* al monarca e dal monarca ai *cives*.

Se nel primo trattato sulla moneta scritto a metà Trecento la funzione del denaro è, aristotelicamente, "instrumentum artificialiter adinventum" - grazie alla *subtilitas* degli uomini, "pro naturalibus diviciis levius permutandis"<sup>35</sup> -,

<sup>33</sup> Dotzè, cap. 140, p. 306.

<sup>34</sup> Dotzè, cap. 140, p. 306.

<sup>35</sup> Così il *De moneta* di Oresme, consigliere del re Carlo V di Francia; cfr. N. ORESME, *De Moneta*, cap. I, p. 4.

assai più puntualmente - proprio nell'ambito dell'illustrazione delle ragioni fondanti la necessità di tutela del valore della moneta - Eiximenis sostiene che "la pecunia es ordonada a relevació de affany dels mercaders e dels treballants per la cosa pública a dar-li vida e bon viure"<sup>36</sup>. È evidente quindi quali siano i soggetti ed i beni protetti da una corretta politica monetaria, come siano preminenti il valore ed il diritto della comunità politica, di una *res publica* che deve poter contare su un mezzo di scambio fiduciario per il commercio e per il profitto. E ciò per conseguire non solo l'obiettivo dell'autosufficienza, ma quello del benessere come condizione materiale ed immateriale che connota la *civitas* e la *civilitas*: la sua "vida" ed il suo "bon viure".

Questa preminenza della *res publica* si manifesta e concretizza in Eiximenis nell'utilizzo di un ben preciso presidio giuridico. Il bene moneta è talmente rilevante che chi contraffà o svaluta la divisa è punito come reo del *crimen* di *laesa majestatis*. Il richiamo ad un reato che appartiene ad una lunga tradizione romanistica, che affonda le sue radici nella *lex Cornelia de falsis*<sup>37</sup>, indica e sostiene una precisa posizione politica del Frate gerundense.

L'intangibilità della moneta e del suo valore composito - perché derivante dal tenore intrinseco, dal valore legale della divisa, dal suo tasso di affidabilità sul mercato - viene riaffermato e tutelato non per garantire il prestigio del sovrano, pure tenuto a coniarla, ma per tutelare la comunità dei *cives* contraenti-contrattanti posti in rapporto dialettico con il sovrano, con il quale formano l'agorà degli scambi delle merci e del denaro, attori dello sviluppo economico e della potenza stessa della *res publica*.

Se si pensa ad una tradizione giuridica ripresa compiutamente ad esempio nei *Consilia* di Baldo degli Ubaldi sul delitto di sacrilegio nella falsificazione di monete, la differenza del testo eiximeniano è chiara.

Per il giurisperito italiano, autore coevo (1327-1400) di Eiximenis (morto nel 1409), commette sacrilegio solo chi altera l'immagine del sovrano sulla moneta, definita causa formale del falso nummario, ma, seppur punibili, non lo commette chi non è titolare del privilegio di conio (causa efficiente) o chi ne altera il titolo (causa materiale)<sup>38</sup>.

Per Eiximenis chiunque, ma a partire dal sovrano, altera qualsiasi parametro intrinseco o estrinseco del circolante, vale a dire di ogni moneta avente corso legale - dunque non solo, come voleva la stessa tradizione giu-

<sup>36</sup> Dotzè, cap. 139, p. 304.

<sup>37</sup> Un testo composto intorno all'81 a.C. che ci è noto solo attraverso alcune mediazioni, tra le più risalenti: CICERO, *In Verrem*, Act. II.i.42.

<sup>38</sup> BALDO DEGLI UBALDI, *Consilia*, p. 155 e Lib. III, p. 372.

ridica, le monete auree o argentee -, è imputato di “*crim de lesa magestat*”. Nella concezione eiximeniana dunque ciò che viene lesa ed è meritevole di tutela non è la sacralità dell’immagine di chi è detentore assoluto della sovranità. Ad essere minato è un valore politico più profondo e più forte: il patto fiduciario su cui si reggono mercato e comunità, cioè gli elementi costitutivi e convergenti che sono la forma della *civilitas*. È questo bene costituzionale che diviene oggetto di sanzione sostituendo al vertice della scala dei valori la nozione stessa di sovranità imperiale o regale, vale a dire personale che aveva motivato per secoli la vigenza ed il vigore della norma romanistica<sup>39</sup>. Ciò che viene a primeggiare è una specifica concezione di *bonum commune*, non meramente filantropico o “assistenziale”. Siamo di fronte ad un modello produttivo e profittevole dell’uso della moneta e del volano che essa può innescare per tutti i *cives* cristiani.

Se il denaro è innanzitutto segno ed espressione condivisa della fiducia civile tra contraenti (“lo diner deu esser appellat fermança d’aquell qui-l dóna, car per aquell li és liurat ço que demana”), allora coloro che falsificano la moneta, danneggiando così anche la buona, devono essere severamente puniti dalla comunità. Con queste parole si apre il nucleo centrale della analisi del danno apportato dalla falsificazione della moneta alla comunità ed alla sua sovranità negli scambi.

È fondamentale seguire da vicino il ragionamento eiximeniano.

Sono proprio le funzioni civili della moneta a richiedere una forma di tutela che aziona il *crimen* di lesa maestà: l’alterazione della divisa è posta esplicitamente sullo stesso piano di chi inganna la *bona fides* degli uomini integri e leali, di coloro che “*falsen la fe dels hòmens vertaders*”, in quanto quell’alterazione distrugge gli scambi equi e corretti stabiliti tra i soggetti contrattanti (“*destruen justes comutacions de béns fets entre los hòmens*”) disarticolando il patto fiduciario che è la base della *commutatio* e del mercato: “*enganen los confiants dretament en los altres*”. In altri termini occorre sanzionare col massimo rigore chi distrugge un titolo di credito valido, “*probatas*”, immesso sul mercato dei beni e del denaro.

In questo schema politico-interpretativo ed in questo disegno teorico qual è il perimetro ed il ruolo del sovrano?

Come già accennato, occorrerà notare che egli non è, romanisticamente, il soggetto protetto per eccellenza dalla norma penale<sup>40</sup> secondo una tradizione che ha i suoi riferimenti non solo nei provvedimenti contro la falsificazione monetaria (CTh. 9.21.I e Digesto 48.10.9), ma anche nella *Lex Iu-*

<sup>39</sup> Dotzè, cap. 139, p. 304 e cap. 140, pp. 305-306.

<sup>40</sup> Ph. GRIERSON, *The Roman Law of Counterfeiting*, 245.

lia sul tradimento utilizzata per tutelare l'immagine consacrata dell'imperatore, recepita in Digesto 48.4.4-6. Da questo punto di vista la sua figura giuridica e costituzionale scompare dall'orizzonte argomentativo e teorico eiximeniano.

Il *princep*, che con la sua immagine sacra impressa sulla moneta era oggetto di tutela specifica sin dalle *Sententiae* di Paolo (5.25.1) recepite da Teodosio (CTh. 9.38.6)<sup>41</sup> e dal Digesto giustiniano, viene chiamato in causa solo come soggetto vincolato a garantire il titolo ed il valore legale della divisa comunitaria, a pena di essere dichiarato tiranno<sup>42</sup>. Il sovrano compare infatti solo per essere obbligato a questo obiettivo pubblico attraverso le sue competenze sulla coniazione e sulla sorveglianza circa le esportazioni illecite di valuta volte ad estrarre il metallo prezioso di cui è costituito il circolante.

Proprio in quest'ottica egli è inoltre soggetto alla verifica comunitaria come possibile falsificatore dei parametri che fanno buona ed affidabile la moneta di quella comunità-mercato: "e reten lo príncep qui fa la moneda per gran monçoneguer, e axí com a corrompador de la justa ley e del pes posat e institüit ésser en les peccunies". Ruolo del sovrano ribadito nel capitolo successivo, significativamente intitolato "Quant mal és falçar o mudar pecúnia axí al príncep com al poble". "Tota senyoria qui falça aquesta ley (il titolo della moneta) comet crim de falç en la cosa pública" e "qui açò fa defrauda lo prohisme [...] si és príncep, dóna gran desonor al grau que Déus li ha comanat"<sup>43</sup>.

Inoltre è in capo alla comunità che risiede il diritto-dovere di azione ed esecuzione penale per chi, sovrano compreso, altera il valore del bene-moneta.

La riparametrazione del sovrano e della sovranità è dunque un elemento indiscutibile della elaborazione politica del francescano manifestata in un trattato destinato ai titolari della corona d'Aragona.

Nella concezione eiximeniana espressa proprio sul diritto e sui limiti della svalutazione monetaria il *princep* non è il vertice impassibile, ierocrati-

<sup>41</sup> Si leggano anche le considerazioni di Cassiodoro: "ut figura vultus nostri metallis usualibus imprimatur, monetamque facis de nostris temporibus futura saecula commone-re"; (Cassiodorus, *Variae*, VI.7) e l'anonimo del *De rebus bellicis* che considerava la contraffazione monetaria come un reato di particolare gravità proprio in ragione del fatto che "regiae maiestatis imaginem [...] imminuit"; vedi su questo Ph. GRIERSON, *The Roman Law of Counterfeiting*, 250.

<sup>42</sup> Il principe "caurà per son ergull en peccat de crueltat, car mudarà les monedes no guardant llur ley ne valor mas attenant a son bé propri [...] e axí com la dita casa no haurà servada leyalta ne amor a sos súbdits mudant les peccúnies, axí per los seus mateys serà avilada e renegada, e malayta e deseparada quant mester hi serà"; *Dotzè*, cap. 140, p. 306.

<sup>43</sup> *Dotzè*, cap. 140, p. 305.

co, di un regno, ma è uno dei soggetti della *res publica*, chiamato in prima persona ad operare per la tutela del profitto e del mercato della comunità, questi ultimi beni valoriali sicuramente sovraordinati alla sua figura ed alla sua funzione.

Il bene moneta, e l'identificazione dei presidi per la sua tutela, divengono dunque in Eiximenis beni e valori pienamente politici, momenti della riflessione teorica per ridefinire la sovranità.

Nell'analisi dei modi con i quali si trae profitto dal denaro e sui relativi fini che hanno queste pratiche finanziarie vi è un ulteriore aspetto teorico-politico di rilievo. Sono infatti almeno tre i luoghi significativi del *Dotzè* che rendono non solo possibile, ma legittima e di pieno valore etico, la professione del cambiavalute e di chi gestisce il denaro altrui per evitare che rimanga "tancat" e "sens fruyt"<sup>44</sup>.

La più esplicita statuizione in questo senso è la rassegna dei modi leciti attraverso i quali si trae guadagno dal denaro, seppure a condizione di essere dotati di una professionalità specifica, dunque di competenza e perizia nella gestione di questo bene: "La quarta manera de guanyar diners s'appella artiffica. E aquesta és *saber guanyar diners* per alguna art lucrativa". "Les arts lucratives", "més que altres, son art de jurista, de metges, de cambiador, de monader, de mercader e de notari"<sup>45</sup>. Quattro su cinque dunque riguardano la gestione economica dei beni mobili ed immobili, stabilendosi così una compiuta legittimazione di professioni che consentono di trarre profitto dalla moneta messa a frutto "artificialmente".

Il francescano gerundense ribadisce la funzione positiva delle arti lucrative che si avvalgono dell'uso "artificiale" del denaro in almeno altri due capitoli del *Dotzè*, così come, in maniera più tecnica ed ampia, sosterrà nel suo *Tractat de Usura*<sup>46</sup>.

Nel primo viene esaltato il valore dei depositi bancari impiegati come risorse per un credito pubblico a beneficio della comunità, con finalità simili a quanto nel secolo successivo verrà attuato dai Monti di Pietà di fondazione francescana in Italia. "Una gran casa de comunitat on se tenia un gran depòsit, qui havia gran renda, qui servia a prestar a aquells qui u havien mester, emperò havien ho asegurar e en cert temps a retre". Tra i destinatari di questi crediti di scopo vi sono due categorie sociali di beneficiari: i "jóvens sens cabal per exercitars.se a guanyar la vida" i quali per mezzo di questo istituto venivano forniti di capitale, "acabalats"; e i "no-

<sup>44</sup> *Dotzè*, cap. 194, p. 416.

<sup>45</sup> *Dotzè*, cap. 148, p. 322, corsivo nostro.

<sup>46</sup> V. J. HERNANDO I DELGADO, *El "Tractat d'Usura" de Francesc Eiximenis*, Barcelona 1985, testo, pp. 30-96.

tables ciutadans qui havien lonch temps bé aconsellada la cosa pública e puy no podien tenir bé lur estament car no havien entès jamés a ajustar riquesses, sinó al profit de la comunitat"<sup>47</sup>. Questi ultimi sono i funzionari pubblici che, proprio in ragione della loro etica nell'amministrazione, giungono a fine carriera senza ricchezze adeguate al loro status sociale, del quale, legittimamente e con questo strumento creditizio si fa carico la comunità.

Nel secondo, nell'ambito del capitolo dedicato al valore del bene-moneta, si esalta la funzione positiva dello scambio monetario, del cambio di valute, del "dar diners per diners, diners d'aquest regne per diners d'aquell" come strumento fondamentale "per espatxar" gli "affers"<sup>48</sup>. Vale a dire per sviluppare e rendere fluidi gli affari e le trattative commerciali. Qui il Frate non pone alcuna limitazione né di ordine teologico-canonistico né etico-politico svolgendo la sua riflessione in termini di sola analisi del fenomeno mercantile-monetario e ciò nonostante nello stesso capitolo egli cita e riconosca l'*auctoritas* dell'Aristotele autore dell'*Etica* e della *Politica* così come quella di Tommaso, utilizzato direttamente nello stesso *Dotzè*. Ed è per garantire anche questi specifici impieghi lucrativi della moneta che egli svolge le sue argomentazioni politiche in difesa del valore della divisa del Regno, sui pericoli della sua svalutazione, sulle responsabilità del sovrano, sui doveri di verifica della comunità. Dunque, ancora una volta, mettendo sapientemente in correlazione moneta e uso dei beni con il valore-guida del bene comune, costituito nello specifico in quello che egli definisce puntualmente come "profit de la comunitat", della *res publica*.

#### 4. LA CARITÀ DI CRISTO, IL SUO SACRIFICIO SUPREMO: MODELLO ETICO-CIVILE E MODELLO PER L'USO DEI BENI. DA GIACOMO DA MILANO A GIACOMO DELLA MARCA.

I testi francescani prodotti tra Due e Quattrocento ci offrono un ulteriore, fondamentale, contributo come testi in cui si elabora un'etica civile ed economica in grado di parlare ai *campsores* e ai *mercatores*, ma anche, e simultaneamente, ai *cives* ed ai *rectores* delle comunità politiche. Esattamente perché per il francescanesimo che vive nelle *civitates* europee è chiaro che il bene comune e quello della *res publica* si realizzano attraverso comportamenti virtuosi inerenti le prassi politiche ed amministrative così come quelle mercantili.

I testi francescani intendono infatti mobilitare immagini discorsive e va-

<sup>47</sup> *Dotzè*, cap. 130, p. 284.

<sup>48</sup> *Dotzè*, cap. 139, p. 304.

lori comuni capaci di produrre senso politico, coesione civile, capacità di autovalutazione dei comportamenti e delle prassi economiche, siano esse commerciali o finanziarie.

È una vera e propria duratura impresa teorica e linguistica, forgiata in un'officina lessicale, riscontrabile in testi sermocinali, nei trattati etico-politici od economici redatti sin dal XIII secolo sulle piazze, nelle corti e nelle istituzioni delle città e degli stati territoriali del Mediterraneo occidentale.

È in questo quadro che la testualità minoritica utilizza con grande capacità il racconto ed il valore della *Passio Christi* quale esempio supremo di identità e identificazione dei *cives-fideles* chiamati a consolidare e a potenziare la *res publica*, le comunità civili.

#### 4.1 *Lo Stimulus Amoris di Giacomo da Milano*

Matrice di questa attenzione francescana al valore etico-pedagogico del sacrificio di Cristo è lo *Stimulus amoris* di Giacomo da Milano, un testo di forte ascendenza bonaventuriana, la cui stesura risale agli ultimi decenni del XIII secolo<sup>49</sup>. Ed è proprio in questa sezione di testualità, tutta interna all'Ordine minoritico, in cui la componente mistica e di alta spiritualità svolge un ruolo centrale, che consiste l'interesse di tale fonte. Un'opera essenziale nel percorso di costruzione della identità dei Minori al punto che il capitolo XIV ("Quod homo debet libenter Christi passionem meditari, et quam fructuosa sit meditatio eius") servì da base teologica per la decorazione della cosiddetta "vetrata degli angeli" della basilica superiore di Assisi, ove le schiere celesti tributano gli onori a Francesco proprio in quanto compartecipe della passione di Cristo in ragione delle stimmate ricevute.

All'interno di un testo che tratteggia a tutto tondo una pedagogia della contemplazione di Cristo e del suo sacrificio come cammino di perfezione del *pauper Christi*<sup>50</sup> alcuni passaggi si impongono alla nostra attenzione per la loro plurisecolare tradizione testuale e per il loro valore semantico che li vedrà funzionare in orizzonti tanto religiosi che civili e politici.

<sup>49</sup> Per una buona messa a punto sulla figura dell'Autore e dell'opera, cfr. S. MOSTACCIO, *ad v.*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 2000, 221a-223a.

<sup>50</sup> "Nullam carnem nisi carnem Christi ames. Haec enim pro te et pro totius humani generis salute est super aram crucis oblata; eius igitur passionem in corde rumines continue. Haec autem passionis Christi continua meditatio elevabit, quid agendum, quid meditandum quidve sentiendum sit, indicabit; te demum ad ardua inflammabit"; IACOBUS MEDIO-LANENSIS, *Stimulus Amoris*, Quaracchi 1949, cap. XIV, p. 69. Il testo qui utilizzato è quello che la critica filologica ha attribuito con certezza a Giacomo, denominato *Stimulus minor*, a fronte di uno *Stimulus Maior* (incipit "Currite gentes") di autore ancora anonimo, ma nel Medioevo spesso attribuito e conosciuto come opera di Bonaventura.

Nel testo di Giacomo la contemplazione e la pedagogia della Croce assumono per il frate destinatario il valore di codice di riferimento e di paradigma esistenziale assolutamente preminenti se non esclusivi sul piano dell'etica individuale e comunitaria. Il passaggio del capitolo che apre l'opera lo testimonia inequivocabilmente:

Domine Iesu Christe, cor meum tuis vulneribus saucia et tuo sanguine inebria mentem meam, ut quocumque me vertam, semper te videam crucifixum, et, quidquid aspexero, mihi tuo sanguine appareat rubricatum, ut sic totus in te tendens, nihil praeter te valeam invenire, nihil nisi tua vulnera valeam intueri<sup>51</sup>.

È dentro la Croce e la passione di Cristo che si articolano e si comprendono le *virtutes* cardine dell'identità francescana, a partire dalla volontaria *paupertas* e *vilificatio* di sé come presupposto di una *supereminencia* che, seppur priva di ogni attributo di ricchezza e di potenza, è comunque una condizione guadagnata e che richiede di essere agita.

Il modello di Cristo e del suo sacrificio funziona qui perfettamente, ed anche nella retorica e nel contenuto argomentativo l'attenzione posta su questa modalità di autospoliazione è centrale. È una condizione di esemplarità, di *perfectio* cristomimetica, che assume pienamente valore allorquando si eserciti in una doppia, ma inscindibile, dimensione: quella dell'interiorità e quella della socialità.

Non esistono in questo testo di mistica francescana ambiti e funzionalizzazioni politiche, ma occorre porre attenzione ad almeno due *loci* di rilievo che dimostrano fino a che punto il codice etico-pedagogico della *Passio Christi* e della Croce venga fatto agire nella dimensione mistica che connette interiorità e socialità.

Nel capitolo VI vi è un passaggio sulla passione di Cristo e sulla sua *contemplatio* richiesta al *pauper Christi* che indica chiaramente come la capacità contemplativa di immergersi nel senso profondo del sacrificio e della redenzione di Cristo assicuri, a chi ne è capace, uno statuto di gloria e di forza spirituale assolutamente rilevante. Accedi perciò a Cristo - dice Giacomo - e chiedigli di degnarsi di *renovare* le sue ferite nel tuo sangue e di *rubricare* te totalmente con il suo sangue. A seguito di questa *communio* mistica, così segnatamente carnale, il beneficiato da Cristo sarà rivestito di porpora e potrà entrare nel palazzo del Re<sup>52</sup>. Un concet-

<sup>51</sup> *Stimulus Amoris*, cap. I, par. *Oratio de passione Domini*, p. 13.

<sup>52</sup> *Stimulus Amoris*, cap. VI, p. 29.

to ben rappresentato anche dall'affermazione: "passio ignominiosa glorificat"<sup>53</sup>.

Il secondo *locus*, di notevole rilievo sia per l'estensione che per la sua collocazione nell'opera, riguarda la capacità del mistico francescano di saper osservare e comprendere il mondo proprio in virtù della sua conquistata condizione contemplativa. Uno *status* dunque che non lo separa dal *saeculum* e, soprattutto, lo rende capace di interpretare uno spettro amplissimo di attività umane e politiche da una posizione, si badi bene, non di teologica *condescensio infirmorum*, ma di adeguata capacità introspettiva e prospettica, guadagnata grazie alla *meditatio* ed alla *communio* con Cristo e la sua *Passio*. Ciò avviene secondo il paradigma interpretativo del "Debes secundo omnia ad laudem reducere Creatoris, quod facere poteris per hunc modum et etiam melius, si tibi Dominus dignabitur indicare". Così se vedrai "aliquos in praelatione temporali sive spirituali dignitate constitutos" ciò non deve allontanarti da loro, né muoverti a stigmatizzazioni o ad esecrazioni, ma farti riflettere poiché "hoc esse factum ad commendandam divinam magnificentiam et potentiam". Parimenti questo paradigma esplicativo vale se vedrai altri uomini impegnati intensamente e con passione in affari temporali, in attività sociali e di carità, in attività giurisdizionali, nella ricerca non solo teologica ma anche nelle scienze naturali, sino a coloro che sono "creaturarum occultissima inquirentes et quodlibet verbusculum curiosissime ordinantes"<sup>54</sup>. Qui al frate contemplativo, unito a Cristo per il tramite della sua passione, che ha compreso radicalmente e carnalmente fino a voler farsi completamente *rubricare* dal sangue del Redentore, viene attribuita una funzione di comprensione del senso delle attività sociali e politiche che comporta un giudizio di valore positivo che tocca, e senza problematizzazione alcuna, anche l'attività scientifica e quella economica.

Dal capitolo centrale di quest'opera, il fortunato XIV<sup>55</sup> - assunto agli onori dell'iconografia assisana, nonché debitore diretto di passi bonaventuriani contenuti nel *Lignum Vitae* e nel *De perfectione vitae ad sorores* - occorre sottolineare quattro punti di rilievo.

Il primo è il rinnovato invito ad una costante *ruminatio* del cuore e della mente sulla passione di Gesù, una tecnica meditativa che diviene autentico propellente per una crescita costante della consapevolezza spirituale del frate e per il potenziamento di quella *vilificatio* di sé che accompagna la comprensione viscerale del valore del sacrificio di Cristo. Si tratta di un'e-

<sup>53</sup> *Stimulus Amoris*, cap. XIV, p. 69; ed ancora nell'asserzione: "nudus existens virtutum vestimentis ornat" (*ibidem*).

<sup>54</sup> *Stimulus Amoris*, cap. XI, pp. 51-52.

<sup>55</sup> *Stimulus Amoris*, cap. XIV, pp. 67-76.

sperienza intellettuale forte che richiede a ciascuno l'impegno, l'allenamento si potrebbe dire, delle facoltà cognitive della *scientia* e dell'*experientia*. Sono due lessemi utilizzati direttamente da Giacomo.

Il secondo è il valore pedagogico assunto dalla croce, immagine in sé etica e codificante, che verrà decisamente potenziata in chiave politica nel XIV e XV secolo dai confratelli di Giacomo.

Il terzo è la funzione totipotente della *Passio* e della Croce di Cristo capace non solo di emendare, preservare e curare malattie dell'anima e del corpo, quale autentica *apotheca aperta*, ma di dischiudere, attraverso la sua comprensione, la comprensione del mondo. Esperire e conoscere il sacrificio di Cristo significa attingere a lui che è "thesaurus divinae sapientiae" e "summum bonum".

Quarto elemento di rilievo è la funzione caritativa e nettamente comunitaria con cui Giacomo legge il sacrificio di Cristo, contrapponendo al disvalore dell'*utilitas* personale quello dell'*utilitas* collettiva: "in proprio bono, id est in propria utilitate, Dei non vult facere voluntatem". Qui il francescano attribuisce a Cristo anche la dedizione piena, una qualità fondamentale che segna profondamente la modalità largitiva del suo sacrificio e, coerentemente, quella di tutti coloro che saranno capaci di essere in *communio* con Gesù e la sua passione.

L'immagine della Croce di Cristo, nella sua funzione pedagogica, serve in questa stessa direzione come elemento capace di fornire motivazioni forti e decisive. Nel testo ciò si realizza con un uso sapiente della retorica persuasiva che ricorre al classico artificio del ribaltamento semantico per colpire più a fondo l'ascoltatore-discente. Si deve guardare al Cristo immobilizzato sulla Croce come a colui che è capace "attraverso le sue mani inchiodate di scioglierci e liberarci, e per mezzo dei suoi piedi bloccati, incastrati sul legno, è in grado di farci correre" ("eius manus ligno conclavatae nos solvunt, pedes confossi nos currere faciunt").

Questa è la complessa *Sprachbild* - l'immagine discorsiva - della *Passio Christi* che Giacomo da Milano, e con lui Bonaventura e Gilbert de Tournai, consegnano al mondo francescano e segnatamente ad un ambito di fruizione testuale del Mediterraneo occidentale che ne farà tesoro almeno sino a tutto il XV secolo<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> Si legga come un testo francescano del XV secolo di etica politica per il sovrano aragonese Martino I affermi questa particolare consapevolezza della pratica mistica, riflettendo sulla contemplazione della passione di Cristo sulla croce: "[...] en la qual és demostrada amor e caritat que deu haver lo penident [...] sots tres capitols principals [...] com deu haver caritat [...] com deu mostrar de si caritat [...] com la deu procurar en tots los altres"; J. EIXEMENO, *Contemplació de la Santa Quarantena*, ed. a c. di A. G. HAUF I VALLS, Montserrat 1986, testo pp. 25-111, qui Tercera Jornada, pp. 75-76.

Nella storia dell'iconografia minoritica questo complesso tema ha una sua traduzione visiva di grande rilevanza identitaria per l'Ordine. Si pensi al fatto che, almeno dalla fine del '400, e soprattutto per impulso del Generale Francesco Nani, conosciuto come Francesco Sansone, al vertice dell'Ordine dal 1475 al 1499, viene codificato lo stemma dei Minori costituito dalla mano di Francesco inchiodata con il medesimo chiodo con la mano del Cristo in croce. La storia di questo stemma è stata recentemente trattata da Servus Gieben in un saggio importante pubblicato nel 2009<sup>57</sup>. Tra i molti aspetti rilevanti che possono essere tratti dall'analisi delle prime armi francescane comparse tra il 1487 ed il 1501 va sicuramente evidenziata la scelta di porre la mano di Francesco sotto quella di Cristo. Non credo sia sufficiente a decodificarla sottolinearne l'istanza dell'unione forte tra Francesco e Cristo. Il valore cristomimetico di quelle mani unite testimonia qualcosa di più preciso. La mano del Salvatore di cui si vede il dorso esprime pienamente infatti il valore della *caritas* simboleggiata dalla mano aperta da cui esce questo valore redentivo-largitivo, amplificato dal foro della mano e, a volte, dal rivolo di sangue che ne scaturisce. Quella di Francesco aperta a quella di Cristo, mostrata con il palmo, indica la piena capacità di recepire l'intero valore del sacrificio del Salvatore. È infatti la mano divina che si imprime su quella di Francesco che l'accoglie, l'essenza dell'unione tra *Christus* e *Alter Christus*, tra la *largitio* caritativa del Cristo e *Ordo Minorum*, compagine di uomini capaci di tradurre in vita ed opere questa virtù effusiva e comunicativa del Redentore. Sono immagini che si ritrovano in due stemmi dell'Ordine del 1501 presenti rispettivamente nella basilica superiore di Assisi e nella scultura anonima del 1487 situata nella base della colonna che sostiene l'antiporta della basilica inferiore della città del Fondatore. Questa immagine identitaria si coglie anche nelle due mani inchiodate insieme, arma cardinalizia scelta da Bonaventura posta ai piedi della figura del Santo di Bagnoregio nella tavola di fine XV secolo, opera di Meister der Verherrlichung Maria. Analogamente la si ritrova in un ritratto di Bonaventura cardinale, collocata alla base della pianta di gigli sulla cui sommità sta il Cristo crocefisso in un dipinto coevo di anonimo fiammingo. Un'immagine di particolare valore anche per la scelta di accoppiare allo stemma e al Cristo in croce il giglio, simbolo del *Lignum vitae*, trattato mistico sulla vita di Cristo e la sua passione<sup>58</sup>. In parte rimodulata essa ri-

<sup>57</sup> S. GIEBEN, *Lo stemma francescano. Origine e sviluppo*, Roma 2009. Ringrazio con stima e riconoscenza padre Servus per aver gentilmente concesso la riproduzione di alcune immagini dello stemma contenute nel suo saggio.

<sup>58</sup> Sul *Lignum* si può vedere M. SENSI, *Allegoria della Croce. Legno della vita e Albero di Iesse. Gli esempi di Foligno e Gualdo Tadino*, in *Verum, Pulchrum et Bonum*. Miscellanea di studi

compare nella xilografia anonima che nel 1513 illustra la riedizione del *De conformitate Beati Francisci ad vitam Domini Jesu Christi* curata dai conventuali di Milano, una immagine che sostituisce significativamente quella della stigmatizzazione di Francesco stampata nell'edizione precedente del 1510<sup>59</sup>.

#### 4.2 Da Ramon Llull ad Angelo Clareno

Se citazioni dirette di quest'opera francescana verranno rinvenute in testi etico-politici tardotrecenteschi e del secolo successivo<sup>60</sup>, è fondamentale rilevare l'implementazione semantica che questa immagine sacra del minoritismo consegue in testi quasi coevi allo *Stimulus*, opere di esponenti del mondo francescano attivi presso le corti dei regnanti aragonesi tra fine XIII ed inizio XIV secolo, ma aventi anche rapporti con il regno angioino di Roberto e Sancia a Napoli.

Ramon Llull, Arnau de Vilanova ed Angelo Clareno sono i rappresentanti di maggior rilievo ai quali ci si riferisce. I loro interlocutori istituzionali, destinatari privilegiati dei *consilia* che essi concepiscono e propongono, sono Federico III in Sicilia, Giacomo II d'Aragona, Filippo, reggente di Maiorca, ed i loro rispettivi *entourage* di corte.

Llull utilizza con grande consapevolezza l'immagine della *Passio Christi* come metafora esplicativa e codificante delle comunità civili alle quali si rivolge nel *Libre d'Evast e Blanquerna*. Le cinque ferite di Cristo inchiodato alla croce costituiscono la cifra unificante e coerente dell'intero testo pedagogico del *Doctor Illuminatus* scritto nel 1283. Il "pròleg" dell'opera si apre infatti dichiarando che le cinque ferite inferte a Cristo sulla croce articolano il libro che egli presenta per poter comprendere il senso ed il significato dei ceti in cui è organizzata la comunità e per trarre da quelle cinque ferite le regole comunitarie<sup>61</sup>. Nello stesso testo è ancora la *Passio Christi*

offerti a Servus Gieben in occasione del suo 80° compleanno, a c. di Y. Teklemariam, Roma 2006, in particolare pp. 287-306; sul valore della croce e del *Lignum Vitae* in Giovanni da Capestrano mi permetto anche un rinvio a P. EVANGELISTI, *Metafore cristologiche per l'etica politica. Fonti e percorsi di ricerca nei testi di Giovanni da Capestrano*, in *Giovanni da Capestrano e la riforma della Chiesa*, Milano 2008, 141-168, in particolare pp. 164-168.

<sup>59</sup> Per le notizie storiche su queste preziosissime immagini rinvio al fondamentale studio di S. GIEBEN, *Lo stemma francescano*, 16-17, ma v. anche, ivi, pp. 7-14; per l'apparato iconografico, elemento imprescindibile per sviluppare un'analisi storica che va ulteriormente approfondita per le evidenti molteplici direzioni di ricerca che si aprono dopo la messa a punto di padre Gieben, cfr. ivi, figg. 16-18, pp. 21-26.

<sup>60</sup> Si ricordi che le omelie di Matteo d'Agrigento, scritte in pieno '400 ed utilizzate poi anche da Giovanni da Capestrano, contengono citazioni esplicite del testo di Giacomo.

<sup>61</sup> R. LLULL, *Libre d'Evast e Blanquerna*, a c. di M.J. Gallofrè, introduzione di L. Badia, Barcellona 1998<sup>5</sup>, 19; anche la più importante opera di contemplazione e di pedagogia mistica

*sti* a venir utilizzata per qualificare in modo sintetico e simbolico una comunità civile, una *ciutat* che è cristiana ed evangelica perché capace di impiegare correttamente i beni ed il denaro derivante dalle proprie attività economiche<sup>62</sup>. Nel *Libre de Contemplació en Deu* questa operazione di semantizzazione della società attraverso la contemplazione della passione di Cristo e del suo valore caritativo è strutturata e sistematizzata. Nel capitolo 122 del terzo libro, ad esempio, intitolato “Com hom se pren guarda de so que fan los maestrals” ogni professione civile trova la propria legittimazione nel Cristo crocifisso e largitivo:

*Deus gloriós, amorós del qual venen e devallen totes gracies e totes benediccions!*  
En les arts e en los oficis del homens menestrals, podem veer e apercebre ab sensualitats le intellectuitats; car enaxí com lo ferrer met lo ferre en lo foc per tals que pusca mills batre e amollir [...] enaxí l ome qui ha son cur dur e cruel [...] guart, *Sényer*, en la creu e remembre la vostra passio e les vostres greu dolors; car aital [...] remembrament, porà son cor escalfar en amar.

Utilizzando questo modello Lull richiama i *fusters*, i “maestrals qui obren de pera e de tapies”, gli argentieri e i monetieri, gli scrivani, i calzolari, i sarti, i tessitori, i barbieri, i macellai, i vetrai, gli amministratori civili e fiscali delle città e del re, i cambiatori e gli intermediari<sup>63</sup> ad assumere comportamenti economici e civili che si conformino a quel Cristo in croce.

Ed è nei testi dell’autore maiorchino che si coglie appieno quell’inizio di mutamento del discorso politico compiuto dal francescanesimo con la trasformazione dell’immagine del corpo politico paolino – ove il corpo di Cristo che rappresenta la *societas* umana è un *corpus Christi* senza specificazione alcuna<sup>64</sup> - in immagine del Cristo Crocifisso.

In un sermone del *Liber de predicatione* è quel Cristo a divenire lo spec-

del filosofo maiorchino si apre significativamente con queste parole “En axí, *Sényer*, com vos representàs en la sancta creu cinch nafres, en axí nos volem aquesta obra departir per .v. libres”, R. LLULL, *Libre de Contemplació en Deu*, I a cura di A. M. Alcover e M. Obrador y Bennàssar (*Obres de Ramon Llull. Edició Original*, a c. di M. Obrador y Bennàssar, S. Galmés et Al.), Palma de Mallorca 1906 (ripr. anast. Palma de Mallorca 1987), p. 3.

<sup>62</sup> R. LLULL, *Evast*, pp. 22-23.

<sup>63</sup> R. LLULL, *Libre de Contemplació en Deu*, III, a cura di A. M. Alcover (*Obres de Ramon Llull. Edició Original*, ed. a c. di M. Obrador y Bennàssar, S. Galmés et Al.), Palma de Mallorca 1910, cap. 122, 124-130; cfr. anche i capp. 116, 117, 119-121, pp. 82-96, pp. 103-123.

<sup>64</sup> La classica metafora paolino-agostiniana è ben rappresentata, tra gli altri, dai luoghi agostiniani del *Tractatus X*, 3 (“filii Dei corpus sunt unici Filii Dei; et cum ille caput, nos membra, unus est Filius Dei [...]”) e *In Johan*, XXXII, 7 (“Ecclesia est corpus Christi [...] unitas membrorum caritate concordat”).

chio di tutta la comunità, è il suo corpo in croce infatti a contenere e rappresentare tutti gli *stati* e i comportamenti sociali praticabili o condannabili. Non è più il corpo o l'immagine generica di Cristo in quanto tale, ma proprio il Cristo crocifisso a costituirsi come emblema e immagine discorsiva. Il suo *caput* è formato, allo stesso livello, da prelati, principi e *doctores*, il cuore è costituito dai religiosi, ma attorno alla testa la sua corona di spine è fatta da tutti i vizi, sui quali primeggia *avaritia*: “per brachium sinistrum intelligimus malas operationes hominum simpliciter, et hoc cum magna avaritia, gula etc.”; “Per duos pedes Iesu intelligimus duas vias, cum quibus nos sumus viatores. Una est bona per virtutes; alia est mala per vitia”<sup>65</sup>. Qui dunque Cristo crocifisso non è solo metafora della comunità ma luogo concreto sul quale e con il quale si misurano le relazioni sociali, si definiscono i principi oppositivi con i quali si costituisce una società di cristiformi in opposizione ad una società, lullianamente intesa, di *infideles*, vale a dire incapace intellettualmente e negatrice della *cristiformitas*. In questo uso metaforico del corpo e della passione di Cristo emerge con nettezza anche la funzione identitaria, da cui discende direttamente un principio di inclusione e di esclusione comunitario che è elemento imprescindibile del discorso religioso e politico che questa testualità francescana viene realizzando nel Mediterraneo tardomedievale.

Ma la comprensione lulliana della comunità attraverso le cinque ferite di Cristo posta in apertura di due testi chiave, antesignani della sua riflessione filosofica e della sua azione pedagogica come il *Llibre d'Evast e Blanquerna* e il *Libre de Contemplació* dimostrano, assieme alla decodificazione del corpo di Cristo sulla croce sviluppata nel sermone del *Liber de Praedicatione*, un'ottica discorsiva ed interpretativa della comunità che si può definire orizzontale. Un'ottica etica e politica di assoluto rilievo. Nel *Blanquerna* sono tutti e cinque gli *estaments* a dover conformarsi alle cinque ferite di Cristo, al modello largitivo e caritativo del Cristo crocifisso, tutti e cinque rappresentano le sue *nafres* (le ferite) e debbono vivere secondo le regole che da esse derivano. Nel sermone scritto a Messina l'attenzione non è concentrata sulla posizione gerarchica degli *stati*, ma su quella svolta dai valori/disvalori: conta di più la posizione apicale dei vizi posti sulla corona di spine, e dunque lo schema di valori che vi si contrappongono, che la posizione dei ceti dislocati nel corpo di Cristo. Così i piedi di Cristo non rappresentano tradizionalmente lo *status* più basso della società, ma sono il simbolo delle due possibilità d'azione entrambe praticabili da ogni uomo che sia in grado di comprendere il valore sacrificale del Redentore. Llull

<sup>65</sup> *Liber de Praedicatione*, in RAIMUNDI LULLI, *Opera Latina*, IV, ed. a cura di F. Stegmüller e A. Soria Flores, Palmae Maioricarum 1963, 83-85.

dunque utilizza la metafora del corpo di Cristo con un obiettivo diverso dalla legittimazione gerarchico-funzionale degli *stati* propria della tradizione classico-paolina e medievale. Cristo crocifisso serve a Llull per disegnare una scala funzionale e gerarchica di valori posti alla base di un'etica comunitaria che non si declina in chiave verticale. Le decodificazioni che il filosofo maiorchino attribuisce alle immagini di quel Cristo largitivo e comunicativo, dalla corona di spine ai suoi piedi, si sviluppano in una logica che non serve a costruire una scala ascendente dei ceti, ma una mappa di valori che debbono essere compresi e praticati ad ogni livello dell'organizzazione comunitaria.

In Arnau de Vilanova la saldatura tra metafora codificante della *Passio Christi* e norma dell'agire politico si fa più stringente ed esplicita, essendo proposta direttamente ad un sovrano: il *rex* "di Sicilia"<sup>66</sup>. Definito amico e amante di Dio, in quanto tale *rex fidelis* e *christianus*, egli è legittimato e garantito a possedere, governare e godere di una condizione di sicurezza e prosperità in terra. Ma la sua condizione di sovrano *fidelis* è tale in virtù della sua capacità di utilizzare come proprio modello etico il sacrificio di Cristo sul quale è chiamato quotidianamente a riflettere. Le parole con le quali Arnau invita Federico a farlo sono esattamente quelle tratte dall'*Oratio de passione Domini* di Giacomo da Milano e dal *Soliloquium* di Bonaventura:

Domine Iesu Christe, per ineffabile mysterium tue passionis, peto suppliciter ut cor meum tuis vulnerabilis saucies et tuo sancto sanguine inebries mentem meam, ut quocumque me vertam, semper te videam crucifixum [...] ut sic, totus in Te intendes, nihil preter Te valeam inveniri, nihil nisi tua vulnera valeam intueri<sup>67</sup>.

Nel testo arnaldiano è questo *fidelis*, caritativo e cristiforme secondo il modello della Passione, a possedere i requisiti che lo rendono "rex christianus", "imitatore di Dio" ed "expressa imago Dei"<sup>68</sup>. Più profondamen-

<sup>66</sup> J. PERARNAU, *Allocutio Christini ... d'Arnau de Vilanova. Edició i estudi del text*, in *Arxiu de Textos Catalans Antics* 11 (1992) 7-135, qui p. 35.

<sup>67</sup> ARNAU DE VILANOVA, *Allocutio Christini*, 97; cfr. BONAVENTURA, *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*, cap. I, 4-34, p. 12 dell'edizione dei padri di Quaracchi, Firenze 1905; GIACOMO DA MILANO, *Stimulus Amoris*, cap. I. Il modello del sacrificio di Cristo come modello cristomimetico è anche al centro di un'altra sezione del testo; cfr. ARNAU DE VILANOVA, *Allocutio Christini*, 86-88; la pregnanza di questo modello nella sua esplicita funzionalizzazione sociale e comunitaria si apprezza pienamente nel fondamentale testo arnaldiano di pedagogia evangelica per i laici: *l'Alia informatio beguinorum*, ed. a cura di J. Perarnau, Barcelona, 1978, testo alle pp. 19-84, ad es. alle pp. 72-73.

<sup>68</sup> ARNAU DE VILANOVA, *Allocutio Christini*, 106-107; per l'equiparazione tra immagine di

te e radicalmente Arnau utilizza questi parametri di *christiformitas* per connotare la nozione stessa di *civilitas* che si distingue dalla condizione di *animalitas*. Ciò per rimarcare la netta differenza tra un civismo, politico, ed una *animalitas* incivile, antitetica alla *civilitas*.

Il medesimo modello ha piena cittadinanza e viene fatto funzionare nelle missive che uno spirituale come Clareno indirizza ad un suo sodale, Filippo di Maiorca, anche quando è reggente della Corona di quell'isola tra il 1325 ed il 1329. La condizione di idoneità cristiforme, caritativa e pauperista, conseguita dal sovrano reggente in ragione della sua comunione ed identificazione con questo modello è la stessa che Arnau pone a fondamento della legittimazione del sovrano di Sicilia e del fratello regnante in Aragona qualche decennio prima<sup>69</sup>.

La validità di questa metafora codificante e condivisa tra i diversi esponenti del francescanesimo mediterraneo si consolida anche nell'utilizzo che essi ne fanno proponendola alle diverse comunità civili e religiose di cui sono interlocutori o *leader* di riferimento. Le missive-circolari di Clareno, scritte in latino e poi tradotte in volgare, le opere arnaldiane quali l'*Alia Informatio Beguinorum* o il *Per ciò che molti desiderano sapere* sono i testi più chiari in proposito. Essi dimostrano di saper cogliere in questo modo una tra le più importanti funzionalizzazioni che la *Passio Christi* aveva già rivelato all'esegesi pedagogica di Giacomo da Milano.

Ma rispetto allo *Stimulus Amoris* gli esponenti catalani, ed in diversa misura lo stesso Clareno, sviluppano ulteriormente il paradigma politico decodificabile dalla *Passio Christi*. Essi colgono in profondità il valore normativizzante contenuto nel sacrificio largitivo e comunicativo di Cristo e lo pongono a fondamento della legittimazione del sovrano cristiano incaricato di attuarlo in specifiche prassi di governo. Cristo crocifisso non è più solo l'immagine pedagogica in cui si riflette e si ridefinisce la comunità dei cristiani, ma è la metafora cogente che indica al sovrano-*fidelis* comportamenti politici nell'amministrazione del regno. È da questa immagine sacra che Arnau e Llull fanno discendere una concezione non proprietaria del potere e delle risorse del regno, un chiaro orientamento dell'azione di governo per il bene e l'*utilitas publica*<sup>70</sup>, una delegittimazione per chi mette in at-

Dio e quella del sovrano evangelico, cfr. anche ID., *Alphabetum catholicorum sive dialogus de elementis catholicæ fidei*, ed. a cura di W. Burger, in *Römische Quartalschrift* 21 (1907) 173-194, qui p. 179.

<sup>69</sup> Mi permetto un rinvio a P. EVANGELISTI, *Relazioni di potere ed etiche per il potere. Clareno, Filippo di Maiorca e la testualità politica francescana catalano-aragonese*, in *Angelo Clareno francescano*, Atti del XXXIV Convegno internazionale, Assisi, 5-7 ottobre 2006, Spoleto 2007, 317-376.

<sup>70</sup> Per la *Passio Christi* come codice etico di riferimento per re Federico e per la sua azio-

to comportamenti antitetici a questo codice di validazione francamente politico.

In questo quadro l'attenzione si concentra specificamente su modalità di governo e di amministrazione della moneta e del mercato di grande interesse<sup>71</sup>.

I doveri del re rispetto ad un valore e ad un simbolo, la moneta appunto, che non gli appartiene direttamente sono resi espliciti. Essa incarna infatti una funzione finanziaria e politica come espressione dell'unità e della credibilità di una comunità che è anche quella del mercato. In questo preciso contesto la *caritas cristomimetica* del re si misura concretamente nel rispetto del titolo e del tenore della moneta del regno, nella accettazione di un sistema che solo per mezzo di una procedura pubblica e legale ne determini apprezzamenti e svalutazioni<sup>72</sup>. Ed è significativo che, proprio in questo ambito etico-politico, Arnau riprenda una metafora che diviene codificante, ovvero quella dell'*armarius* del Signore. Egli si serve di questa immagine per mettere in contrapposizione il re e tutti coloro che ripongono le risorse nel loro *armarius* privato immobilizzandole e chi, capace di comportamenti non tesaurizzanti, sa farle circolare per poi riporle nell'*armarius* di Dio, l'unico che garantisce la durezza dei beni comunitari<sup>73</sup>. La struttura logico-argomentativa di riferimento rimane quella della *Passio Christi*, ovvero di colui che, in sommo grado, ha saputo dare tutto di sé, ha messo cioè a disposizione della comunità dei *fideles* tutto intero il suo valore, ancor più apprezzabile in quanto inestimabile. Di particolare importanza è il passaggio con cui si chiude l'*Allocutio Christini* poichè l'*armarius* privato del re (*infidelis*) è contrapposto a quello comunitario e del re avveduto e prudente:

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

Nel testo arnaldiano il sacrificio di Cristo e la sua immagine discorsiva

---

ne di governo al servizio dell'*utilitas publica* e l'affermazione della *veritat evangelical*; vedi anche ARNAU DE VILANOVA, *Informació*, p. 227.

<sup>71</sup> Cfr., ad es., *Raonament d'Avinyó*, in ARNAU DE VILANOVA, *Obres Catalanes*, I, 167-221, qui pp. 174, 179, 182; e ID., *Informació*, 223.

<sup>72</sup> Cfr. ARNAU DE VILANOVA, *Allocutio Christini*, 111-114; *Raonament*, 174-176.

<sup>73</sup> ARNAU DE VILANOVA, *Allocutio Christini*, 116.

si traducono dunque in puntuale legittimazione di competenze monetarie del sovrano, incidendo direttamente sul rapporto triangolare monarca-monetar-comunità, vale a dire un asse centrale della riflessione teorico-politica che si svilupperà da Oresme sino all'Althusius entrando poi nella nozione di legittimazione contrattualistica dello Stato. È questa una metafora importante che si ritrova letteralmente nei testi di Angelo Clarenò<sup>74</sup> e che il *Mestre Arnau* riutilizza, con identica funzione, nelle opere pedagogiche destinate alle comunità beghine ove diviene l'immagine normativizzante per la corretta gestione dei beni di quelle confraternite<sup>75</sup>, considerate, si badi bene, autentici modelli comunitari per tutti coloro che vivono e governano la società civile<sup>76</sup>.

Parallelamente a questi testi va registrata la funzionalizzazione che Ramon Llull conferisce alla *Passio Christi* come codice della perfetta società cristiana, svolgendo un sapiente percorso retorico-argomentativo nel quale l'immagine di Cristo in croce si riflette in quella del mercante e viceversa. Nel descrivere il sacrificio di Cristo Llull si appropria di un dizionario economico mercantile che serve al filosofo maiorchino per offrire a chi vuole essere un *fidelis mercante*, un *civis* di una comunità cristiana, tutti gli elementi per riflettere sui migliori comportamenti da mettere in atto nell'arena legale e civile degli scambi.

Se infatti gli interlocutori privilegiati di Arnau e di Clarenò sono i sovrani e le comunità di autentici osservanti della povertà evangelica, in Llull, accanto ai re, è fortissima l'attenzione verso una figura chiave delle comunità aragonesi, qual è appunto il mercante. Autentico soggetto e paradigma delle comunità civili alle quali egli offre la propria pedagogia politica, essendo stato lui stesso *mercator* nel regno di Maiorca.

In un capitolo intitolato "Com hom se pren guarda de so que fan los mer-

<sup>74</sup> Vedi, ad es., ANGELI CLARENÒ, *Epistole*, a cura di L. von Auw, Roma 1980, Lettera 43, a Roberto da Mileto, ove il sintagma utilizzato è "vestiarius thesaurorum Altissimi", *ivi*, p. 206.

<sup>75</sup> Vedi, ad es., nel volgarizzamento italiano della *Lectio Narbone*, p. 80, contrapposto al sicuro "armario di Dio"; *ivi*, p. 82; nel testo catalano originale l'"armari de aquest setgle" è contrapposto esplicitamente a "l'armari de nostre Senyor, hon fallir no porà ni perir"; ARNAU DE VILANOVA, *Lliçó de Narbona*, in Id., *Obres Catalanes*, I, 141-166, qui p. 152.

<sup>76</sup> Si legga, ad esempio, l'indirizzo di saluto con cui Arnau si rivolge ai beghini nell'*Alia Informatio Beguinorum*: "Alli cultiuatori della euangelica paupertate [...] uoy degate confessare tanto arditamente quanto costantemente [...] de lo uostro stato dauante tucty [...] quilly che so posti a regemento de lo popolo en qualique maniera, o syano doctury de lege o principi de sacerdoti o principi popolari"; ARNAU DE VILANOVA, *Alia Informatio Beguinorum*, p. 19b e p. 20b, il testo si legge solo nel volgarizzamento napoletano, probabilmente realizzato all'interno della Cancelleria reale di Napoli (cfr. *Alia Informatio Beguinorum*, 17), mentre manca nella versione catalana.

cadere” il Signore è oggetto di venerazione - sostiene il *Doctor Illuminatus* - poiché ha dato agli uomini l’*art* e l’*ofici* della mercatura. Vale a dire non solo l’esercizio dell’attività mercantile (*ofici*) ma anche la scienza degli scambi e dei contratti (*art*).

Con la loro professione i mercanti - è Llull che parla - sanno mutare le cose di minor pregio in cose di valore, sanno far circolare le ricchezze ed i beni anche nei territori che ne sono carenti. Essi sono inoltre dotati di perizia e della capacità di valutare prezzi e valori degli oggetti di scambio, siano essi materie prime od animali. E tuttavia il miglior mercante è chi investe nel sacrificio e nel corpo di Cristo, cioè in chi ha saputo, meglio di chiunque altro, rinunciare ai propri interessi per un migliore, più alto e più diffuso guadagno. Il mercante veramente cristiano è colui che sa mettere a frutto per la comunità le conoscenze e le attività economiche, è colui che ha come modello la passione di Cristo. Chi vende e compra per Cristo, conclude Llull, saprà far fruttare il proprio capitale molto di più di quanto già sanno fare i mercanti che fanno triplicare o quadruplicare il suo valore mettendo in circolazione le risorse guadagnate<sup>77</sup>.

Cristo peraltro è oggetto di riflessione specifica in quanto compratore dei *fideles*. Il filosofo maiorchino, per comprendere visceralmente il valore e la funzione di questo compratore eccellente, spiega ai propri lettori che così come gli uomini acquistano altri uomini con un titolo di credito, con una lettera commerciale ove si fa menzione del denaro necessario all’atto di compravendita, così “la carta che fa menzione del prezzo con il quale voi ci avete comprato è la croce [...] E benedetta sia quella carta - continua il *Beatus* rivolgendosi direttamente a Cristo - perché ogni volta che io la guardo essa mi ricorda il vostro onorevole e prestigioso dominio e la mia grande servitù”<sup>78</sup>.

Né il mercante, né il denaro, né le pratiche finanziarie sono qui messe in discussione<sup>79</sup>. La loro legittimazione ed il pieno diritto alla *fructificatio* pas-

<sup>77</sup> R. LLULL, *Libre de Contemplació en Deu*, III, cap. 116, pp. 82-83.

<sup>78</sup> «Ah Jesu Christ Senyor! Beneyt siats vos, qui avets comprats tot vostres pobles [...] car a molt hom veg comprar per diners homens per esser lurs catius e lurs esclaus, e veg que aquells los posseexen en son senyors. Doncs ¡quant més devets esser senyor nostre, qui ab vostre beneyt cors nos avets comprats! Enaxí, *Sènyer Deus*, com los uns homens compren lo altres ab carta, e en la carta fan mencio de diners ab los quals los compren, enaxí la carta qui fa mencio de diners ab los quals los compren, enaxí la carta qui fa mencio del preu ab que vos nos avets comprats, es la crou, la qual demostra l preu qual fo ab que vos nos compràs. On, beneyta sia aital carta, car tota ora que jo la veja, tota hora me membra de la vostra honrada senyoria e de la mia gran servitut [...] devant la figura de la vera crou en la qual vos me compràs, confés e atorc, *Sènyer*, vos esser mon senyor e mon Deu [...]”;

R. LLULL, *Libre de Contemplació en Deu*, III, cap. 68, pp. 51-56.

<sup>79</sup> Il capitolo si conclude con una riprova del valore razionalizzante ed intellettualmen-

sano però attraverso un varco stretto e preciso: la codificazione di una pratica cristiana della ricchezza che porta con sé il merito di porre le basi per la definizione di un'autentica economia civile<sup>80</sup>.

La forza codificante di questa metafora sacrificale di Cristo in tale specifica direzione si apprezza facendo parlare ancora Llull:

La vostra santità, la vostra misericordia, la vostra pietà, sia, o Signore Iddio, amata e lodata, poiché in nessuna professione, in nessun fondaco, in nessuna fiera, né in nessuna piazza o in alcun posto si può trovare, o Signore, così tanta pregevole mercatura da comprare e da vendere come la si può trovare nella figura della santa croce preziosa. E' quella la piazza, il mercato, la professione dove si trova da comprare e da vendere tutte le grazie, le santità e le glorie. Chi vuol comprare alle migliori condizioni di mercato vada dinanzi al vostro altare, o Signore, e volga lo sguardo in alto verso la santa croce, dove è appesa e sospesa la vostra figura, poiché è qui che si realizzerà il mercato migliore<sup>81</sup>.

È questo il modello che Llull propone esplicitamente, a partire da un testo mistico e contemplativo, ai mercanti autenticamente cristiani chiamati, con i sovrani aragonesi, a governare le comunità e a convertire o controllare – su entrambe le sponde del Mediterraneo – gli *infideles*, le loro organizzazioni politiche e le loro attività commerciali<sup>82</sup>. Compiti e finalità che Llull esplicita nei suoi trattati sulla *recuperatio* della Terra Santa ed in quel-

---

te molto forte già attribuito da Giacomo da Milano alla contemplazione della *Passio Christi* qui applicata alla validazione e al perfezionamento dell'*art e ofici* della mercatura: "La mellor mercadería que sia, *Sényer*, es amar vos e servir vos [...] e la mellor certea que hom pot aver en ses mercaderías es que hom vaja per lo primer moviment, e que hom aja ordenada entencio, e que hom seguesca la natura e la propietat de la potencia racional, e que hom fuja a la natura e a la propietat de la potencia sensitiva. E qui aital manera tenia en ses mercaderías, tota guaanyaría a gloria e plaer de son Senyor Deu"; R. LLULL, *Libre de Contemplació en Deu*, III, cap. 116, p. 89.

<sup>80</sup> Su queste tematiche si veda L. BRUNI, *Economia civile: efficienza, equità, felicità pubblica*, Bologna 2004, ma è indispensabile confrontare le tesi di questo volume con G. TODESCHINI, *I mercanti e il tempio*; ora v. anche *Dizionario di Economia Civile*, a c. di L. Bruni e S. Zamagni, Roma 2009.

<sup>81</sup> R. LLULL, *Libre de Contemplació en Deu*, III, 88-89. Sul nesso che lega il sacrificio di Cristo alla necessità di un adeguato e corrispondente comportamento economico e sociale, cfr. anche R. LLULL, *Evast*, II. LVIII, pp. 151, I. IV, pp. 30-36.

<sup>82</sup> Cfr., ad es., R. LLULL, *Libre de Contemplació en Deu*, III, cap. 77, pp. 98-100; cap. 83, p. 131; su questi aspetti mi permetto un rinvio a P. EVANGELISTI, *Christus est proximus noster. Costruzione dell'identità comunitaria e definizione delle infidelitates in Arnau de Vilanova e Ramon Llull*, in *Studia Lulliana* 45 (2005-2006) 39-70; ID., *I Francescani e la costruzione di uno Stato. Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano aragonesese*, Padova 2006, 108-146.

li in cui candida alla *conversio* non i missionari consacrati, ma i mercanti, valutati i più idonei predicatori della verità cristiana tra gli *infideles*.

#### 4.3 Giacomo della Marca. La passio Christi nei sermoni per i cives-discenti

È in questo quadro di testualità francescana, che rinvia direttamente anche all'*Arbor vitae* di Ubertino da Casale o ad ulteriori testi di etica civile ed economica scritti da Francesc Eiximenis e Joan Eixemeno tra Tre e Quattrocento che Giacomo della Marca utilizza con grande capacità il racconto ed il valore della *Passio Christi* quale esempio supremo per i *cives-fideles* chiamati a consolidare le comunità civili nelle quali il Marchigiano opera, spesso su richiesta dei *rectores* e degli altri organi di governo di quelle istituzioni politiche. Utilizziamo qui Giacomo della Marca come esponente esemplare del Quattrocento francescano, forse meno conosciuto come autore di testi di etica civile ed economica rispetto a Bernardino da Siena o Giovanni da Capestrano<sup>83</sup>.

La forza identitaria e simbolica attribuita da Giacomo al Cristo sacrificato in croce si legge sin dal primo *articulus* in cui si struttura l'omelia numero 26 dei suoi *Sermones Dominicales*<sup>84</sup>: "Primo ipse moriendo factus est hostia et munus nostre liberationis [...] Quia istud munus sui sacri corporis [...] valuit infinitum pretium, sicut modicum de plumbo in massa auri mixtum"<sup>85</sup>. E, nel secondo articolo, a rafforzare il modello etico, il valore paradigmatico ed unificante della *Passio Christi* inteso come *speculum* di ciascun *civis*, Giacomo afferma: "O devote anime, cum quanta memoria debemus portare Christum in corde! Cum quantum intellectum debemus ipsum cognoscere [...] cum quanta fervida voluntate debemus ipsum ferventer amare qui cum tanta caritate tam magnum pretium pro nobis obtulit! [...] Debemus ergo tamquam vexillum et speculum ipsum ante oculos habere [...]"<sup>86</sup>. È questo modello e questa modalità largitiva e caritatevole - ripercorse continuamente per trarne una sorta di energia mobilitante - a tracciare il percorso identitario, coesivo e politico dello stare in comunità proposti da Giacomo. Un'identità forte che deriva dalla memoria e dell'intelligenza di quell'atto sacrificale, un'identità forte perché è in questa modalità di donazione di Cristo che i *cives fideles*, i veri *cives* perché veri cristiani, possono riconoscersi.

<sup>83</sup> Cfr. P. EVANGELISTI, *Metafore cristologiche per l'etica politica. Fonti e percorsi di ricerca nei testi di Giovanni da Capestrano*, in *Giovanni da Capestrano e la riforma della Chiesa*, a cura di A. Cacciotti - M. Melli, Milano 2008.

<sup>84</sup> Lioi I, pp. 407-418.

<sup>85</sup> Lioi I, p. 408.

<sup>86</sup> Lioi I, p. 409.

In questa direzione è possibile registrare una consonanza con quanto scritto da un suo confratello, discepolo come lui di Bernardino da Siena, Matteo d'Agrigento. Osservante siciliano e consigliere di regnanti aragonesi che scrive un'omelia sulla *Passio Christi* destinata alle *civitates* dell'Italia peninsulare e a quelle della sua isola. Una consonanza che riguarda il valore etico-paradigmatico con cui l'Agrigentino introduce il sermone, un passo significativamente scritto nella sua parte prevalente in volgare:

*Amore languet* [...] Carissimi, verba proposita sunt originaliter sapientissimi Salomonis [...] in persona amantissimi et benignissimi Jesu in cruce pendentis, in forma vulgari dicentis: Io more per amore [...] cioè vuol dire: tanto è grande [...] et smesurato lu amore el quale ò verso de voi; o anime mee fidele, porto et ò portata questa pena, questa morte crudelissima et vergognosa de la amarissima et dura croce ne la quale io pendo nudo crudelmente [...] Venite tucte o creature grati ad piangere [...] o tucti fideli de Dio servi chiamati [...] O imperatore col tuo imperiato, o re o duci et principi o cunti o vui baruni spandate fiumi et fonti de lacrime ciascuno sia bagnato. O voi marchisi o cavalieri compuncti [...] O imperatrice et regine de honore o donne magne o voi principesse o donne de baroni de cunti et duchesse venete a ppiangere de' signori el Signore. O nobili cittadini chi non piangiesse o gentilhomini o populo amoroso o donne maritate et senza sposo [...] O literati o ciascuno doctore o medici o iuristi o voi valenti oy mè che è morto el fiore de li scienti [...]<sup>87</sup>.

Qui è l'intero panorama della comunità ad essere nominato e chiamato in causa, ad essere evocato per conferire alla figura ed alla passione di Cristo il massimo livello etico e pedagogico.

Per Giacomo della Marca la donazione di Cristo è decodificata come opera divina in quanto la "passio Christi fuit bonum opus". Un "opus" che fu "Dei et iudeorum" che serve quindi a segnare identità e differenza, valore e disvalore comunitario. Essa è "nostra redemptio et tamen omne malum operati sunt iudei propter eorum voluntate". Infatti qual è il significato della morte di Cristo, si chiede Giacomo? Per il "Filius et Pater" è la massima espressione della virtù della *caritas*, ma per "Iudas" è la "proditio". Ed in realtà, continua Giacomo, "Christus cogitavit pretium nostra liberatione, iudei vero cogitaverunt odiosam iniquitatem [...] ergo diversitas finis fuit diversitas bonorum et malorum"<sup>88</sup>.

<sup>87</sup> B. MATTHAEI AGRIGENTINI, O.F.M., *Sermones Varii*, ed. a cura di A. Amore, Roma 1960, 191-194.

<sup>88</sup> Lioi I, pp. 413-414.

È in questa funzionalizzazione politica che la *Passio Christi* vale a conferire il crisma cristiano all'organizzazione comunitaria terrena ed umana della *civitas* che Giacomo è impegnato a consolidare. Una struttura argomentativa e teorico-concettuale che si ritrova pienamente nel sermone sulla *Passio Christi* di Matteo d'Agrigento appena citato.

Il modello politico di Cristo e della sua passione, dunque, non sono utilizzati da Giacomo per rinviare ad una futura *Civitas Dei*, ad una Gerusalemme celeste, ma trovano invece un'assoluta pertinenza ed efficacia per costruire i valori-guida del vivere comunitario, del governo e dell'amministrazione delle *res publicae*. Questa consapevolezza teorica si legge in numerosi passi di questa omelia: nell'identificazione di Cristo come *speculum* e *vexillum* per i *fideles*, nel valore emblematico del Redentore quale modello antiavaro e caritatevole, dunque proposto all'etica gestionale dei beni della *res publica*, allorquando viene crocifisso "tamquam latro in cruce". E, ancora, nel valore politico costituito non solo da questa tipologia di pena capitale inflitta al Salvatore ma anche dal fatto che quel Cristo trovò la morte, realizzò la sua "paxione", "extra civitatem Ierusalem"<sup>89</sup>.

Ognuno di questi passi sottolinea come il modello di Cristo, lo *speculum Christi*, si costruisca proprio attraverso un consapevole gioco di valori-antivalori estremamente precisi.

Si pensi innanzitutto alla sua *caritas*, dunque alla modalità largitiva di gestione del suo valore, contrapposta non solo all'*avaritia* di Giuda ed al suo tradimento, ma certificata dall'incapacità degli ebrei di non comprenderne il senso, al punto da mandarlo a morte come un ladro, antitesi precisa di ciò che la sua passione costituisce per i credenti, per coloro che intendono, riconoscendolo e riconoscendosi, salvarsi, essere e fare comunità.

In secondo luogo si rammenti l'incapacità ebraica di riconoscere Cristo come un modello *civis*, mandandolo a morte fuori dal consesso civile sul monte Calvario, "extra civitatem".

Nella stessa direzione il sermone utilizza il valore del sacrificio di Cristo come modello etico-politico volto a definire i retti comportamenti gestionali che rinviano alle omelie disciplinanti i comportamenti economici dei veri *fideles* e, cronologicamente, alle pagine del libro sulla contemplazione di Dio e sul valore sacrificale di Cristo redatte oltre centocinquanta anni prima da Ramon Llull.

Giacomo ricorre qui ad un patrimonio classico dell'argomentazione antitesaurizzante della testualità francescana destinata all'etica civile e di governo, ma si avvale anche di metafore esplicativo-normative di grande efficacia come quando afferma che

<sup>89</sup> Lioi I, p. 415.

Christus redemptor per sapientiam posuit ante avidum inimicum carnem et sanguinem et animam humanam. Et ille avidus dum voluit capere innocentem remansit suspensus tamquam reus in manu innocentis. Et sicut capitur piscis ab hamo, ita Christus eum cepit in muscipula crucem suam, ponendo pro esca sanguinem et animam suam<sup>90</sup>.

La croce redentiva dunque, il sangue versato da Cristo, come strumenti di salvezza e di coesione identitaria fondata sul valore antitesaurizzante della *caritas*, della *largitio* di chi è "munus" che "valuit infinitum pretium", dunque simbolo fisicamente concreto e pregnante di come rapportarsi ai beni, di come attrezzarsi con rigore analitico a comprendere il valore materiale ed immateriale di quei beni, *in primis* valutandone ed apprezzando la loro funzione comunitaria.

Per l'Osservante il pregio della morte di Cristo deriva anche da questo: dal rigore con cui egli ha saputo misurare il senso ed il valore del suo massimo sacrificio, contrapposto significativamente al valore venale del prezzo corrisposto a Giuda per la sua consegna, al valore di un *negotium* che voleva mettere sullo stesso piano, in maniera incompetente, il valore immateriale di Cristo e della sua *caritas* con quello dei denari offerti dai giudei al *Proditor*.

È con questa forza argomentativa che Giacomo definisce Cristo che muore in croce "hostia et munus nostre liberationis".

## SOMMARIO

Nell'enciclica *Caritas in Veritate* Benedetto XVI afferma che gli atti economici e finanziari non sono neutrali e che l'eticità e la responsabilità devono riguardare ogni tipo di contratto e di scambio. Si tratta di due questioni che coinvolgono l'intera dimensione etica e civile del fare economia, del produrre ricchezza, del gestire il denaro. È su questi temi che il francescanesimo di età medievale ha compiuto riflessioni di grande spessore, proprio a partire dalla scelta di povertà volontaria che costituisce un tratto dell'identità dell'Ordine dei Minori. Mediante una articolata disanima di alcuni testi di autori francescani (trattati sull'usura, testi etico-politici per i governanti, testi normativi per confraternite, ecc.), l'Autore mostra come il francescanesimo abbia contribuito a definire i valori di un'etica dei commerci e dell'economia da offrire in particolare ai *mercatores* ed ai regnanti europei. In particolare, poi, si evidenzia come alcuni autori utilizzino il racconto ed il valore della *Passio Christi* quale esempio supremo di identità e

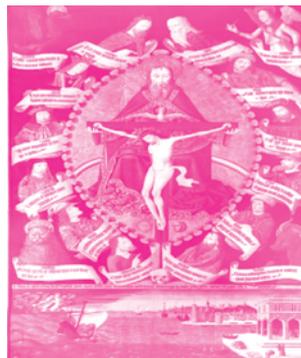
<sup>90</sup> Lioi I, p. 410.

identificazione dei *cives-fideles* chiamati a consolidare e a potenziare le comunità civili.

*In his encyclical letter "Caritas in Veritate", Benedict XVI states that economical and financial actions are never neutral and that ethics and responsibility must be applied to every kind of contract and exchange. In fact, these actions involve the ethic and civil dimension of how to run the economy, to produce wealth and to manage money. In the Middle Ages, thinkers of the Franciscan Order had much to contribute on these subjects, starting from their very choice of voluntary poverty, one of the identifying characteristics of the Minoritic Order. By means of an articulate examination of varied writings by Franciscan authors (treatises on usury, ethical-political texts for the use of rulers, norms for fraternities, etc.), the Author illustrates how the Franciscan spirit was able to help in defining ethical values concerning commerce and economy, so as to offer a guiding line to European monarchs and mercatores. It must be noted how some of the authors referred to the Passio Christi and its value, as a supreme example of identity and identification for those cives-fideles who were called to consolidate and strengthen the lay communities.*



La mano di Cristo e quella di Francesco inchiodate sulla medesima croce, frontespizio del De conformitate di Bartolomeo da Pisa, 1513.



Il Cristo in croce con la loggia dei mercanti, Retablo del Consolato del Mare, Perpignan, seconda metà XV secolo.



Stendardo del Monte di Pietà di Reggio Emilia con Bernardino da Feltre, verso, (dipinto del XVII s.). Il Monte reggiano fu fondato nel 1494.

Bonaventura cardinale, con la sua insegna ai piedi, contempla il Cristo crocifisso, fine XV s.

