
PAOLO EVANGELISTI

**PER UN'ETICA DEGLI SCAMBI
ECONOMICI.
LA FUNZIONE CIVILE DEL
MERCATO IN EIXIMENIS E
NELLA PEDAGOGIA POLITICA
FRANCESCANA (1273-1493)**

Ge son nesun Zudei qui ponat iterum Christum in cruce hodie?

Bernardino da Feltre, *De fructu vinee reddendo*
Sermoni del B. Bernardino da Feltre ... (1940: 316)

1. TRA SCIENZA DELLA POLITICA E LINGUAGGIO DELLA POLITICA

Da circa un ventennio la storia del pensiero politico e la filosofia politica europea hanno registrato con crescente consapevolezza l'insufficienza di un approccio frontale alle categorie politiche. Da prospettive teoriche diversificate storici e filosofi della politica (e dell'antipolitica, intesa nel senso produttivo che Roberto Esposito (1992) dà a questa categoria concettuale)¹ hanno saputo cogliere, in un processo che credo tutt'altro che compiuto, i limiti effettuali di una *political science* «oltreatlantica»

1. Si legga tra le molte riflessioni dello studioso quanto affermava nel 1999 nella prefazione alla seconda edizione di un'opera apparsa undici anni prima: «si deve dire che l'impolitico non si divide dal politico —ma condivide il suo medesimo spazio. E' condivisione del politico o, ancora meglio, il politico *come* condivisione: all'estremo opposto del pericolo gnostico si apre lo spazio di pensiero della comunità» (Esposito 1999: xxii).

fondata su approcci esclusivamente descrittivi e normativi, su una modellistica che costruiva, e costruisce ancora, su queste basi, etiche pubbliche e categorie esplicative dell'organizzazione politica e civile.

Questo approccio fecondo, che intende superare l'apodittica assertività degli scienziati della politica ancorati ad un'interpretazione appunto modellistico-normativa della dimensione civile e delle ragioni fondanti del vivere comunitario, ha portato, anche in Italia, una crescente attenzione per il pensiero di chi aveva riflettuto con metodi non hobbesiani sulla dimensione politica dell'uomo, sulle basi profonde della legittimazione dello Stato e sul valore funzionale del concetto di autorità. Pochi nomi di riferimento: Hannah Arendt, Eric Voeglin, Romano Guardini, il Carl Schmitt del *Römischer Katholizismus und politische Form* e del *Verfassungslehre*, Elias Canetti, Simone Weil, sino agli studi sviluppatasi a partire da questi autori di Pier Angelo Schiera (1999) Pier Paolo Portinaro (1999) e Roberto Esposito (1998) ma anche alle opere di Natalino Irti pubblicate tra il 1999 ed il 2008 (Irti 2008: 51-53).

Questa presa d'atto di una impossibile rinuncia alla complessità del pensiero politico, della sua storia ha, in definitiva, riproposto la necessità di pensare la politica nella sua intima essenza relazionale ed umana, comunitaria se si vuole. Ed in tale prospettiva è evidente la fecondità euristica di un approccio storico capace di considerare, di studiare le parole di lunga durata del lessico politico non come entità sigillate, chiuse nel loro valore semantico attuale, ma come termini, territori di confine di linguaggi, spie di una stratificazione epocale che restituisce a quelle parole densità storica e spessore concettuale. La modernità e la globalizzazione non sono certo un fatto apocalittico, e non uso volutamente il plurale. Tuttavia è evidente un rischio interno alle logiche di una modernità declinata esclusivamente come forza economica inglobante l'intera vita dell'uomo. Questa modernità porta con sé il rischio concreto di una immunizzazione da ogni forma di sentire comunitario, da ogni dimensione di bene comune, magari costruendo ed offrendo a ben pochi eletti nuove dimore, esclusivamente economico-finanziarie come i fondi sovrani d'investimento sui quali, in chiave storico-politica, ci ha invitato a riflettere Paolo Prodi (2007: 963-974).

In questo quadro allora può essere utile lo sviluppo minuto, umile, dello studio della storia delle parole. Di parole che hanno prodotto, nella lunga durata della storia europea, capacità comprensive, esplicative e forme razionali di interpretazione della politica e del vivere comunitario. Intendo proprio quelle parole che, tra Medioevo ed Età Moderna, sono divenute lessemi e «termini», attraverso una significativa media-

zione cristiana-patristica, giuridica, specificamente canonistica e conciliare, ma anche sviluppatasi nei territori testuali meditativo-ascetici e omiletico-esortativi degli ordini monastici e religiosi.

In questo orizzonte un apporto significativo viene da una composita e feconda tradizione di studi medievistici che ha visto convergere nel corso degli anni studiosi del pensiero e degli ordinamenti giuridici come Paolo Grossi, Giovanni Tarello, Pietro Costa con una scuola di storici della Chiesa, della società e dell'economia che ha in Ovidio Capitani il suo ineludibile punto di riferimento seminale. Oggi credo che questi filoni di studio siano suscettibili di una rinnovata lettura storiografica circa gli apporti conoscitivi ed epistemologici che hanno offerto nel corso di oltre un cinquantennio, proprio incrociando territori e percorsi di una riflessione storico-politica e filosofica che non necessariamente ha conosciuto e riconosciuto quanto questa medievistica possa offrire ad una serie di discipline e di questioni ermeneutiche aperte negli ambiti dello studio dei secoli successivi all'Età di mezzo.

Nei limiti di queste pagine intendo portare un contributo concreto alla storia della formazione del lessico politico concentrando l'attenzione su uno spicchio di testualità prodotta dal francescanesimo mediterraneo nei secoli che videro il maggior successo dell'esperienza religiosa e sociale del pauperismo evangelico e volontario incarnato dai seguaci dell'Assisiense. E' un dato acquisito dalla storiografia di questi ultimi anni il decisivo contributo che la parola e l'azione francescana hanno dato alla comprensione ed alla possibilità stessa di legittimare e codificare pratiche sociali, strutture organizzative e tecniche del mercato dei beni materiali e, segnatamente, del denaro nell'Europa medievale e della prima età Moderna. Nel ripercorrere la testualità minoritica che affronta, verbalizza e codifica queste dimensioni dell'agire sociale, risulta evidente un'osmosi. Quella che si realizza tra percorsi, ragioni, costruzione di valori e di disvalori per le pratiche dell'economia e del mercato e ciò che, analogamente, si realizza nei territori della riflessione che oggi diremo civile, comunitaria, dell'etica della politica. Un corposo *dossier* testuale prodotto e diffuso nei centri più importanti del Mediterraneo indica come le riflessioni francescane sulla *res publica* e le sue ragioni fondanti focalizzino l'attenzione in maniera equivalente ed equilibrata sulle strutture di legittimazione delle istituzioni di governo, dei titolari del potere e, insieme, sulle istituzioni e sugli attori del mercato, delle prassi commerciali, delle norme e delle tecniche che presiedono e governano l'accesso al denaro.

2. QUALI REGOLE PER QUALE MERCATO

L'*utilitas* della *res publica*, il profitto della comunità politica sono categorie esplicative e coesenziali del discorso francescano che elabora e mette a fuoco, lessemi, forme e criteri della legittimità delle istituzioni civili. Testimonianze evidenti e dirette si colgono in numerosi passi di opere scritte da esponenti del francescanesimo che esercitarono funzioni consiliative presso istituzioni cittadine e regni in un territorio che si estende da Valencia a Padova, da Barcellona a Palermo, da Montpellier a Firenze. L'arco cronologico si coglie dai nomi di alcuni di questi esponenti: Arnau de Vilanova, Ramon Llull, Francesc Eiximenis, sino a Giovanni da Capestrano e, dopo di lui, Bernardino da Feltre.

Per risalire a testi della fine del XIII secolo, basti ricordare che in almeno tre opere destinate ai regnanti di Sicilia e d'Aragona (*Allocutio Christini*, *Raonament d'Avinyò*, *Ars Catholicae Philosophiae*) Arnau de Vilanova poneva come esplicito criterio di legittimità di governo e dell'esercizio del potere sovrano precisi e pubblici criteri di amministrazione della moneta del regno. Delegittimando quel sovrano incapace di cogliere il valore immateriale del simbolo politico ed economico rappresentato dalla divisa del regno, allorquando procedesse a svalutazioni fraudolente ovvero compiute in segreto, provocando così un crollo nella credibilità del mezzo di scambio che è elemento essenziale per tutti coloro, *subditi-fideles*, che hanno accesso al mercato (Perarnau 1992: 113; Perarnau 1991: 92; e Batllori 1947: 174). In questi passi Arnau è pienamente consapevole che l'affidabilità e la fiducia nel sovrano, e nel regno —dunque anche la correlata lealtà politica— si misurano e si mantengono solo se esiste e si garantisce credibilità e fiducia nel mezzo di scambio utilizzato da tutti i sudditi i quali, con la messa in circolazione dei loro beni, contribuiscono all'esistenza del mercato, al benessere della *res publica*, alla difesa del patrimonio pubblico del regno.

Un governo sovrano, dunque, amministrando il mezzo di scambio comunitario deve pensarsi, anche nella prassi del governo della moneta, come soggetto attivo del mercato e come «impresa utile». Al punto che la moneta diventa paradigma essenziale in cui si sostanzia l'*utilitas publica*. Il principe che agisce contro di essa, che «no sab conèxer o jutyar què profita o nou a la pública hutilitat» (Batllori 1974: 175) è infatti colui che accetta le proposte di consiglieri «ignoranti e perversi» che lo invitano a cambiare di frequente la moneta e ad alterare il suo titolo («mudar moneda e minvar sovén la lig de la primera», Batllori 1947: 174) o, ancora, a procedere ad una frequente coniazione di nuove monete.

«I sudditi» —afferma Arnau— «pongono volontariamente e di buon grado in comune con il principe tutti i loro beni»,² ma seguendo parametri ben precisi che orientano i loro comportamenti: la fiducia e la legalità che si consolidano nelle loro menti in virtù della verità nei rapporti con il sovrano, la lealtà della promessa che consente loro di stipulare con la parola atti validi e quindi di darne concreta esecuzione. Ogni azione necessita di questo orizzonte fiduciario per poter generarsi e dispiegare appieno i propri effetti: «Omnia namque bona subditorum principi iusto sponte communicantur, propter veritatem, quam servat in mente quoad fidem sive legalitatem, et in verbo quoad promissionem, et in opere quoad executionem» (Perarnau 1992: 113).

In queste opere —che precedono di alcuni decenni i testi di Nicola Oresme, e di più di un secolo le riflessioni e le codificazioni che altri francescani, appartenenti al primo ordine dei Minori, formuleranno sul valore civile del credito, sulla funzione politica del mercato anche come strumento cristiano di costruzione della *res publica*— viene in chiaro che la comunità politica di un *regnum* si realizza in maniera imprescindibile dentro una dimensione di mercato, entro un'arena civile degli scambi che richiede regole e norme le quali, si badi bene, si possono affermare e rispettare solo se sono il frutto di una dialettica tra i diversi attori che si riconoscono in quell'ambito politico ed economico.

Oltre ottant'anni dopo un francescano al servizio della corona aragonese e delle istituzioni cittadine della seconda città mercantile di quella corona, Valencia, affermerà in un testo consiliativo, di etica per il sovrano che (Renedo 2005: 305, corsivo nostro)

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

2. «Omnia namque bona subditorum principi iusto sponte communicantur, propter veritatem, quam servat in mente quoad fidem sive legalitatem, et in verbo quoad promissionem, et in opere quoad executionem» (Perarnau 1992: 113).

In questa sezione del discorso eiximeniano l'attenzione alla moneta come paradigma della comunità politica si afferma propriamente per mezzo della costruzione e della tutela della credibilità che garantisce non solo i contrattanti e i mercanti della *res publica* ma la stessa struttura politico-istituzionale. Il titolo della moneta e la sua corrispondenza con il valore legale dichiarato costituiscono due fattori imprescindibili della legalità dell'istituzione e misurano il livello di fedeltà che il sovrano offre alla comunità politica. Così, da un lato «la ley», ovvero il titolo ed il corso legale della moneta e dall'altro «los comprants e venents», la costruzione di un mercato affidabile e credibile, divengono i due pilastri della struttura comunitaria e costituzionale. Ancora una volta, reciprocità fiduciaria e credibilità tra i soggetti attori di questa comunità politica ed economica sono considerati valori fondanti, requisiti immateriali indispensabili alla solidità ed alla funzionalità di quelle relazioni.

In un testo scritto qualche anno prima Eiximenis, riflettendo sul significato e la funzione delle comunità politiche, sosteneva che i mercanti ed il commercio sono la ragione costitutiva e centrale di una *res publica* autenticamente cristiana; che il bene comune al quale tutti i *cives-fideles* sono chiamati a concorrere è il profitto, il guadagno, della *res publica*. Nel testo che contiene il progetto politico e costituzionale su cui fondare la legittimità e il governo del Regno di Valencia egli rappresenterà questo valore con un sintagma supremo stabilendo un'equivalenza diretta e letterale tra bene della *res publica* e «bene di Gesù Cristo». Per Eiximenis (Molins de Rei 1927: 174) l'unico *civis fidelis* è chi ama il bene di Gesù Cristo, non il suo personale, ma il bene di Cristo è, letteralmente, il bene della comunità:

E llavors lleixen Déu e són d'aquells que diu sant Pau: *Omnes quae sua sunt quaerunt non quae Iesu Christi*; e vol dir que tots aquests aitals amen llavors lo bé propi e no lo bé de Jesucrist, qui és amor de la cosa pública, e perden així mateix feultat, la qual és un dels principals fonaments de la cosa pública, així com damunt havem dit.

In un testo stampato assieme al RCP, almeno sino alla fine del xv secolo –considerato per tutto quel secolo un'opera del Gerundense (cf. Hernando i Delgado 2007: pp. 385-568; Evangelisti cds) si affermerà anche che chi nega questo specifico amore per Gesù Cristo, che deve essere superiore a quello per chiunque altro, si macchia di uno dei quattro più gravi peccati che possano essere commessi dal *civis-fidelis* «far danno alla cosa pubblica» (Martí de Barcelona 1929: 122-123).

Esaminando le opere eiximeniane si possono leggere interi capitoli dedicati non solo a valorizzare la funzione politica e civile della professione mercantile ma a definire

codici etici e normativi che definiscono il perimetro e le modalità di accesso al mercato dei beni materiali, nonché ad analizzare funzioni e finalità di politiche del credito pubblico come forme che intervengono direttamente a potenziare o depotenziare i commerci e la stessa forza espansiva del ceto mercantile (Molins de Rei 1927: 167-170):

En favor, encara, de la mercaderia [...] deu ésser vedat comprar rendes e violaris a tot hom qui puixa mercadejar [...] emperò empatxen mercaderia, qui sens comparació és molt millor per a la comunitat. E appar-ho a hull, car aquell qui té sos diners en aitals rendes, si li era vedat de no haver-los, posar los hia en mercaderia e treballar hi hia per guanyar per mar e per terra.

Il passo citato, appartenente sia al RCP (cap. xxxiv) che al DC (cap. cccxc) si conclude invitando i governanti ad agire «en favor de mercaders» ordinando di «tenir veixells per mar a guardar-los de moros e d'enemics»; ed è peraltro significativo che il testo del RCP affermi esplicitamente che i guadagni derivanti da questo regime di utilizzo dei capitali regolato dalla mano pubblica vadano a beneficio del mercante, dell'investitore e della città (Molins de Rei 1927: 170). Una posizione di decisa enfaticizzazione del mercato, e degli investimenti per la sua dinamizzazione, che si ritrova anche nel capitolo 194 del DC, vale a dire in una sezione che non ripropone solo quanto il Frate aveva scritto per i governanti del Regno di Valencia, ma si pone come autentico codice di comportamento etico-politico per il sovrano: «les comunitats e ls senyors qui tenen lurs diners encaxats per ajustar legudament riqueses haguessen molts vexells mercantívols e per navegar e per guanyar, los quals fahessen manar a llurs vassalls mateys, o a altres leyls persones; e axí se enriquehirien los uns ab los altres, e los diners qui estan tancats e sens fruyt lavors darien gran guany als senyor e los vassalls se'n millorarien» (Renedo 2005: 416).

Le dialettiche dello scambio sono anche dialettiche dell'etica dello scambio, sono misure dai confini mobili e appunto mediabili, ancorché ad opera di ben conosciuti e prestabiliti titolari degli spazi e delle ragioni della mediazione. In una decisiva considerazione inserita nel progetto politico costituzionale per il Regno di Valencia il frate gerundense affermerà infatti che se in quella città il grano viene collocato sul mercato ad un prezzo conveniente, che favorisce i mercanti che hanno contribuito a portarlo sul mercato, e, stante questa condizione favorevole, sopraggiungesse una nave carica di grano che, se si scaricasse, provocherebbe una diminuzione del prezzo tale da danneggiare gravemente i mercanti, la comunità in buona coscienza potrebbe consentire ai mercanti di comprare il carico di quella nave e di immagazzinare il grano, poiché

per la comunità è più importante che il prezzo del grano sia un po' più alto piuttosto che l'offerta per un po' di tempo sia maggiore, provocando la rovina dei mercanti.

In questo testo —identico anche quando rifluisce nell'opera fondativa dell'etica e della scienza di governo proposta ai re titolari della Corona catalano-aragonese e a quello di Sicilia (Hauf 1994: 225-226)— occorre tener presenti alcuni lessemi e sintagmi chiave nel contesto funzionale e politico dell'opera in cui sono inseriti: gli *esperti*, come soggetti ai quali viene demandato il compito di stabilire i margini dell'equità civile del prezzo di mercato, la comunità cittadina e la comunità mercantile, come termini difficilmente separabili tra loro, così come il bene ed il vantaggio legittimo del mercante quale membro della comunità di mercato e della comunità civile, nonché il sintagma *buona coscienza* e l'avverbio fondamentale che fa da arbitro in questa determinazione etica ed economica: *ragionevolmente* («*raisonablement*»). La materia, almeno agli occhi del lettore contemporaneo, è concettualmente magmatica, ma la consapevolezza di una tensione, di una gamma di interessi e di valori che entrano in tensione dialettica e che richiedono tutele e forme di garanzia emergono con chiarezza. Si direbbe che il testo francescano, e del Francescano, colga, oltre ogni difficoltà analitica, il cuore della questione superando ampiamente rigidità logico-formali e codificazioni teoretiche in sé concluse. Inoltre, non è di poco momento considerare il passaggio sull'*intentio* del mercante come snodo fondamentale di un'etica degli scambi, e di un'etica civile più in generale, che non trova, in Eiximenis (Molins de Rei 1927: 172-73) come già in Arnau de Vilanova e nell'Olivi, l'unico fondamento nel principio dell'intenzione, della convinzione, ma individua nelle conseguenze pratiche e politiche dei prezzi e delle merci un altrettanto decisivo principio di bilanciamento

la comunitat ab bona consciència pot consentir als mercaders de comprar la dita fusta e de estar lo gra, car més val a la cosa pública que lo gra cost queucom més [...] que no si per algun poc de temps lo mercat era major e los mercaders romanien desfets [...] És ver que en aquestes coses la intenció dels comprants jutia tot lo fet. Per què, veja lo mercader així comprant si per aital compra entén si mateix raonablement suportar, e llavors pot en gros comprar la fusta. Mas si entén a induir carestia per què es puixa enriquir a ajustar, llavors de mercaders se tornen regaters e per consequent deu ésser condemnat.

Weberianamente si potrebbe parlare di una *Gesinnungsethik* fortemente rivista secondo i paradigmi della *Verantwortungsethik* (Weber 1976: 109-110). Il principio dell'intenzione e della purezza della stessa infatti trovano in tutti i lessemi ed i sintagmi chiave che si sono appena messi in evidenza altrettanti fattori che riducono di

molto l'esclusività di questo principio, in ragione delle questioni aperte dalle conseguenze civili ed economiche attraverso le quali gli atti e la *praxis* mercantili vengono eticamente vagliate e validate. Arnau ed Eiximenis dunque come testimoni di una testualità francescana che assume come proprio compito pedagogico e analitico la comprensione delle forme comunitarie, dell'esercizio del potere e dello scambio nel mercato (v. fig. 1).

Riflettere, come i grandi Maestri dell'*Ordo* Pietro di Giovanni Olivi e Duns Scoto, sui paradigmi di legittimazione del civile e dell'economico, emerge come un compito pedagogico coesenziale che indica ai *cives* autenticamente cristiani la necessità di comprendere la funzione civile del mercato e il valore del profitto per la *res publica*, per la politica. Paradigmi ripresi nell'omiletica francescana ad esempio in un sermone di Roberto Caracciolo, nel Quattrocento, ove, dividendo la tribù dei salvati da coloro che saranno dannati, si afferma che i mercanti che lavorano per il bene comune, ovvero «pro rei publicae utilitate» saranno tra gli eletti, ma non gli usurai che sono i primi tra i «mali cives [...] rem publicam destruentes» (Visani 1983: 262-264).

Sono queste radici discorsive e argomentative, questa attenzione di lunga durata ad alimentare le riflessioni, spesso trasformate in norme legali e statutarie, di esponenti dell'Ordine francescano come Bernardino da Siena, Matteo di Agrigento, Giovanni da Capestrano e Bernardino da Feltre allorché riflettono sul mercato come arena comunitaria necessariamente cristiana e sostengono il dovere di governare il mercato del credito intervenendo, tramite la mano pubblica, per soppiantare o circoscrivere drasticamente pratiche del credito e del commercio del denaro ritenute infedeli, in definitiva «giudee».

E ciò avviene in un circuito testuale e discorsivo di cui è parte integrante la stessa produzione pubblicistica, civilistica e canonistica, del xv secolo. In uno scambio fecondo tra operatori del diritto e uomini della *religio* di Francesco, come dimostrano non solo i testi di chi incarnava in sé stesso entrambe queste tradizioni professionali e di studio, come Giovanni da Capestrano (Evangelisti 2008 :159-164) o Bernardino de' Bustis —il suo *Defensorium Montis pietatis*, stampato a Milano nel 1497, con ben cinque edizioni stampate entro il 1518 a Milano, Hagenau e Lione— fu infatti determinante per l'affermazione dei criteri di legittimità politica del credito gestito attraverso l'istituzione del *Mons* (Adams 1967: nn 3347-3349; *Index Aureliensis* 1976: n. 128.311)—, ma anche le famose «bisacce» colme di pareri giuridici da cui traeva il proprio materiale omiletico Bernardino da Feltre (Amadori 2007).

Qui non interessa ripercorrere quanto una storiografia di grande spessore ha già messo in luce, vale a dire l'apporto alla formazione di un'etica economica e al consolidarsi di istituzioni del credito nell'Europa mediterranea al volgere del Medioevo. Importa invece porre l'accento sul legame stretto tra una letteratura francescana e giuspubblicistica studiata troppo spesso attraverso la lente univoca della storia delle politiche della carità, delle istituzioni cresciute a sostegno di una certa povertà cittadina e non invece per il contributo che questi testi offrono, e testimoniano in sé, quali opere capaci di interrogarsi a più ampio spettro, circa le ragioni e le funzioni di un mercato del denaro, sulle funzioni civili del denaro e del credito. E ancora, non dimenticando i legami solidi tra questa letteratura francescana e civilistica quattrocentesca e quei francescani, ascritti al più stretto rigorismo pauperista come Arnau de Vilanova e Angelo Clareno, allorquando riflettono, ad esempio, sul valore comunitario dell'*armarius* del Signore, come luogo simbolico e concreto dove custodire, gestire e far fruttificare il denaro della comunità contrapponendolo all'*armarius* privato dei non *fideles* tesaurizzatori e sterilizzatori della moneta (Evangelisti 2007b: 317-376). Si tratta di riflessioni ed immagini discorsive che rifluiscono oltre un secolo dopo nell'immagine ortopratica del *Mons pietatis* come luogo effettivo di politiche e pratiche del credito autenticamente cristiane.

Si noterà che quest'ampia riflessione sul bene comune, sul mercato e sulla *res publica*, operata dai Minori rivela strette connessioni con un umanesimo civile quattrocentesco (latino e volgare, si pensi non solo all'Alberti, ma agli scritti per la corte aragonese napoletana di Diomedea Carafa) ancora troppo spesso presentato dalla storiografia come un blocco antitetico alla religiosità mendicante del Bassomedioevo (su Carafa v. Evangelisti cds, più in generale Todeschini 2002 e 2004). E soprattutto occorrerà rilevare che il francescanesimo che riflette sulla politica e sul mercato, sulla *res publica* e sull'arena civile degli scambi non contrappone una *virtus* attribuita alla *res publica* di contro ad una corruzione attribuita al mercato ed al commercio. In realtà nel linguaggio politico francescano esiste una filosofia della cittadinanza che chiede di integrare le pratiche economiche, la funzione alta e specializzata del *mercator* dentro una concezione della *res publica*, del *bonum commune* e dell'*utilitas rei publicae* di grande spessore e profondità. E per questa via il lessico politico forgiato dai Minori entra nel dizionario del repubblicanesimo civile, offre strumenti di decodificazione e di validazione di strutture politiche ed economiche. Chiede insomma agli storici del pensiero politico di essere studiato e riletto facendo tesoro, con rigorosità critica,

delle lezioni di H. Baron, J. Pocock e H. Arendt, senza condividere, soprattutto con il secondo, quelle posizioni oppostive tra repubblicanesimo civile e liberalismo mercantile che rischiano di annacquare nell'anacronismo grandi lezioni di metodo e preziosi apporti storiografici.³



Fig. 1

3. Si leggano in proposito anche le utili riflessioni di Baggioni (2006: 65-91) (v. anche Evangelisti 2007a: 51-52 e nota 83).

3. CRISTO IN CROCE: MODELLO PER REALIZZARE IL BENESSERE CIVILE

In questo quadro vorrei mettere in evidenza la forza di una *Sprachbild* francescana posta a fondamento della legittimazione delle comunità politiche e di mercato proposte come modelli da seguire per le *res publicae* e le istituzioni del Mediterraneo europeo nei secoli del Basso Medioevo e della prima età Moderna. Mi riferisco alla decodificazione politica compiuta dal francescanesimo due-quattrocentesco dell'immagine del Cristo crocifisso e della *Passio Christi* (Evangelisti 2006b). Quell'immagine di Cristo largitivo e caritativo che trova la sua massima espressione fisica e concettuale nella sua morte in croce.

La matrice di questa riflessione sulla funzione della *Passio Christi* è un testo di forte ascendenza bonaventuriana, ampiamente circolante nel Bassomedioevo, ripreso direttamente da Arnau de Vilanova e, per via mediata, ancora nel primo decennio del '400, in uno dei testi di etica politica: la *Quarantena de Contemplació* di Joan Eixemenó, scritta su commissione di re Martino il Vecchio, conte di Barcellona e re d'Aragona, a partire da una rielaborazione dell'*Arbor Vitae* di Ubertino da Casale. Si tratta dello *Stimulus amoris* di Giacomo da Milano la cui stesura risale agli ultimi decenni del XIII s.⁴ Ed è proprio da questa sezione di testualità, 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», *Mediolanensis* 1949: 67) servì da base teologica per la decorazione della «vetrata degli angeli» della basilica superiore di Assisi, ove le schiere celesti tributano gli onori a Francesco proprio in quanto partecipante della passione di Cristo in ragione delle stimmate ricevute. Caratteristica generale di questo testo (*Mediolanensis*, 1949: 69) è proprio la costruzione di una pedagogia della contemplazione di Cristo e del suo sacrificio come cammino di perfezione del *pauper Christi*:

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 sentendum sit, indicabit; te demum ad ardua inflammabit.

4. Per una buona messa a punto sulla figura dell'Autore e dell'opera cf. S. Mostaccio (2000: 221a – 223a).

Nel testo di Giacomo la contemplazione e la pedagogia della Croce assumono per il frate destinatario il valore di paradigma esistenziale assolutamente preminente, se non esclusivo, 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.

E' 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 *supereminentia* che, seppur priva di ogni attributo di ricchezza e di potenza, è comunque una condizione guadagnata e che richiede di essere agita.

Se nel capitolo VI un passaggio sulla passione di Cristo e sulla sua *contemplatio* richiesta al *pauper Christi* 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 (Mediolanensis 1949: 29) un secondo *locus*, di notevole valore sia per l'estensione sia 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* «ascetico», per utilizzare una categoria weberiana, 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*. 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 divina 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» (Mediolanensis 1949: 51-52). Qui al frate contemplativo, unito a Cristo per il tramite della sua passione, 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, anche l'attività scientifica e quella economica.

Si potrebbero citare altri passaggi significativi in questa direzione, contenuti in particolare nel capitolo XIV (Mediolanensis 1949: 67-76) ma credo sia sufficiente tener presente la densità di queste prospettive aperte dalla contemplazione mistica di Cristo passionato e notare invece come riferimenti letterali e strutture logico-argomentative dello *Stimulus* si rinvengano significativamente in testi specificamente redatti dal francescanesimo mediterraneo quali opere di pedagogia civile ed economica. Mi riferisco non solo ai testi vilanoviani destinati a re Federico di Sicilia sul finire del XIII secolo, e al già citato Eixemeno, ma anche ai sermoni di Matteo d'Agrigento, destinati alle comunità cittadine di Salerno, Napoli, Messina e predicati anche nelle più importanti città emporiali iberiche della Corona d'Aragona nel XV secolo (Evangelisti 2006a: 225-253).

Un'implementazione significativa del valore politico-pedagogico della crocifissione di Cristo si coglie in un sermone di Roberto Caracciolo dove non solo quel sacrificio diviene l'ortoprassi cristomimetica proposta a tutti i *cives* che ascoltano il Leccese, ma è la stessa croce, come oggetto ligneo rappresentativo della comunità cristiana, a costituire un segno di salvezza e di governo. Un simbolo ligneo che rappresenta il culmine di una lunga storia di oggetti lignei sacri utilizzati e reinterpretati in questa chiave dal Frate, a partire dall'arca del diluvio sino alla verga di Mosè: strumento di salvezza del popolo ebraico, strumento di governo dopo la traversata del Mar Rosso, strumento di difesa contro i nemici (R. Caracciolo 1472: Sermo LXIX, *De Passione*, f. 249v). Il Leccese indica quindi nella Croce, il simbolo supremo, il «Lignum in quo fixa erant membra patientis» come «cathedra magistri docentis», ed in quel *Lignum* il compimento di una storia, di strumenti e di icone che rappresentano e sacralizzano l'esercizio salvifico del potere, il governo, la cura e la difesa del popolo.

Tuttavia questo simbolo è immediatamente connesso, così come avviene nei testi di Giovanni da Capestrano (Evangelisti 2008) ad una funzione identitaria, ad un messaggio forte di riconoscimento inclusivo e di cristomimesi: Cristo, inchiodato su quella Croce è l'emblema della carità e della *largitio* redentiva, simbolo supremo della *paupertas* volontaria realizzata sino al più totale autospossessionamento di sé, ma è anche colui che riconosce e separa, collocato com'è tra le croci dei ladroni, tra chi, riconoscendolo, si salverà e chi resterà nell'*infidelitas*, fuori dalla comunità dei redenti in quanto incapace di comprendere il valore del sacrificio del Salvatore. «Ipsa crux si

attendas tribunal fuit in medio, nam iudice constituto unus quia credidit liberatus, alter qui insultavit damnatus» e ciò «signabat quod facturum esse de vivis e mortuis, alios positurus ad dexteram et sinistram divisio unus ex duobus ad dexteram situs fidei iustificatione salvatur» (R. Caracciolo 1472: f. 250r). La forza di questa immagine identitaria e comunitaria si può comprendere nella sua valenza politica se vediamo, in via esemplificativa, come essa venga utilizzata nei testi di Francesc Eiximenis, di Ramon Llull e di Bernardino da Feltre.

Il Cristo valorizzato e decodificato a partire proprio dalla sua massima espressione di povertà volontaria codificata nella *Passio* e nella sua morte salvifica, si configura in Eiximenis (Wittlin 1986: 51, corsivo nostro) come icona di un modello politico, che diviene anche codice etico e fondamento costituzionale:

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

Questo Cristo, simbolo per eccellenza della dedizione e del servizio alla *res publica* cristiana, definito «esempio speciale», per chi è chiamato al governo, è anche un mezzo potente ed efficace per richiamare l'attenzione del sovrano al rispetto della sua funzione pubblica (Wittlin 1986: 108) al dovere di distinguere sempre tra la sfera proprietaria privata e ciò che appartiene alla *res publica*:

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

La «doctrina cristiana dada per Jhesucrist», impersonificata dal Cristo che muore in croce non per la salvezza dell'umanità, ma «per la cosa pública» (Evangelisti 2006b: 1098-1106) serve dichiaratamente ad una doppia funzione: definisce in chiave pattista il vincolo tra *cives* e monarca e attiva una forte fidelizzazione tra *cives* e sovrano, dimostrando come Eiximenis sia molto attento a costruire un ventaglio di simboli identitari che, a partire dal valore politico di Cristo, largitivo e caritativo in quanto crocifisso, e della sua esclusiva «doctrina», costituiscono una componente coesiva essenziale del legame immateriale tra *cives-fideles* e *res publica*. In questo quadro argomentativo egli sottolinea molte volte, nelle sue due opere politiche principali, il DC e il RCP, l'importanza di garantire una *agorà* legale degli scambi, un mercato della *res*

publica dove regole e credibilità tra contraenti, affidabilità della moneta, siano valori irrinunciabili, autentici volani della forza politica ed istituzionale delle *res publicae* dove questi mercati sono collocati (fig. 2).

In anni molto vicini a quelli in cui opera Arnau de Vilanova vengono scritti e circolano i primi testi del filosofo di origine maiorchina, Ramon Llull (1232/1235 -c. 1316) fortemente legato al francescanesimo. Llull proviene da una famiglia che partecipò alla conquista militare ed economica dell'isola di Maiorca strappata ai musulmani e che, successivamente, ricoprì incarichi istituzionali svolgendo una rilevante attività mercantile cui egli stesso prese parte prima della sua conversione spirituale avvenuta negli anni 1265-1274. Questo minimo quadro biografico di riferimento è utile per comprendere i caratteri fondamentali della sua identità profonda e i centri di attenzione della sua attività culturale e politica che segnerà un quarantennio febbrile di produzione testuale, sperimentazione filosofica e di militanza attiva sulle due sponde del Mediterraneo: quella cristiana e quella islamica. Qui ci limiteremo ad un'analisi di alcuni passaggi testuali che rivelano una evidente saldatura con una pratica discorsiva ed un'analisi del significato profondo del sacrificio di Cristo che connette le opere del Beato maiorchino alla testualità coeva di Arnau e di Clareno ma anche a quella produzione francescana tardotrecentesca che abbiamo appena considerato.

Inoltre la riflessione lulliana —esattamente come quella proposta da Eiximenis— presenta almeno cinque caratteristiche generali significative per chi intenda studiare la storia della formazione del lessico politico bassomedievale: *a*) essa ha una dichiarata finalità pedagogica, segnatamente veicolata anche dall'utilizzo del volgare in testi che all'epoca restavano nettamente inglobati nella lingua delle università; *b*) ha come interlocutori dichiarati e privilegiati i sovrani, le comunità cittadine ed il ceto mercantile presenti e operanti nel Mediterraneo occidentale (J.N. Hillgarth 1991: 191-234; J.N. Hillgarth 1996: 977-78);⁵ *c*) richiama esplicitamente una identità pauperistico-evangelica di matrice francescana come chiave interpretativa della realtà comunitaria, relazionale;

5. Il valore di pedagogia civile e politica per la società catalana è sottolineato da uno dei più attenti studiosi del pensiero e della vita del Beato maiorchino, Hillgarth, quando afferma che Llull «va ser, durant tota la seva vida, un filòsof laic que podia entendre i penetrar el món laic. En les seves obres en català (i en les traduccions medievals al francès, italià, i en un cas a l'anglès) Llull va ensenyar als laics les obligacions que provenien de l'«estar» al que pertanyien. Aquestes són les obres catalanes que apareixen a les biblioteques dels laics mallorquins a l'Edat Mitjana tardana. Aquests lectors van promoure l'ensenyament lul·lià a Mallorca, Catalunya, i Itàlia els segles xv i xvi, i gràcies a ells els ideals lul·lians sobre la reforma social i eclesiàstica s'introduïren gradualment a la societat laica» (Hillgarth 1996: 977-78).

d) viene veicolata non soltanto da opere di tipo enciclopedico o trattatistico ma anche da testi letterari come i *romans* o i proverbi; e) riveste una importanza particolare per la sua diffusione coeva e dei secoli successivi in un'area molto ampia del Mediterraneo occidentale, molto ben studiata, tra gli altri da Hillgarth (1996).

Llull (Obrador-Bennàssar 1910: 88-89) riflettendo sul valore e sul senso della crocifissione di Cristo utilizza come metodo ermeneutico e metafora esplicativa il mercato e la logica contrattualistica:

La vostra sanctetat e la vostra misericordia e la vostra pietat sia *Sènyer Deus*, amada e loada; car en negun obrador ni en negun alfondec ni en neguna fira ni en neguna plassa ni en negun loc no pot hom atrobar, *Sènyer*; tanta bona mercaderia a comprar ne a vendre, com fa en la figura de la santa creu preciosa; car aquella es obrador e plassa e mercat on se troben a comprar e a vendre totes gracies e totes benahuiranses et totes glorie. Qui vol comprar a bon mercat, venga, *Sènyer*, denant lo vostre gloriós altar, e quart sus alt en la santa creu on penja la vostra figura; car aquí porà aver bon mercat.

Qui il segno di un contesto sociale ed economico coevo a Llull è evidente nella densa presenza di termini che connotano le pratiche commerciali ed il mercato degli scambi propri del Medioevo mediterraneo. Cristo, la preziosità e la santità della croce sono messi sullo stesso piano, sono paragonati e valorizzati dentro un orizzonte discorsivamente e cognitivamente rappresentato da lessemi specifici: il fondaco, il mercato, la fiera. L'altare di Cristo, la figura di Cristo crocifisso sono il luogo dove si realizzano le migliori condizioni di mercato, dove la presenza non di un Cristo qualsiasi, ma del Salvatore crocifisso si offre come garanzia di «un buon mercato», un mercato ricco qualitativamente e quantitativamente, dunque di un mercato possibile purchè cristiano, dove l'affidabilità è un valore necessario al punto da essere garantita e potenziata dall'icona più sublime, il Cristo della passione redentrice.

In un altro passaggio il Signore viene esplicitamente ringraziato per aver donato agli uomini la scienza mercantile e la pratica del commercio, una scienza e una attività di grande valore, esaltate per la loro virtù trasformativa che muta ed accresce il valore delle merci e per il grande profitto che se ne può trarre. E, ancora, per la possibilità di operare gli scambi in ampi territori, onde assicurare una circolazione dei beni e delle ricchezze. Cristo inoltre, il Cristo crocifisso, è costituito qui a modello del mercante avveduto e competente, invitato a migliorare le sue *performance* di guadagno sul capitale investito nelle operazioni commerciali, sino a giungere, in un altro passo della stessa opera, a considerare il Salvatore paragone e modello non di un mercante

qualunque ma dell'intermediatore finanziario, di chi pratica «l'ofici de correteria» e da questo trae «gran profit» (Obrador-Bennàssar 1910: 130 e 182-183). Llull assegna a questi mercanti, cristiani e cristiformi, capaci di decodificare dal sacrificio redentivo di Cristo criteri orientativi sia nell'arte della mercatura sia nell'attività commerciale, un ruolo importante nella dimensione comunitaria e civile. La loro saggezza e la loro affidabilità, la loro *subtilitas*, cristianamente attuate, divengono infatti un esempio, una capacità di cifrare in sé stessi stili di vita e di consumo che costituiscono criteri di riferimento non solo per l'intera comunità civile ma anche per il sovrano che governa la *res publica* (Galmés 1917: I, 213-214).

Lo mercader [cristiano e *fidelis*] consira les necessitats de les terres, e per açò va en alcuna terra on ha gran abundancia d alcuna cosa [...] primerament consira per la fi qui es general a viure e a bon esser [...] après [...] consira segons lo tronc [*i. e.* secondo lo schema dell'albero lulliano della conoscenza] lo seu bé especial multiplicat de moltes coses guanyades [...] E en totes aquestes coses ha el mercader manera en reebre los significats dels arbres e la participació quels uns arbres han ab los altres; per que aquell sería subtil e bo mercader qui sabés pendre los significats dels arbres, segons lo procés d aquesta sciencia general.

Riflessioni che si ritrovano anche in un testo destinato alla formazione di Giacomo II d'Aragona: i *Proverbis de Ramon* (Galmés 1928: 266 e 305-306; v. anche Villalba 2000: I, 237-238).

La competenza di questo mercante cristiano consente non solo di valutare le esigenze primarie del mercato, ma di cogliere la domanda e di soddisfare necessità di beni relativi al benessere immateriale dei *cives*. Il mercante —dice Llull (Villalba 2000: 238, corsivo nostro)— considera la finalità principale che è il benessere ed il ben vivere generale, finalità durevole, solida ed affettiva («amabile») ma nella sua attività di compra-vendita egli pone particolare attenzione anche a quelle merci che garantiscono agli uomini civili un godimento aggiuntivo, una migliore soddisfazione nel fruirle che egli definisce «quiete»

Mercator terrarum necessitates considerat, et ideo in aliquam terram uadit, in qua habetur magnam abundantiam alicuius rei, de qua alia terra indiget, sicut illi, qui uadunt ad locum, ubi fit piper et ubi fiunt panni, et ipsos in terram ducunt, ubi piper neque panni fiunt. Vnde, primo considerat finem, qui generalis est ad uiuendum et *ad bonum esse, magnum et durabile, potens et amabile; et considerat in prosperitatibus rerum, in quibus homines habeant quietem.*

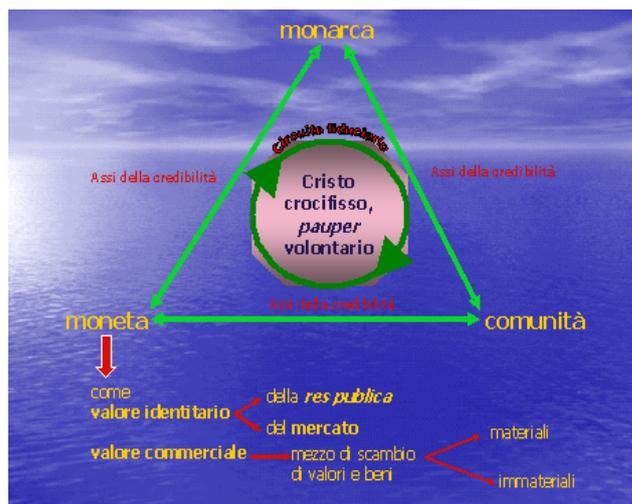


Fig. 2

4. CREDERE NEL MERCATO ED USARE IL DENARO

Oltre un secolo e mezzo dopo, nel 1493, Bernardino da Feltre, in un ciclo di sermoni quaresimali nei quali l'attenzione e l'impegno del frate si concentra sull'istituzione dei Monti di Pietà (due di questi sono specificatamente dedicati all'erigendo Monte di Pavia) sul legittimo diritto a percepire un interesse sui prestiti erogati,⁶ e più in generale sulle forme cristiane del mercato e del credito, la figura del Cristo crocifisso viene impiegata ancora una volta per discernere e qualificare prassi utili alla *res publica* e disvalori che la possono danneggiare sia sul piano politico che economico. Almeno ventidue omelie su ottantotto hanno come fulcro pedagogico questioni economiche e riflessioni inerenti l'utilizzo del denaro, mentre in almeno tre la Passione di Cristo è direttamente impiegata come codice cristomimetico e normativo nell'ambito di questioni economiche e mercantili.

Nella sua missione di edificazione di un mercato civile ed esclusivamente cristiano la crocifissione di Cristo come metafora cristomimetica ha un valore politico e funzio-

6. Com'è noto i Monti proposti e fondati con il contributo determinante di Bernardino da Feltre operavano con un interesse del 5%; cf. ad es. Bernardino de Bustis, *Defensorium*, tract. II, pars V, cc. 60r-64v^a.

nale importante e segna anche una forza nuova nella peculiarità che caratterizza la sua utilizzazione proposta al pubblico di *cives* e di autorità civili che seguono Bernardino. Anziché rievocare il sacrificio di Cristo egli pone prevalentemente l'accento su chi può essere identificato come crocifissore di Cristo, dunque su quali comportamenti contemporanei al predicatore ed ai cittadini discendenti debbano essere stigmatizzati.

In uno dei sermoni dove più attenta si fa la riflessione sulle corrette pratiche del commercio egli infatti si chiede e domanda ai *cives* di Pavia: «Ge son nesun Zudei qui ponat iterum Christum in cruce hodie?» (Varischi da Milano 1940: 301-320, corsivo nostro). Qui i nemici della croce sono i nemici e gli avversari di un modello di comunità politica, economica e mercantile, sono quei «mali Christiani» che avendo a propria disposizione dei beni non sono capaci di farli fruttificare adeguatamente. Esemplando il suo ragionamento sulla parabola classica dei frutti della vigna Bernardino si interroga sulle migliori modalità di gestione dei beni, sulla qualificazione del prodotto che ogni vero *civis*, appartenente leale alla comunità civile ed economica, deve realizzare e mettere a disposizione di quella *res publica*. «Et qui sunt illi?» Sono coloro che «reddunt fructum parvum aut nullum, tardum et acerbum, reprobatum et amarum». Essi meritano lo stigma comunitario, uno stigma «gravius ... quam infideles», anche perché, a differenza dei «poveri giudei e pagani», essi possiedono la *scientia* della fede cristiana e della conoscenza giuridica e tecnica: «O Pavia, quid dices? que habes lumen non excusaberis per ignorantiam, quia obligaris scire... ». Bernardino sostiene che proprio in virtù di queste *scientiae*, corroborate e legittimate dalla «exhibitio» e dalla «efficacia» della «Passio Christi», i veri *cives* sono tenuti a mettere in atto comportamenti economici adeguati, attenti ad investire con sagacia e ocularità i propri capitali e nella piena responsabilità di offrire un prodotto pienamente valido, un prodotto dotato di una pienezza qualitativa: non vendere l'uva acerba ma mettere sul mercato un prodotto finito e completo: il vino. «Deus non vult agrestam, vult vinum», ma vuole un «vino dolce e saporito». E il *civis fidelis* deve corrispondere a queste aspettative, attrezzarsi a produrre questa merce qualitativamente matura e in grado di rendere come valore di mercato sulla base di due forti ragioni: egli sa di dover sdebitarsi con Dio, ed egli deve ricordare che il patrimonio ricevuto per farlo fruttificare è «irrigato» con il sangue di Cristo. E più avanti: «O quomodo est parvus fructus de tanta expensa, tantus sanguis effusus est per piantarla».

Tutto il sermone, sapientemente concepito e pronunciato in lingua mescolata, indica dunque che i crocifissori attuali del Salvatore, gli «inimicos crucis Christi», i

negatori di Cristo, equiparabili o addirittura peggiori dei Giudei, sono i *cives* che non adottano un comportamento economico che sta scritto nel Vangelo, che è validato e sacralizzato dal sangue e dalla Passione di Cristo.

Non si tratta, come si può vedere, di una semplice istanza morale ma di un compiuto codice, cristologicamente legittimato, che precisa minutamente—attraverso lo strumento omiletico— il dovere di sviluppare adeguati investimenti, di utilizzare *scientiae* e adottare tecniche che consentano di realizzare un prodotto di pregio che spunta con il suo valore un prezzo alto sul mercato, infine di gestire il guadagno come un bene da far circolare nell'ambito della comunità. Occorre realizzare un prodotto di alta qualità, conseguire da ciò un ottimo guadagno, ma anche far fruttificare quanto ottenuto: «Que sunt uve acerbe? Sunt bona sine charitate».

A conferma di quanto il codice identitario minoritico sia ormai da oltre due secoli entrato a far parte del lessico e delle procedure retorico-argomentative impiegate dai francescani per riflettere e codificare comportamenti politici ed economici dei *layci* proprio in questo sermone si ritrova un intero episodio della vita del *Beatus Franciscus* utilizzato per concludere e rafforzare l'intero apparato pedagogico-normativo appena illustrato. E questo avviene ricorrendo anche alla *passio Christi*, rinnovata nell'*alter Christus* Francesco, potenziando in tal modo la cogenza di quanto affermato nell'omelia. Si legga (Varischi da Milano 1940: 317) al riguardo, uno solo dei passi del sermone:

Ille [Francesco] statim latus denudavit et manus extendit, in quibus vulnera quasi recentia cruoris non modicum effundebant.

Bernardino dunque guarda a Pavia come ad una comunità politica, ad una *res publica*, che deve interrogarsi sulle modalità gestionali dei beni che produce e consuma, deve riflettere con tutti gli strumenti delle *scientiae* in mano ai cristiani, per realizzare un mercato comunitario dinamico, di elevato livello qualitativo, e, combattendo «l'usura ebraica», essere in grado di controllare con i propri mezzi finanziari e creditizi la gestione del denaro.

Se si osservi lo stendardo del Monte di Pietà che raffigura Bernardino (fig. 3) si coglie immediatamente la centralità della figura di Cristo che conferisce sacralità e certezza a quell'impresa economica e civile proprio attraverso la sua esperienza di crocifisso, la sua impersonificazione della *largitas*. Si tratta di un'icona di grande interesse, che mostra sul piano della comunicazione pittorica e figurativa, quali siano i simboli che sono stati ritenuti più efficaci per realizzare un'immagine identitaria che

rappresenta la forza e l'orgoglio di una comunità. Una comunità legittimata a praticare una politica creditizia che offre sicurezza economica e coesione civile a chi si riconosce nella *fidelitas* e nella credibilità cristiana. Non a caso il mutuo e le pratiche creditizie messe in atto con i Monti di Pietà vennero, nei testi dell'epoca, definite di «mutuo civile». ⁷ La solidità marmorea del monte, il sacco ricolmo di denaro, la presenza di Cristo passionato, la funzione pedagogica di chi sa interpretare il senso della *paupertas* volontaria e l'uso appropriato delle ricchezze («nolite diligere mundum») esprimono al massimo livello il senso ed il valore di questa impresa civile: «Haec est victoria / Quae vincit mundum / Fides nostra»; è questa l'epigrafe scolpita nella base marmorea su cui poggia lo stendardo del *Mons Pietatis*.



Fig. 3. Stendardo del Monte di Pietà di Reggio Emilia (fond. 1494) con Bernardino da Feltre (Reggio Emilia, Bipopo Carire)

7. Si legga un passaggio di Annio da Viterbo, domenicano che scrive su richiesta di Bernardino da Feltre, nell'ambito di un trattato pubblicato tra il 1495 ed il 1497: «Cum pretio iuris divini: rectores civitatum obligentur providere de mutuo in promptu habendo ut succurratur civibus pauperibus qui sunt intra portas illius civitatis ut non sit omnino civis indigens et mendicus ut dictum est *Deuteronomii ca. XV* effectum est ut duplex genus mutui sit inventum a communitatibus. Unum iudaicum, alterum civile. Iudaicum est quod a iudeis in promptu habetur cum usura statuente cum illis communitate capitula quibus cogantur christiani reddere usuras iudeis et illis locare domos. Civile autem est quod in commune statuunt quod et si pro diversarum civitatum possibilitate varietur in hoc tamen convenit ut ex elemosynis constituatur quedam summa pecuniarum puta mille aureorum perpetuo pauperibus civibus dicata et pro eis perpetuo servanda et augenda» (Annio da Viterbo 1495-97: c. 3v).

Proprio sul piano iconografico questa immagine — e quella del Monte di Pietà fondato a Ferrara nel 1507 (fig. 4) che contiene il medesimo Cristo passionato ed il messaggio francescano del «nolite diligere mundum») — testimoniano la saldatura di un lungo percorso lessicale, retorico-argomentativo e pedagogico sviluppato dal minoritismo che da oltre due secoli aveva saputo penetrare, comprendere e codificare, prima ancora delle norme civili, una serie di *Sprachbilder* capaci di fondare l'accettabilità di determinati valori e costruire in tal modo la legittimazione di un'ideologia civile.



Fig. 4. Vicino da Ferrara, Bernardino da Feltre (Ferrara, Pinacoteca nazionale)

PAOLO EVANGELISTI
Università degli Studi di Trieste
Archivio storico della Camera dei deputati Roma

BIBLIOGRAFIA

- ADAMS, H.M. (1967) *Catalogue of Books printed on the Continent of Europe 1501-1600 in Cambridge Libraries*, Cambridge, Cambridge University Press.
- AMADORI, S. (2007) *Nelle bisacce di Bernardino da Feltre. Gli scritti giuridici in difesa dei Monti di Pietà*, Bologna, Editrice Compositori.
- BAGGIONI, L. (2006) «La repubblica nella storia: la questione dell'umanesimo civile», *Storica*, XII, pp. 65-91.
- BATLLORI, Miquel, ed. (1947) Arnau de Vilanova, *Raonament d'Avinyó*, in *Obres Catalanes*, I, Barcelona, Barcino («Els Nostres Clàssics», 53-54), pp. 167-221.
- DE' BUSTIS, Bernardino (1518) *Defensorium Montis pietatis longe validissimum: a fratre Bernardino de Busti minoritano ... elucubratum ...*, Lyon.
- CARACCILO, Roberto (da Lecce) (1472) *Quadragesimales de Poenitentia*, Venezia.
- ESPOSITO, R. (1998) *Communitas : origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi.
- (1999) *Categorie dell'impolitico*, Bologna, Il Mulino. [2ª ed.]
- EVANGELISTI, P. (2006a) *I Francescani e la costruzione di uno Stato. Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano-aragonese*, Padova, Edizioni Biblioteca Franciscana.
- (2006b) «Metafore e icone costitutive del discorso politico francescano tra Napoli e Valencia (XIII-XV s.)», *Studi storici*, 47, pp. 1059-1106.
- (2007a) «Misura la città, chi è la comunità, chi è il soggetto, chi è nella città», in Paolo Prodi et alii (eds.), *Identità cittadina e comportamenti socio-economici tra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna, CLUEB, pp. 19-52.
- (2007b) «Relazioni di potere ed etiche per il potere. Clarenò, Filippo di Maiorca e la testualità politica francescana catalano-aragonese», in *Angelo Clarenò francescano. Atti del XXXIV Convegno internazionale, Assisi, 5-7 ottobre 2006*, Spoleto, pp. 317-376.
- (2008) «Metafore cristologiche per l'etica politica. Fonti e percorsi di ricerca nei testi di Giovanni da Capestrano», in Alvaro Cacciotti e Maria Melli (eds.), *Giovanni da Capestrano e la riforma della Chiesa*, Milano, Edizioni Biblioteca Franciscana, pp. 141-168.
- (cds) «Al posto della felicità: costruire il bene comune e la prosperità della res publica», in Franck Collard (ed.), *Colloque international Pouvoir d'un seul et Bien commun. La pensée et l'exercice du bonum commune dans les monarchies médiévales*, Paris, Université de Paris x-Nanterre.

- GALMÉS, Salvador, ed. (1917) Ramon Llull, *Arbre de Sciencia*. (*Obres de Ramon Lull. Edició Original*), 1, Palma de Mallorca, Comissió Editora Lul·liana / Diputació Provincial de Balears / Institut d'Estudis Catalans.
- (1928) Ramon Llull, *Proverbis de Ramon*, in M. Obrador, S. Galmés *et alii* (eds.), *Obres de Ramon Lull. Edició Original*, Palma de Mallorca, Comissió Editora Lul·liana / Diputació Provincial de Balears / Institut d'Estudis Catalans.
- HAUF, Albert, ed. (1994) Francesc Eiximenis, *Lo Crestià*. (*Selecció*), Barcelona, Edicions 62. [2^a ed.]
- HERNANDO I DELGADO, Josep (2007) «Obres de Francesc Eiximenis en biblioteques privades de la Barcelona del segle XV», *ATCA*, 26, pp. 385-568.
- HILLGARTH, J.N. (1991) *Readers and Books in Majorca, 1229-1550*, 1, Paris, CNRS.
- (1996) «Vida i importància de Ramon Llull en el context del segle XIII», *Anuario de Estudios Medievales*, 26, pp. 967-978.
- Index Aureliensis. Librorum Sedecimo Saeculo Impressorum* (1976) Aureliae Aquensis, VI.
- IRTI, N. (2008) *La tenaglia. In difesa dell'ideologia politica*, Bari, Laterza.
- MEDIOLANENSIS, Iacobus, (1949) *Stimulus Amoris*, Firenze, Quaracchi.
- MARTÍ DE BARCELONA, OM Cap, ed. (1929) Francesc Eiximenis, *Doctrina Compendiosa*, Barcelona, Barcino («Els Nostres Clàssics», 24).
- MOLINS DE REI, Daniel de, OM Cap, ed. (1927) Francesc Eiximenis, *Regiment de la cosa pública*. Barcelona, Barcino («Els Nostres Clàssics», 13).
- MOSTACCIO, S. (2000) «Giacomo da Milano» in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Treccani, pp. 221a - 223a.
- OBRADOR-GALMÉS (1910) M. Obrador, S. Galmés *et alii* (eds.), Ramon Llull, *Libre de Contemplació en Deu*, III (*Obres de Ramon Lull. Edició Original*), Palma de Mallorca, Comissió Editora Lul·liana.
- PERARNAU, Josep, ed. (1991) Arnau de Vilanova, «*L'Arts Catholicae Philosophia* (primera redacció de la *Philosophia catholica et divina*) d'Arnau de Vilanova», *ATCA*, 10, pp. 7-223.
- (1992) Arnau de Vilanova, «*L'Allocutio Christini...* d'Arnau de Vilanova. Edició i estudi del text», *ATCA*, 11, pp. 7-135.
- PORTINARO, P. P. (1999) *Il realismo politico*, Roma/Bari, Laterza.
- PRODI, P. (2007) «Non rubare. Il settimo comandamento nella storia dell'Occidente», *Il Mulino*, LVI, pp. 963-974.

- RENEDO, Xavier *et alii*, eds. (2005) Francesc Eiximenis, *Dotzè Llibre del Crestià*, I, I, Girona, Universitat de Girona i Diputació de Girona.
- SCHIERA, P. A. (1999) *Specchi della politica: disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*, Bologna, Il Mulino.
- TODESCHINI, G. (2002) *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino.
- TODESCHINI, G. (2004) *Ricchezza Franciscana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna, Il Mulino.
- VARISCHI DA MILANO, Carlo, OFM Cap, ed. (1940) Bernardino da Feltre, «De fructu vinee reddendo», in *Sermoni del Beato. Bernardino Tomitano da Feltre*, Milano, Vita e Pensiero / Unione Tipografica.
- VILLALBA, Pere, ed. (2000) Ramon Llull, *Arbor scientiæ*, I-II, Turnhout, Brepols (CCCM, I80A-B).
- VISANI, Olga, ed. (1983) Roberto Caracciolo, *Quaresimale padovano 1455*, Padova, Messaggero.
- VITERBO, Annio da (1495-97) *Questiones due disputate super mutuo iudaico et civili et divino*, in *Mons Pietatis Pro Monte Pietatis consilia*, Venezia, Giovanni Tacuino.
- WEBER, M. (1976) «La politica come professione», in —, *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi.
- WITTLIN, Curt *et alii*, eds. (1986) Francesc Eiximenis, *Dotzè Llibre del Crestià*, II, I, Girona, Col·legi Universitari de Girona i Diputació de Girona.
- (1987) Francesc Eiximenis, *Dotzè Llibre del Crestià*, II, 2. Girona, Col·legi Universitari de Girona i Diputació de Girona.