
GIAN LUCA POTESTÀ

**LA CITTÀ DI FRANCESC
EIXIMENIS. A PROPOSITO
DEL *DOTZÈ DEL CRESTIÀ*, I,1**

Il *Crestià* è fra le più vaste e ambiziose opere enciclopediche mai architettate in Occidente da un solo autore. Fu concepito in tredici libri, l'autore riuscì a scriverne quattro. Il dodicesimo (il *Dotzè*), composto fra gli anni '80 e gli inizi degli anni '90 del secolo XIV, comprende 907 capitoli, suddivisi in otto trattati. I trattati dal quinto all'ottavo (capitoli 467-907: oltre mille pagine a stampa!) furono editi criticamente in due tomi fra il 1986 e il 1987 per cura di un'équipe di studiosi canadesi e catalani diretta da Curt Wittlin (Eiximenis 1986-1987). A vent'anni di distanza, è stata da poco pubblicata —il frontespizio reca la data del 2005, ma le prime copie sono effettivamente uscite dalla tipografia solo nel marzo 2006— l'edizione del primo trattato e della sezione iniziale del secondo (capitoli 1-213), curata da un'équipe di studiosi e ricercatori dell'Università di Girona diretta da Xavier Renedo Puig. La medesima équipe sta tuttora lavorando alla parte centrale del *Dotzè*, l'ultima che resta da pubblicare in edizione critica. Il testo (Eiximenis 2005: 1-451), criticamente stabilito sul fondamento di una tradizione rappresentata da tre manoscritti e dall'incunabolo del 1484, è preceduto da un'*Introducció* (pp. VII-LXVII) di D. Guixeras, S. Martí e X. Renedo ed è seguito dall'Apparato critico delle lezioni varianti (pp. 453-619). Il volume è privo di indici, il cui allestimento è presumibilmente rinviato al tomo successivo. L'opera è inoltre priva di apparato di commento. La mancanza di esso —forse inevitabile, date la mole dell'impresa e l'estensione dei riferimenti espliciti e impliciti presenti nel testo— rende certo meno agevole la comprensione dei riferimenti e delle linee di forza della riflessione dell'autore. La presente nota mira a indicarne i tratti più significativi.

1. LA CITTÀ COME LUOGO DI SCAMBIO E DI DISCIPLINA

Osservava icasticamente Carl Schmitt agli inizi del secolo scorso che il pieno affermarsi della Modernità ha comportato «una generale trasformazione dei valori»: «al posto della distinzione tra buono e cattivo è subentrata una sublime differenziazione tra utile e dannoso» (Schmitt 1916: 67). Dal mondo lontano in cui si formarono la morale e la politica moderne Francesc Eiximenis ritorna ad affacciarsi con provocatoria inattualità: al centro del *Dotzè del Crestià* sta infatti la convinzione che ricerca dell'utile e ricerca del bene possano pacificamente convivere, e anzi reciprocamente sospingersi e sostenersi.

La prima parte dell'opera tratta fundamentalmente della città. E poiché la città vi è considerata come la forma primigenia della convivenza umana, Eiximenis pone qui le fondamenta della filosofia e dell'etica politica cui il *Dotzè* è nel suo complesso dedicato. Già nel modo in cui affronta la nascita della città —è il tema del primo trattato— si riconosce quell'aspetto così caratteristico della sua sensibilità intellettuale, per cui riesce apparentemente senza sforzo a riportare entro una cornice unitaria fonti, apporti e spunti disparati. L'intima convinzione, sancita da Aristotele, che l'uomo sia «animale politico» lo spinge a riconsiderare in questa luce lo stesso racconto della Genesi, cui guarda attraverso il filtro, più che della propria cultura esegetica e teologica di frate minore, di quei compendi storiografici, come la celebre *Historia scolastica* di Pietro Comestore (Eiximenis 2005: cap. 16, 18 e 20, pp. 34, 38 e 41), che rappresentarono l'autentico patrimonio culturale di base degli intellettuali fra Medioevo Centrale e Tardo Medioevo.

Fra le tredici ragioni elencate nei primi capitoli per spiegare a che serve la città, due risultano fondamentali. Innanzi tutto la città è il luogo per eccellenza della cultura e del sapere; nessuna forma di conoscenza sarebbe pensabile al di fuori della convivenza civile; la trasmissione delle scienze avviene solo e precisamente attraverso il suo tessuto connettivo. Nel contempo, la città è il luogo in cui è possibile esercitare nella forma più capillare la correzione. Dunque, in essa si dà nel grado più alto produzione della conoscenza intellettuale e del controllo sociale. Scambio e disciplina.

Il secondo trattato comincia con il passare in rassegna i motivi per i quali una città può essere considerata tale. Eiximenis sviluppa una definizione risalente, a quanto dice, all'erudito latino Aulo Gellio. Per città si intende «una congregazione ordinata di molte persone, che vivono in concordia, partecipando e vivendo insie-

me, congregazione che deve essere ben composta, onorata, ordinata a vita virtuosa e autosufficiente» (Eiximenis 2005: cap. 43, p. 93 e cap. 68, p. 150). Secondo questa definizione, città significa in primo luogo comunità. Lo stesso termine *civitas* nasce dalla contrazione dei termini *civium unitas* (Eiximenis 2005: cap. 75, p. 162). Ciò che fa tale la città è dunque la coscienza di coloro che vi risiedono di essere partecipi di un'entità comune.

Eiximenis pone la propria visione della città entro la cornice teologica del *De civitate Dei* di Agostino, avvalendosi di elementi desunti sia dalla trattatistica politica ed enciclopedica dei secoli XII (innanzi tutto il *Policraticus* di Giovanni di Salisbury) e XIII (il *Communiloquium* di Giovanni di Wales), sia dall'*Etica* e dalla *Politica* di Aristotele. I riferimenti ad Agostino non devono far passare in secondo piano il suo debito nei confronti della *Politica*, ben più notevole di quanto appaia a prima vista: si pensi ai nove capitoli consecutivi (88-96, pp. 109-209) in cui è criticato il modello «comunistico» socratico-platonico della polis, per cui Eiximenis dipende precisamente dal testo aristotelico, attraverso la mediazione del *De regimine principum* di Egidio Romano.

Disponibile in latino da poco più di un secolo, resa oggetto di commentari che ne avevano progressivamente chiarito termini e significati, la *Politica* fu il principale punto di riferimento dei dibattiti intorno alle forme di convivenza umana e di esercizio della sovranità lungo tutto il secolo XIV (cf. Flüeler 1992, II: 1-101, lista dei commentari medievali alla *Politica*; Canning 1998). Eiximenis è pienamente nel flusso di questa corrente di modernizzazione aristotelizzante del linguaggio politico, come indica già la sua spiegazione della ragione fondamentale della nascita della città, che avviene per necessità di contratti, commerci e mercati, per comprare e per vendere (Eiximenis 2005: cap. 41, p. 89).

2. DUPLICITÀ DEL PATTO

Cambiano gli uomini, ma la città resta sempre la stessa in virtù della sua legge, del suo sito, della sua unità (Eiximenis 2005: cap. 74, 160). La legge registra e fissa il patto costitutivo che regge la convivenza civile. Il *Dotzè* prospetta una complessa architettura costituzionale. In verità i patti sono due: uno fra Dio e gli uomini e uno fra gli uomini. Del versante che scende si occupa il quarto trattato (non ancora

disponibile in edizione critica), ove Eiximenis tratta dell'origine divina del potere e pone il papa, rappresentante divino, al vertice della piramide dei poteri terreni; al di sopra dello stesso imperatore, il cui esercizio del potere è dunque derivato dal papa e in ultima analisi sospeso al suo. Del versante che sale si occupa invece nel secondo trattato. Mentre il primo patto, esaltando la *plenitudo potestatis* papale, rivela adesione a una concezione ierocratica, il secondo appare saldamente ancorato al modello sociopolitico aragonese, fondato sulla precaria ricerca di un difficile equilibrio legislativo e fiscale fra potere centrale e poteri locali, monarchia e municipalità. Sta qui la radice del pattismo. Dal punto di vista di un osservatore odierno i due piani appaiono incongrui e incompatibili. Ma per Eiximenis non era così. Di fatto, nella parte iniziale del *Dotzè* viene in primo piano il patto fra sovrano e cittadini, mirante ad assicurare allo stato giustizia e «utilità pubblica». Sul fondamento di questo patto fondativo si costruisce un reticolo di contratti miranti a normare le forme di vita della comunità (cap. 156, pp. 337-339). È significativo che proprio a questo punto Eiximenis evochi la guerra, cercando di stabilire se e in che modo uno *ius belli* condiviso possa preservare il modello pattizio anche a fronte di un'invasione militare (Eiximenis 2005: cap. 157, pp. 340-341). La questione se vi sia una forma privilegiata di governo non viene qui affrontata. I riferimenti a Luigi IX, visto come esempio di re cristiano e di buon re, e i richiami al modello davidico lasciano comunque intravedere il profilo di una monarchia dotata di tratti sacrali e perfino messianici, secondo un paradigma ampiamente diffuso nella pubblicistica profetico-politica tardomedievale in area catalano-aragonese (Aurell 1992). Il principe deve essere ministro della legge, garante del patto che tiene unita la comunità.

3. SPAZIO SACRO RETTO DALLE LEGGI DEGLI UOMINI

Il *Dotzè* presenta un vero e proprio progetto per la città, che si precisa in relazione alla seconda grande questione di vitale importanza per il suo destino: il sito. Per una sua corretta individuazione occorre tenere conto di corsi celesti, costellazioni e congiunzioni astrali: la sfortuna di molte città nasce da ignoranza dell'astrologia. All'individuazione scientifica del luogo deve fare riscontro una suddivisione regolare e ordinata degli spazi al suo interno. Eiximenis delinea una città a pianta quadrata, difesa da un quadrilatero di mura, con quattro castelli ai rispettivi vertici e, al centro

dei quattro lati della cinta muraria, quattro portoni principali, ciascuno circondato da torri. Nella grande piazza centrale si incrociano i due assi viari, che suddividono l'abitato in quattro quartieri.

Indagini recenti condotte su città italiane del Basso Medioevo indicano che il bordello —una presenza immancabile— si trovava in genere nei pressi della piazza centrale e della cattedrale. Campagne di predicazione quali quelle compiute tra fine '300 e inizi del '400 dal frate domenicano valenciano Vicent Ferrer nello spazio compreso fra territori della Corona d'Aragona, Castiglia, Francia meridionale e Piemonte hanno messo in luce la centralità per i predicatori dell'Osservanza delle preoccupazioni per la morale pubblica. Proprio a seguito di una sua campagna condotta fra Savoia e Piemonte fra il 1402 e il 1403 il duca sabauda Amedeo VIII emise statuti che imposero fra l'altro l'erezione di bordelli in spazi segregati (Comba 1991: 45-46). Nessuna preoccupazione e nessun consiglio del genere emergono invece dalle pagine che Eiximenis dedica ai bordelli. La localizzazione di essi, come degli altri edifici poco salubri, deve rispondere esclusivamente a precauzioni igienico-sanitarie: «Espitals, lochs de lebreros, bordells, e taffureries e escorriments de clavegueres deuen estar a la part contrària d'aquell vent qui més se usa en la ciutat, per tal que lo vent aquell no tir les infeccions del dit loch» (Eiximenis 2005: cap. 110, p. 241).

Ciò non toglie che nel suo complesso la città sia uno spazio sacro, come dimostrano la centralità riconosciuta alla cattedrale e alla residenza del vescovo, unici edifici consentiti nella piazza centrale; la geometrica dislocazione, a presidio del territorio, di parrocchie e di conventi degli ordini mendicanti, uno per ciascuno dei quattro quartieri (Eiximenis 2005: cap. 8, p. 16); e la stessa pianta urbana, quadrata sul modello perfettamente quadrato della Gerusalemme che scende dal cielo descritta nel ventunesimo capitolo dell'Apocalisse.

Il richiamo al modello di Gerusalemme nelle riflessioni politologiche e nei progetti e dibattiti urbanistici europei di questo periodo è un fenomeno di una certa ampiezza, che come tale non può essere ridotto a semplice reviviscenza di un motivo erudito. Pensiamo al piano dell'imperatore Carlo IV, che negli stessi anni avviava a Praga una serie di opere costruttive per trasformarne il profilo in quello di nuova Gerusalemme (Mengel 2004). Il tentativo esprimeva la pretesa del sovrano di ripulmare la città per dare ad essa un assetto urbanistico adeguato al suo nuovo ruolo di sede imperiale. Da parte sua, Eiximenis scrive questi capitoli del *Dotzè* mentre è a Valencia, in rapporto di stretta collaborazione con il governo cittadino. Il suo richiamo alla

Città Santa va inteso tenendo conto del progetto di modificare l'impianto urbano in modo da eliminarne le tracce del precedente impianto musulmano. Una conoscenza anche superficiale del centro storico di Valencia attesta con quanta consequenzialità quel piano di distruzioni e ricostruzioni sia stato effettivamente realizzato, e di riconoscervi ancor oggi ben visibile l'impronta di un assetto sostanzialmente coincidente con quello da lui delineato.

Che la città sia uno spazio sacro non significa peraltro che debba essere governata dalla legge divina. Anche per quest'aspetto l'esempio dei bordelli risulta emblematico. Fornicare con una «fembra comuna» (cap. 121, p. 448) è gran peccato dal punto di vista della legge divina. Ma poiché a causa del peccato sarebbe molto difficile per la moltitudine degli uomini astenersi da tale desiderio, la pubblica prostituzione è consentita dalla legge umana e non va assolutamente ostacolata: un'attitudine repressiva rischierebbe infatti di aumentare il numero degli adultèri e degli atti contro natura. Questa presa di posizione conferma la distanza di Eiximenis da quei frati minori e predicatori osservanti che della lotta alla prostituzione avrebbero fatto, pochi anni più tardi, un elemento qualificante nel loro sforzo di cristianizzazione della morale pubblica, degli statuti e delle leggi civili.

Al di là dell'esempio, a prima vista marginale, Eiximenis si oppone alle intromissione del clero nella cosa pubblica (Eiximenis 2005: cap. 44, p. 96). I cristiani chiamano città solamente il luogo di residenza di un vescovo. Ma mentre, come spiegava Gerolamo, nella Chiesa primitiva tutte le città cristiane si reggevano «per comun consell de hòmens ecclesiàstics» (cap. 113, p. 246), ora non è più così, e al vescovo occorre tributare onore solo in quanto principe «spirituale» della città (cap. 113, p. 247). Dal riconoscimento della funzione connettiva esercitata dalla religione cristiana rispetto al tessuto cittadino deriva peraltro la necessità che gli ecclesiastici siano trattati con rispetto e pacificamente. Cristianesimo come religione civile.

4. STRATEGIE PER LA COESIONE CITTADINA: LA «COLLIGACIÒ LEGAL»

Il terzo elemento costitutivo della città è la sua coesione interna, assicurata dal primato che spetta in essa alla carità, vista come l'autentico fattore coesivo della cosa pubblica, mentre invece l'avarizia ne è la peggiore nemica. La vita civile si regge sulla

circolazione dei beni. La città è centro di traffici, entro cui produzione, circolazione e mutua condivisione della ricchezza sono assicurate in primo luogo dai mercanti.

Eiximenis dedica molta attenzione a distinguere i cittadini da coloro che non possono essere considerati a pieno titolo tali, pur risiedendo in città. Fra questi ultimi i pellegrini, i servi e gli schiavi affrancati (cap. 115, pp. 250-251). Quanto ai giudei, si trovano in una posizione ambigua. Da una parte devono poter disporre di autentica signoria sui propri beni. Allo stesso modo, anche il potere esercitato dagli infedeli non è certo illegittimo solo perché non sono cristiani: Costantino esercitò legittimamente il potere anche prima di convertirsi al cristianesimo (Eiximenis 2005: cap. 167, p. 360). Per queste affermazioni il *Dotzè* è su posizioni opposte rispetto a quelle fissate da papa Innocenzo IV, che aveva sostenuto che solo i cristiani in comunione con la gerarchia ecclesiastica detengono legittimamente i loro possessi. E si trova invece di fatto vicino alle formule fissate da Guglielmo di Ockham riguardo alla legittimità dell'esercizio del potere da parte degli infedeli, in quanto viene loro da Dio senza alcuna mediazione ecclesiastica (Potestà 1988: 484-492). D'altra parte, nella città cristiana si danno pesanti limitazioni nei confronti dei diritti di infedeli e giudei, fino al punto che Eiximenis giustifica la pratica dei battesimi forzati, oggetto di discussioni nella penisola iberica fin dal VII secolo (Cohen 1999).

Il disegno di una vita cittadina pacificamente ordinata, mirante all'instaurazione della giustizia e al mantenimento della concordia e della pace, rivela la cifra profonda di Eiximenis, che vuole comporre scienza politica dei classici e cristianesimo in una sorta di umanesimo della misura e dell'equilibrio. Il tema della pace quale asse portante della vita politica era venuto in primo piano nel dibattito politologico dagli ultimi decenni del '200 grazie alla riscoperta della *Politica* aristotelica, che indicava nei conflitti intestini la prima causa di dissoluzione della città. D'altra parte, sarebbe semplicistico ridurre la questione nel dibattito trecentesco a semplice motivo dottrinale, da comprendere ed esaurire entro il perimetro della storia delle idee (Boureau 2006). Discendente probabilmente da una famiglia che praticava la mercatura, membro di un ordine religioso legatosi fin dalle origini ai ceti emergenti dei mercanti, Eiximenis esprime nel discorso sulla pace tensioni e aspirazioni di un intellettuale catalano legato ai ceti emergenti cittadini, preoccupato come tale che si creino condizioni favorevoli alla circolazione virtuosa della ricchezza e contrarie al diffondersi civile dell'avarizia. Non è forse un caso che il termine «valore» in senso economico risulti per la prima volta attestato in un documento riguardante uno scambio di terra redatto a Barcelona

nel 1068 (Udina Martorell 1947: 17-18; ringrazio Sylvain Piron per avermi segnalato il documento, sfuggito a Schuchard 1970). Il frate minore di Girona esalta le città di mare, e fra esse mette al vertice Barcelona, alla cui bellezza e alle cui prerogative dedica un intero capitolo, mostrandone la superiorità rispetto a Tarragona.

Il benessere delle città di mare dipende anche dal continuo afflusso di forestieri, che vanno accolti con riguardo e integralmente protetti nei loro beni. Quando poi siano «profitosos a la comunitat», devono ricevere il trattamento che normalmente ricevono nelle città marinare italiane, dove i mercanti forestieri godono di grazie e privilegi speciali, in quanto portano vantaggi per la comunità.

Scorgiamo qui un'apertura che dalla sfera dell'interesse commerciale si estende in direzione della cultura civile e politica. Manca in effetti in Eiximenis qualsiasi allusione a quell'idea di «naturaleza» teorizzata da Alfonso X e destinata a pesare così a lungo sulla coscienza e sulle istituzioni castigliane e iberiche. Nel regno catalano-aragonese la linea è un'altra. Il vincolo fra i cittadini è rappresentato non da una identità di natura etnica, ma dalla «colligaciò legal», cioè dall'insieme di vincoli giuridici che si creano fra i membri di una comunità i quali di partenza condividono solo la «religiositat de fe». Temi enunciati, prima di Eiximenis, in ambienti di giuristi gravitanti attorno alla corte catalano-aragonese, ma che egli riprende e rifonde in un quadro di riflessione politologica più vasto e insieme pragmaticamente determinato (Evangelisti 2006). Il Mediterraneo e l'Europa cui guarda non sono la semplice somma di tante piccole patrie estranee e potenzialmente ostili fra loro, ma una rete di città comunicanti, i cui abitanti stringono liberamente patti, contratti, legami regolatori della convivenza, all'interno delle singole città e fra una città e l'altra.

Dal punto di vista della scienza politica siamo ormai lontani dai grandi riferimenti medievali, lontani dai termini entro cui Dante e lo stesso Marsilio da Padova avevano trattato di concordia, giustizia e pace dello stato, ovvero della città. La prospettiva di Eiximenis è assai più vicina a quella di autori come Poggio Bracciolini e Leon Battista Alberti. Il riferimento a questi teorici e protagonisti della vita civile italiana del '400 non è in fondo così estrinseco come potrebbe sembrare a prima vista. È impressionante la molteplicità dei richiami alle città dell'Italia settentrionale che innervano questa parte del *Dotzè*: Genova per le fortificazioni, Siena per l'autosufficienza cittadina, Firenze per la pratica di emettere certificati di debito pubblico; Venezia, Genova e Firenze per la ricchezza. Le città italiane sono modelli di autogoverno, di partecipazione, di produzione della ricchezza.

5. UNA POLITICA PER IL PRINCIPE

Il *Dotzè* era destinato in primo luogo ai governi cittadini, a membri della famiglia reale e ad aristocratici strettamente legati ad essa. Fin dai primi decenni della loro esistenza i frati minori erano riusciti ad insediarsi nei gangli vitali delle città e dei comuni e ad accreditarsi presso le corti europee come uomini di fiducia, collaboratori tanto più preziosi a causa del rapido imporsi della scrittura a tutti i livelli degli apparati degli stati. Nel periodo compreso fra Pietro III ed Alfonso il Magnanimo nelle corti aragonesi del Mediterraneo si contano ben trentaquattro confessori francescani (Evangelisti 2006: 10). Apprezzati consiglieri, i frati esercitano una funzione di indirizzo, di guida e di legittimazione esulante dai confini dello «spirituale» modernamente inteso; tanto più preziosa per una compagine geneticamente artificiale, e quindi fragile e costitutivamente instabile, qual era la confederazione catalano-aragonesa. In particolare durante il regno di Pietro III (1336-1387), caratterizzato da crescenti difficoltà nel mantenimento degli equilibri fra dinastia, egemonia catalana e spinte delle altre componenti.

Entro tale scenario Eiximenis ebbe un ruolo di primo piano —come dimostra l'alto riconoscimento resogli quando venne incaricato di tenere, insieme a Vicent Ferrer, l'elogio funebre del re—, segnando un passaggio di grande rilievo dal punto di vista della storia delle teorie e dei linguaggi socio-economici elaborati in ambito minoritico fra XIII e XIV secolo, nella linea aperta da Pietro di Giovanni Olivi: un autore molto caro a Eiximenis, che possedeva cinque codici contenenti suoi scritti, allo stato attuale risultanti perduti (Williman 1980: 289-297, cit. in Piron 1999: 224). Occorre peraltro guardarsi dal rinchiuderne l'opera entro il perimetro sigillato della tradizione e della discorsività francescane. Indicativo in questo senso il modo in cui riflette sui fattori di disgregazione della città, a partire da quelli enumerati da Aristotele. La sua attenzione si concentra sulla questione, allora di piena attualità, degli effetti negativi che la sostituzione di moneta buona con moneta cattiva, a seguito di falsificazione o svalutazione non dichiarata, comporta per la vita delle comunità. Su questo punto Eiximenis si esprime in termini categorici: La moneta «és ordonada a relevació de affany dels mercaders e del treballants per la cosa pública» (cap. 139, p. 304), «és mesura e regla dada als hòmens per la ley instituent la sua valor» (cap. 140, p. 305). Perciò «aquells qui falsen moneda, o'n tolen secretament de la bona, deuen ésser greument ponits per la comunitat» (cap. 139, p. 304). Per questo «tota senyoria

qui falça aquesta ley comet crim de falç en la cosa pública» (cap. 140, p. 305): chi interviene sul corso della moneta compie nei confronti della comunità delitto di lesa maestà. Posizioni molto rigorose, che vanno considerate nel quadro dell'ampia riflessione teorica avviata nel primo decennio del secolo da Arnaldo de Vilanova. Rivolgendosi a Federico III, re aragonese di Sicilia, Arnaldo lo aveva avvertito che il principe che altera il titolo della moneta per far crescere i propri patrimoni personali commette un furto e la produce con inganno, poiché depaupera di nascosto i suoi («Quotienscumque princeps adulterat monetam, ut augeat thesauros suos, furtum committit et in dolo fabricat eam, quoniam occulte suos extenuat et expoliat pretiosis», *Allocutio christini*, in Perarnau 1992, III-112). A sua volta, lo scienziato parigino Nicole Oresme, consigliere del re Carlo V, aveva approfondito tali riflessioni prima nel trattato *De moneta* (1356) e poi nel suo commento in francese alla *Politica* di Aristotele (*Livre de Politiques*), realizzato solo qualche anno prima del *Dotzè*.

Formatosi fra la Catalogna, Parigi e Oxford, Eiximenis aveva una biblioteca personale di assoluto riguardo, per quantità (oltre 230 manoscritti: Monfrin 1967) e qualità, comprendente fra l'altro testi di Arnaldo e di Oresme. A loro egli guarda. I due grandi scienziati sono i suoi principali riferimenti in campo di scienza pecuniaria; e un primo superficiale confronto fra il *Dotzè* e il *Livre de Politiques* permette di cogliere fra le due opere numerosi legami, in parte ancora da indagare. Con esse siamo al centro della riflessione politologica condotta a ridosso delle grandi corti europee nella seconda metà del '300.

6. PROFETISMO AL SERVIZIO DELLA POLITICA

Dai tempi di Arnaldo di Vilanova si era diffusa nei territori catalano-aragonesi una copiosa produzione profetica di matrice francescano-gioachimita, risalente in ultima analisi agli insegnamenti dell'Olivi e di Arnaldo, alle cui suggestioni non rimasero insensibili principi reali quali Filippo di Maiorca e l'infante Pietro d'Aragona. Tale profetismo comprende una varietà notevole di temi; in esso pretese di conoscenza e di calcolo riguardo alla data della venuta dell'Anticristo si annodano a motivi di celebrazione dinastica, divulgati da intellettuali di corte e ripresi a proprio uso e consumo dalla stessa propaganda regia. Il profetismo è un ingrediente costitutivo dell'orizzonte teologico-politico del Trecento catalano-aragonese (Potestà 2007). Il *Dotzè* ci rivela

appieno potenzialità e rischi che potevano venire in particolare da un uso incontrollato dell'opera profetica del celebre frate minorita Giovanni di Rupescissa (Rocatalhada), i cui testi (in particolare il breve *Vade mecum in tribulatione*) si erano rapidamente diffusi dal carcere di Avignone, in cui l'autore fu lungamente detenuto, verso tutte le direzioni, venendo conosciuti in Europa anche grazie a numerosi volgarizzamenti (Perarnau 1993 e 1998; Lerner 1996 e 2004).

È senz'altro significativo il modo in cui Eiximenis ricorre nel *Dotzè* al profetismo di Giovanni di Rupescissa, con un utilizzo che risulta perfettamente in linea con le sue preoccupazioni per la pace e la giustizia quali fattori costitutivi del mantenimento della città e con la sua messa in guardia nei confronti di comportamenti dannosi per l'interesse comune. La critica nei confronti della mancanza di generosità che caratterizza i tempi attuali prende forza da una profezia da lui attribuita a Lattanzio (sul profetismo di Eiximenis è fondamentale Lerner 2001: 101-110), in cui si preannuncia la fine come destinata a venire nell'anno 1400 e si preannuncia il prossimo insorgere della «giustizia popolare» (Eiximenis 2005: cap. 200, p. 428): un sintagma che proprio Giovanni di Rupescissa aveva immesso nel lessico teologico-profetico con una valenza positiva (Lerner 1996 e 2004). Sulle tracce di Lerner, X. Renedo spiega convincentemente nell'Introduzione perché Eiximenis prima presenti, nel capitolo 466, tali preannunci ricavati da Rupescissa, per poi rinnegarli nei capitoli immediatamente successivi (i passi in questione fanno parte della sezione dell'opera non ancora criticamente pubblicata). Si deve ritenere che nell'infuocato 1391, caratterizzato da pogrom e scoppi generalizzati di violenza popolare, lo stesso re Giovanni abbia richiesto — e prontamente ottenuto — da Eiximenis la revoca delle sue avventate previsioni, terribilmente calzanti per i drammatici eventi in corso e così minacciose per le stesse sorti della dinastia (Eiximenis 2005: xxxiv-xliv). Una significativa riprova dell'interesse con cui il sovrano stesso considerava la prosa del frate, e del temibile fascino del discorso profetico da lui avventatamente propagandato.

7. FISIOLOGIA DELLA CITTÀ

La città di Eiximenis si presenta come un corpo, secondo il doppio registro aristotelico e paolino. In realtà, nella riflessione politologica del '300 la metafora del corpo applicata allo Stato era già stata utilizzata, con accenti in parte diversi. Forte

della sua formazione ed esperienza di *physicus*, Marsilio da Padova l'aveva incurvata in senso medico nel *Defensor pacis*, rimarcando come il corpo dello Stato sia non tanto un organismo armonico e ben ordinato, quanto un campo entro cui operano energie tendenzialmente contrastanti: solo grazie all'esercizio del potere coattivo da parte del governante tale corpo può infine restare pacifico e ben compaginato. La linea marsiliana era stata proseguita precisamente da Oresme. Sospettato di aver tradotto in francese il *Defensor pacis* e averlo introdotto anonimamente nell'Università di Parigi, Oresme attinse ad esso per il proprio *Livre de Politiques* (Menut, 5-II, 26). Qui l'applicazione del paradigma medico all'ambito politico si traduce nell'insistenza sulla relatività di ogni ricetta e di ogni decisione, e sulla necessità di tenere conto, per una corretta diagnostica e terapeutica civile, delle circostanze e delle forze in gioco, sempre mutevoli. Francesc Eiximenis resta sostanzialmente estraneo a questa linea attenta ai campi di forza che percorrono le nervature dello Stato. Sarà Machiavelli a valorizzarla sino in fondo, mostrando che la città è costitutivamente attraversata da pulsioni contraddittorie sempre in movimento e in conflitto fra loro, e come tale è permanentemente minacciata dalla corruzione, in quanto forma degenerativa cui ogni corpo vitale è naturalmente esposto (Briguglia 2006). Ma se questa è l'effettiva costituzione materiale dello Stato, cade per Machiavelli la pretesa di indicare nella concordia il criterio e l'orizzonte dell'agire, e con essa la convinzione che si possa fissare una volta per tutte un solido ormeggio politico cui ancorare le potenze umane, centrifughe e dissoltrici. Lo Stato non è che un corpo che si alimenta dei suoi umori. La scienza politica dovrà quindi rendersi consapevole delle passioni e del desiderio di cui gli individui vivono, fino a prevedere la «ruina» del buono tra i non buoni. E solo un principe che abbia le caratteristiche di un centauro —mezzo uomo e mezzo animale— può pensare di governare la città. Come si legge nel diciottesimo del *Principe*, questi dovrà «non partirsi dal bene, potendo, ma sapere entrare nel male, necessitato». In questa prospettiva la costruzione della pace potrà avvenire non certo come frutto di una razionale e ordinata architettura politica, bensì grazie alla potenza del principe di governare il conflitto. L'ideale aristotelico dell'uomo come essere naturalmente politico e quello umanistico della città ben ordinata, in cui l'utile e il bene possano razionalmente e armonicamente comporsi, sono ormai destinati a ritirarsi dalla scena.

GIAN LUCA POTESTÀ
Università Cattolica Sacro Cuore

BIBLIOGRAFIA

- AURELL, M. (1992) «Eschatologie, spiritualité et politique dans la confédération catalano-aragonaise (1282-1412)», in *Fin du monde et signes des temps. Visionnaires et prophètes en France méridionale (fin XIII^e-début XV^e siècle)*, Toulouse/Fanjeaux, Privat / Centre d'études historiques de Fanjeaux, pp. 191-235.
- BOUREAU, A. (2006) *La religion de l'État. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident Médiéval (1250-1350)*, Paris, Les Belles Lettres.
- BRIGUGLIA, G. (2006) *Il corpo vivente dello Stato. Una metafora politica*, Milano, Bruno Mondadori.
- CANNING, J. & O. G. OEXLE, eds. (1998) *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages / Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- COHEN J. (1999) *Living letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley, University of California Press.
- COMBA, R. (1991) «Il progetto di una società coercitivamente cristiana. Gli statuti di Amedeo VIII di Savoia», *Rivista Storica Italiana*, 103, pp. 33-56.
- EIXIMENIS, F., O. F. M. (1986-1987) *Dotzè llibre del Crestià. I*, C. Wittlin et alii (eds.), Girona, Col·legi Universitari / Diputació de Girona, 1986-1987, 2 vols.
- (2005) *Dotzè llibre del Crestià. Primera part, volum primer*, edició de Xavier Renedo, coordinació de Sadurní Martí, amb la col·laboració d'Enric Bassegoda, Miriam Cabré, Montserrat Galí, Jorge García López, Daniel Genís, David Guixeras, Eva Izquierdo, Jordi Lorca, Rafael Ramos Nogales, Francisco J. Rodríguez Risquete, Raquel Rojas i Jaume Torró (Obres de Francesc Eiximenis, 1), Universitat de Girona / Diputació de Girona.
- EVANGELISTI, P. (2006) *I francescani e la costruzione di uno stato. Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano-aragonese*, Padova, Editrici Francescane.
- FLÜELER, C. (1992) *Rezeption und Interpretation der aristotelischen «Politica» im späten Mittelalter*, Amsterdam-Philadelphia, B.R. Grüner, 2 vols.
- LERNER, R. E. (1996) «“Popular Justice“: Rupescissa in Hussite Bohemia», in A. Patschovsky & F. Smahel (eds.), *Eschatologie und Hussitismus*, Praha, pp. 39-51.
- LERNER, R.E. (2001) *The Feast of Saint Abraham: Medieval Millenarians and the Jews*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press. [Trad. it. Roma, Viella, 2002.]

- LERNER, R. E. (2004), «Medieval Millenarianism and Violence», in «*Pace e Guerra nel Basso Medioevo*». *Atti del XI Convegno storico internazionale*, Spoleto, Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 37-52.
- MENGEL, D. C. (2004) «From Venice to Jerusalem and Beyond: Milíč of Kroměříž and the Topography of Prostitution in Fourteenth-Century Prague», *Speculum*, 79, pp. 407-42
- MENUT, A. D. (1970) *Introduction*, in Maistre Nicole Oresme, «Le livre de Politiques d'Aristote, published from the text of the Avranches Manuscript 223 with a Critical Introduction and Notes» in A. D. Menut, *Transactions of the American Philosophical Society* 60/6, pp. 5-42.
- MONFRIN, J. (1967) «La bibliothèque de Francesc Eiximenis (1409)», in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 29, pp. 447-487. [Rist. con un'inedita appendice documentaria in Williman, D., *Bibliothèques ecclésiastiques au temps de la papauté d'Avignon, I* (Documents, études et répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, 23, 1), Paris 1980, pp. 287-306 e nuovamente in AA.VV., *Studia bibliographica* (Estudis sobre Francesc Eiximenis 1), Col·legi Universitari de Girona / Diputació de Girona 1991, pp. 241-287.]
- PERARNAU I ESPELT, J. (1992) «L'Allocutio Christini ... d'Arnau de Vilanova. Edició i estudi del text», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 11, pp. 7-135.
- PERARNAU I ESPELT, J. (1993) «La traducció catalana resumida del *Vademecum in tribulatione* (Ve ab mi en tribulació) de fra Joan de Rocatalhada», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 12, pp. 43-140.
- PERARNAU I ESPELT, J. (1998) «La traducció catalana medieval del *Liber secretorum eventuum* de Joan de Rocatalhada», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 17, pp. 7-219.
- PIRON, S. (1999) «Parcours d'un intellectuel franciscain. D'une théologie vers une pensée sociale: l'œuvre de Pierre de Jean Olivi (ca. 1248-1298) et son traité *De contractibus*», thèse de doctorat d'histoire, Paris, EHESS.
- POTESTÀ, G. L. (1988) «Rm 13,1 in Ockham. Origine e legittimità del potere civile», *Cristianesimo nella storia*, 7, pp. 465-492.
- (2007) «L'anno dell'Anticristo. Il calcolo di Arnaldo di Villanova nella letteratura teologica e profetica del XIV secolo», *Rivista di storia del cristianesimo*, 4, pp. 431-464.
- SCHMITT, C. (1916) *Theodor Däublers "Nordlicht". Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, München, Georg Müller (Duncker & Humblot, Berlin 1991²); trad. it. *Aurora boreale. Tre studi sugli elementi, lo*

spirito e l'attualità dell'opera di Theodor Däubler, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane 1995.

SCHUCHARD, B. (1970) *Valor. Zu seiner Wortgeschichte im lateinischen und romanischen des Mittelalters*, Bonn, Romanistisches Seminar.

UDINA MARTORELL, F. (1947) *El Llibre Blanch de Santas Creus (cartulario del siglo XII)*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

WILLIMAN, D. (1980) *Bibliothèques ecclésiastiques au temps de la papauté d'Avignon, t. I. 1, Inventaires de bibliothèques et mentions de livres dans les Archives du Vatican (1287-1420) – Répertoire. 2. Inventaires de prélats et de clercs non français*, Paris CNRS.