

**« ... nos emperó fem aquest llibre artificialment...».  
L'ars combinatoria lulliana strumento dell'etica  
civile nel *Llibre de virtuts e de pecats*\***

**Paolo Evangelisti**

Università degli Studi, Trieste

pevangelisti2000@yahoo.it

**1. Innovazioni strutturali nell'ars praedicandi**

Ramon Llull è stato un grande sperimentatore, un uomo che ha voluto trasformare la propria vita, soprattutto dopo la conversione del monte Randa (1274),<sup>1</sup> in un impegno di pedagogia religiosa e civile destinato ai *potentes*, ai *clerici* ed ai *layci* appartenenti ad una costellazione di comunità situate nel triangolo del Mediterraneo occidentale che connetteva la Sicilia, la sponda africana e i territori catalano-aragonesi della penisola iberica.

Uno dei prodotti intellettuali più maturi, sistematici e consapevoli di questo obiettivo è un testo scritto in volgare: il *Llibre de virtuts e de pecats* concluso nel gennaio del 1313.

Studiosi come Domínguez Reboiras hanno evidenziato una caratteristica chiave di quest'opera: la netta diversità rispetto alla struttura classica dei manuali di predicazione e delle raccolte omiletiche. Llull infatti, conoscitore e appartenente al mondo degli Ordini Mendicanti, sceglie di discostarsi radical-

---

Rebut el 24 de maig de 2011. Acceptat el 24 de novembre de 2011. doi: 10.3306 / STUDIALULLIANA. 107.03. ISSN: 2340-4752.

\* Questo saggio costituisce un approfondimento della relazione tenuta a Trieste l'8 ottobre 2009 nel corso della Giornata di studi *Memorie della Catalogna* promossa dall'Associazione italiana di studi catalani. Ringrazio Elena Pistolesi per l'invito a partecipare a quel convegno e *Studia Lulliana* per aver accolto questo mio contributo.

<sup>1</sup> Si ricordi che il percorso di conversione del *Beatus* ha le sue origini già nel decennio precedente.

mente dalla struttura del *sermo modernus*, base tipica dei predicatori francescani e domenicani, ed allestire invece un sermonario fondato sulla sua *ars combinatoria*. Utilizzando un sistema logico-matematico, in cui vengono prima analizzati e poi messi a confronto vizi e virtù, egli offre ai predicatori 136 sermoni adatti e validi, come egli stesso specifica, per tutti i ceti di cittadini-fedeli discenti: «per gentes simples que no han gran sciencia», «altres sermons [...] plus subtils» per «homes qui han sciencia per lo comparatiu grau» e altri ancora adatti a coloro «qui han sciencia en lo superlatiu grau».<sup>2</sup>

Accanto a questo primo elemento va rilevato un secondo dato significativo. Siamo dinanzi ad un'opera intellettuale che non segue la tradizione consolidata, poiché è una raccolta omiletica prodotta da un laico, non da un *clericus*, che si serve di un metodo razionale e innovativo nella definizione concettuale dei vizi e delle virtù qualificanti l'etica cristiana. Llull reimposta strutturalmente l'*ars praedicandi* anche con la scelta di slegare i suoi testi dal ciclo liturgico facendoli vivere così di vita propria, sostanzialmente indipendenti sia dall'anno cristiano sia dal versetto biblico che costituiva la base di partenza, il *thema* del *sermo modernus*.<sup>3</sup> All'*arbor* dell'omelia dei predicatori religiosi, che dalla radice del *thema* si sviluppa con il tronco dell'*introductio*, i rami delle *divisiones* e delle *distinctiones* per terminare con i fiori ed i frutti delle *dilatationes*, Llull sostituisce uno schema logico e stringente, analitico e comparativo, proposto in volgare per un pubblico che, attraverso l'uso della ragione, possa apprezzare e far propri i cardini di un'etica cristiana valida per tutti i ceti.

Un terzo dato significativo consiste nella scelta del filosofo maiorchino di modificare il catalogo classico delle *virtutes* e dei vizi proprio della tradizione medievale cristiana.<sup>4</sup> Intervenendo non sulle virtù cardinali ma sulla terna di quelle teologali Llull aggiunge la *saviea* a fede, speranza e carità. Così il settenario cresce vedendo posta sullo stesso piano valoriale delle supreme virtù teologali<sup>5</sup> la

<sup>2</sup> R. Llull, *Llibre de Virtuts e de Pecats*, NEORL I (d'ora in avanti = LVP), p. 298.

<sup>3</sup> In tutti 136 sermoni le citazioni bibliche si limitano a 45 e sono attinte dal solo Antico Testamento.

<sup>4</sup> Cf. C. Casagrande – S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale* (Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1987); Id., *I sette vizi capitali* (Torino: Einaudi, 2000).

<sup>5</sup> Così definite dallo stesso Llull nel *Liber Clericorum* che, peraltro, resta vincolato alla tradizione classica del settenario, «Cardinales autem theologalibus inferiores sunt [...] theologales vero superiores»; *Liber Clericorum*, ROL XXII, pp. 295-386, qui p. 355. Utile un raffronto con l'ordinamento delle *virtutes* nel *Breviloquium* di Giovanni del Galles, francescano e *Magister* che ebbe ampi riconoscimenti e diffusione in area catalano-aragonese dove il *Breviloqui* circolò in versione volgarizzata su richiesta del vescovo di Narbona. Le tre virtù teologali sono infatti poste al vertice del sistema fondante l'etica pubblica del Governante. Cf. Joan del Gal·les, *Breviloqui*, ed. a c. di N. d'Ordal (Barcelona: Barcino, 1930), pp. 151-158.

sapienza, propria dell'anima razionale dell'uomo. Il sistema ottonario viene specularmente ridefinito anche nel catalogo dei vizi dove compare ora anche la menzogna, contrapposta alla saggezza.

I tre elementi strutturali che danno forma propria a quest'opera ne segnano il valore in generale per la ricostruzione della vicenda intellettuale e filosofica lulliana, ma specificamente valgono per comprendere gli sviluppi di quella riflessione compiuta dal filosofo maiorchino intorno al problema centrale della comunicazione, della strumentazione necessaria per veicolare conoscenza ed etica ai destinatari delle sue opere. La scelta di innovare profondamente la tecnica e l'analisi omiletica converge infatti, venendo a maturazione proprio con questo *Llibre*, con l'opzione coerente di utilizzare per i suoi testi il veicolo linguistico del volgare, la struttura argomentativa razionale, l'*ars combinatoria* e la mnemotecnica. Strumenti che nel loro insieme mirano a realizzare appunto un livello qualitativo della comunicazione che Llull, ben più di altri intellettuali coevi, si pone come obiettivo consapevole del proprio lavoro e della sua personale missione culturale e civile.

*Per incidens*: credo che il Llull predicatore meriti uno spazio assai più ampio tra gli studiosi del suo profilo intellettuale, della filosofia, della vicenda culturale e civile del *Beatus*.

Il percorso di sviluppo della sua concezione funzionale dell'*ars praedicandi* è tracciabile comparando i testi omiletici di un ventennio prima, confluiti nel *Liber de praedicatione*, scritto in latino a Montpellier, con il metodo ed i contenuti del *Llibre* che esaminiamo da vicino. Testimonianza esemplificativa di questo impegno, sul piano linguistico, è l'utilizzo di un vero e proprio *hapax legomenon* del lessico lulliano costituito dal lessema *morayga*. Termine volgare che nel testo del *Llibre* aggettiva le *virtutes* proposte dal filosofo conferendo a queste un valore di *habitus*, di virtù che viene praticata comprendendone intimamente il senso profondo ed irrinunciabile.<sup>6</sup> A questo aggettivo è contrapposto quello di *moraygat*, che qualifica i peccati, definiti in tal modo come atti e disvalori mortiferi, peccati mortali appunto.

Per tornare alla riflessione generale tra i diversi testi dell'omiletica del *Beatus*, non si tratta tuttavia di considerare il primo sermonario come un prodotto intellettuale superato od antitetico ai contenuti ed al metodo raggiunti con il *Lli-*

---

<sup>6</sup> Si dà qui uno degli esempi dell'utilizzo di questo hapax: «Con sia açó que força de coratge sia virtut cardinal e caritat sia virtut tehological, per ço, enaxí con ver oliver empeltat en hulyastre a força de vera oliva, enaxí la força de caritat mou la força de coratge a la fi de amar Deu sobre totes coses. E per aytal força está caritat forma, e força de coratge materia, e es engenrada virtut morayga per longua perseverança en tant que força de demoni e de sentir e de imaginar no pot contra força d'aquella virtut»; LVP, pp. 85-86; v. anche LVP, p. 108.

*bre de virtuts* e l'*Art abreujada de predicació*, occorre invece rilevare lo sforzo che accomuna queste opere aventi il medesimo obiettivo: l'evangelizzazione civile in particolare dei ceti cittadini, segnatamente mercantili, e dei ceti dirigenti della corona catalano-aragonese.

Con la prima raccolta, il *Liber de praedicatione*, Llull si pone come interlocutore dei predicatori religiosi i quali, facendo leva sul loro statuto di consacrati, svolgono una missione pedagogica nei confronti di quei ceti delle *civitates*.

Con le opere più tarde, il *Llibre* e l'*Art*, egli dà seguito alle sue specifiche proposte di formare dei predicatori laici, ampiamente teorizzate ad esempio nel *Liber per quem poterit cognosci, quae lex sit magis bona* [...],<sup>7</sup> per organizzare un discorso etico e civile efficace, in grado di fornire valori guida e simboli coesivi utili a strutturare comunità politiche ed economiche per gli stessi ceti cui appartengono i *sermonadors*.<sup>8</sup> E' su questo terreno che Llull, già mercante e senescalco del re di Maiorca, al pari di Arnau de Vilanova deve essere considerato un esponente di quell'*elite* intellettuale che, facendo riferimento al mondo del francescanesimo mediterraneo, è impegnata a costruire un modello civile, politico ed economico per le comunità e per le istituzioni cristiane dell'Europa occidentale bassomedievale.

---

<sup>7</sup> La datazione di redazione del *Liber* (R. Llull, *Liber per quem poterit cognosci, quae lex sit magis bona, magis magna et etiam magis vera*, ROL XVIII, testo alle pp. 169-193), che coincide con l'anno in cui viene concluso il *Llibre de Virtuts*, è un ulteriore elemento di interesse in questa direzione; sulla condivisione dei medesimi obiettivi omiletici e pedagogici tra le due opere v. anche il passo nel LVP, relativamente alla necessità di predicare agli ebrei: «Judeus son homens grosses d'enteniment per ço car no usen de arts liberals ne les saben. E per ço, con hom parla ab ells subtilment disputant de la fe e dels .vii. sacraments e dels .x. manaments, ço que hom los en diu no u entenen. E per ço los prelates e los princeps per justícia deuen hordenar que hom preyc als jueus qui a ells son sotsmesos aquest capitol e los altres, per ço que s'acostumen a esser subtils [...] E si açó los prelates e los princeps no fan, contra justícia son pererosos e neglicens, e no poran Deu forçar ne enganar al general e derer jutgament»; LVP, p. 16. L'attenzione del Maiorchino per un'omiletica praticata non solo dagli uomini consacrati si rintraccia già in almeno due passaggi del suo *Llibre de Contemplació*: «Con vos [Sènyer] siets tan aparellat d'ajudar als feels crestians qui per amor de vos treballen ¿Con pot esser, Sènyer, que nengun crestià aja paor de preicar la sancta fe entre los infeels [...]?» e, al par. 18 dello stesso capitolo: «De les grans meravelles, Sènyer, qui pusquen esser, es que hom cathòlic aja paor en disputació d'ome descreent [...]»; *Llibre de Contemplació en Déu*, ORL II, cap. 83, p. 131.

<sup>8</sup> LVP, p. 5, p. 298. Si legga inoltre questo passaggio posto nel prologo metodologico del sermonario: «Les arts liberals son .vii. e les arts mecaniques son molt[e]s [...] son cavalleria, mercaderia, pagessia, ffusteria, sarturia, scrivania, pelasseria e les altres. Per aquestes arts [...] pot lo sermonedor conexer les arts qui.s poden entendre e guanyar virtuts e a destruyr pecats. E per ço aquell qui preyc a deu culir semblances de les arts e deu-les aplicar al preposit qui está fi e compliment de sermonar. E la manera qu'ell pendrà al poble mostrarà e per aquella manera lo poble aurà conexença e virtuts e de pecats. Dit avem del subject general qui está materia al sermonador con pusca fer molts sermons e de gran utilitat a son poble artificialment»; LVP, p. 9. Si noterà che la prima arte «meccanica» dopo la cavalleria è costituita dall'attività mercantile.

Un quarto dato accresce l'interesse specifico di quest'opera, ed è rappresentato da un ulteriore elemento strutturale e metodologico che incide sulla stessa tavola dei valori etici indicati ai *cives-fideles*. Esso emerge dall'apertura della sequenza dei sermoni, vale a dire nella scelta lulliana di proporre come primo sermone «de la primera distinció e primerament» la Giustizia. Un'opzione che rileva nella stessa tradizione testuale del Maiorchino che in opere pedagogiche precedenti, molto diffuse, aveva posto la virtù della Giustizia ad altri livelli gerarchici. E' il caso della *Doctrina Pueril*, scritto nel 1274, ove il catalogo delle *virtutes* è aperto dalla Fede, ponendo la Giustizia al quarto posto, e del *Liber Clericorum*, scritto nel 1307, ove Giustizia viene citata per prima affermando però la priorità e la preminenza delle virtù teologali su quelle cardinali.<sup>9</sup>

## **2. *Justícia, Avarícia, Fe: cardini definitori del contratto e della civilitas del mercato***

Nel *Llibre* il fondamento dell'etica cristiana, civile e religiosa, viene così stabilito ed incarnato da un lessema che si qualifica immediatamente come elemento regolatore del rapporto tra membri non di una comunità indifferenziata, ma come fattore di coesione e di solidità delle comunità politiche, cittadine. Llull infatti, innovando anche contenutisticamente le sue stesse qualificazioni di questa *virtut*,<sup>10</sup> sceglie di dare concretezza semantica al valore della *justícia* ricorrendo ad un'immagine discorsiva capace di tradurre, attraverso il valore esemplificativo dello scambio monetario tra contraenti, il senso della più importante tra le *virtuts*. «Si m'as prestats .c. sous deg-te retre .c. sous. Justícia que está per proporció de parts es aquesta: lo teu val .m. liures e lo meu val .c. sous. Doncs, *en fer mació de comunitat de ciutat*, justa cosa es que tu pacs per .m. liures e yo per .c. sous».<sup>11</sup> La *justícia* lulliana –che è, letteralmente, l'*habitus* attraverso il quale l'uomo giusto realizza opere giuste emulando Dio che «es just» e «ages justicia»–<sup>12</sup> apre direttamente una riflessione sull'etica degli scambi monetari e sul valore fiduciario inerente i contraenti che assume un notevole rilievo nella edificazione e nel discorso etico-politico del *Beatus*. Non si tratta

---

<sup>9</sup> R. Lull, *Doctrina Pueril*, NEORL VII, pp. 132-134 e pp. 142-144; Id., *Liber Clericorum*, pp. 355-361.

<sup>10</sup> Si veda ad esempio come il Maiorchino tratta ed espone la *virtus* della *justícia* nel *Liber Clericorum*, pp. 355-361 e nella *Doctrina Pueril*, pp. 142-144.

<sup>11</sup> LVP, p. 11, corsivo nostro.

<sup>12</sup> Con queste parole si apre il *sermó* «De justicia», *ibid.*, p. 11.

solo di segnalare qui il ricorso ad una metafora commerciale per illustrare la virtù cristiana più importante, ma di rilevare come questo passaggio – in cui è pienamente leggibile la ricezione e la rielaborazione dei concetti fondamentali di giustizia del quinto capitolo del quinto libro dell’*Etica* aristotelica – esprima ben più radicalmente una precisa concezione della comunità che non può che reggersi, nella sua agibilità e saldezza, su un sistema fiduciario inderogabile. In secondo luogo si noterà come Llull configuri la natura stessa della comunità come una forma, una modalità di equo contratto tra le parti che fondano il loro rapporto civile nel convenire sul valore del mezzo di scambio proprio del mercato dei beni.<sup>13</sup> Ed in effetti il primo esempio fornito dal filosofo «per mils a conexer justicia» riguarda la comparazione tra l’utilizzo della buona e della cattiva moneta in una compravendita. Se uno paga una merce che vale 100 soldi con pezzi di moneta affidabile compie un atto di giustizia, se ricorre invece a «falsa moneda» l’atto si trasforma in un’ingiuria, «forma disformada» contraria alla giustizia, poiché «lo vendre e lo comprar son materia de justicia».<sup>14</sup> In questo sistema argomentativo Llull condivide pienamente una concezione etico-politica del francescanesimo che non solo è attentissimo alle dinamiche di utilizzo delle ricchezze comunitarie ma concepisce e teorizza l’elemento contrattuale come fatto costitutivo delle comunità politiche e come tratto caratterizzante la stessa nozione di *civilitas* dei suoi membri. Arnau de Vilanova e Francesc Eiximenis sono gli esponenti più rappresentativi di questo mondo francescano due-quattrocentesco<sup>15</sup> che attinge, anche su questi temi, alle opere di due Minori

---

<sup>13</sup> A mia conoscenza manca uno studio a largo spettro che analizzi un aspetto fondamentale della elaborazione politica ed etica, oltretutto filosofica del Maiorchino, ovvero il debito che Llull può aver contratto con i commenti latini e volgari dell’*Etica Nicomachea*, ma anche quanto delle sue riflessioni può aver influenzato la produzione posteriore, almeno trecentesca, dei commenti alla medesima opera.

<sup>14</sup> LVP, p. 12.

<sup>15</sup> Eiximenis considera il contratto forma costituente, etica e strutturale del vivere comunitario, la forma della *civitas*. Ed è di tutto rilievo il fatto che, proprio nell’analisi del valore e della funzione della moneta, egli scelga di qualificare gli scambi che noi oggi definiamo economici e finanziari come «les civils comutacions»; F. Eiximenis, *Dotzè llibre del Crestià*, I, 1, a. c. di X. Renedo (Girona: Universitat de Girona-Diputació de Girona, 2005), cap. 139, p. 303; su questi temi mi permetto un rinvio a P. Evangelisti, «Contract and theft. Two founding principles of the civilitas and res publica in the political writings of the Franciscan friar, Francesc Eiximenis», 44<sup>th</sup> International Congress of Medieval Studies, West Michigan University, Kalamazoo, 10 maggio 2009, *Franciscan Studies* 67 (2009), pp. 405-426; Id., «Il quadrato di Aristotele. La moneta nell’edificazione della sovranità e della *res publica* (XIII-XIV s.)» in *I linguaggi della società politica* (2° Atelier internazionale del progetto «Les vecteurs de l’idéel. Le pouvoir symbolique entre Moyen Âge et Renaissance» (v. 1200 – v. 1640), Università degli Studi di Milano, 30 settembre – 2 ottobre 2010) (Roma: Viella, 2012), pp. 367-394; Id., *La costruzione di un paradigma per la legittimità istituzionale: i discorsi medievali sulla natura della moneta* in *La légitimité implicite I*, Rome 9 – 11 dicembre 2010, École française de Rome, LAMOP Université de Paris 1, European Research Council, in cds.

italiani conosciuti e volgarizzati in area catalana quali Angelo Clareno e Ubertino da Casale, basti ricordare uno dei francescani che li ha utilizzati e tradotti: Joan Eixemeno, consigliere politico e confessore di Martino I.<sup>16</sup>

Questa precisa forma di giustizia costituisce il paradigma etico di corretta gestione dei beni che, forniti da Dio al vero e capace *civis-fidelis*, sono affidati alle sue mani e alla sua competenza proprio in quanto ricchezze concrete, elencate da Llull: in primo luogo il denaro, poi i prodotti agricoli e «tutte le altre risorse naturali».<sup>17</sup>

E' esattamente la logica che qualifica il bene-justizia a definire nella pedagogia omiletica lulliana il primo e principale disvalore contrapposto, vale a dire l'avarizia.

L'inciviltà dell'avarico deriva puntualmente dalla pratica di comportamenti opposti a questa *iusticia* lulliana, cifrati come comportamenti contro Dio, massimo esempio e modello largitivo che, donando sé stesso, ha indicato le modalità di gestione e di fruttificazione dei beni materiali e immateriali che il *civis* ha a disposizione («avaritia est contra Dei largitatem»)<sup>18</sup>. Questa concezione etico-pedagogica segna un ulteriore elemento di innovazione nella strutturazione della tavola di valori e disvalori contrapposti che ha nell'avarizia non più e non solo l'antitesi di *caritas*, ma direttamente e principalmente della giustizia. Sul piano logico-argomentativo questa reimpostazione operata dal Maiorchino è evidente nella scelta di mettere avarizia al primo posto in tutti i sermoni dedicati ai *peccats*: nella seconda, nella quarta e nella quinta «distincció».<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> P. Evangelisti, *I francescani e la costruzione di uno Stato. Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano-aragonese* (Padova: Edizioni Biblioteca Francescana, 2006); Id., «Metafore e icone costitutive del discorso politico francescano tra Napoli e Valencia (XIII-XV s.)», *Studi storici* 47 (2006), pp. 1059-1106; Id., «Relazioni di potere ed etiche per il potere. Clareno, Filippo di Maiorca e la testualità politica francescana catalano-aragonese», *Angelo Clareno francescano*, Atti del XXXIV Convegno internazionale, Assisi, 5-7 ottobre 2006 (Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2007), pp. 317-376.

<sup>17</sup> LVP, p. 12.

<sup>18</sup> Così in un inciso in latino nel sermone «De avaricia e de glotonia»; LVP, p. 113. Si rammenti che già nell'opera fondamentale conclusa da Llull nel 1273, egli dedica alla «Larguea de nostre Senyer Deus», intesa come modello imitativo per il cristiano, cinque capitoli; cf., *Llibre de Contemplació*, II, capp. 78-82, pp. 104-127. Questa concezione lulliana andrebbe studiata approfonditamente a partire da un'importante opera francescana che riflette sulla cristologia e l'incarnazione del Salvatore: R. Grossatesta, *De cessatione legalium*, ed. a c. di R.C. Dales e E. B. King (Londra: Oxford University Press, 1986). Un testo scritto tra il 1235 ed il 1239.

<sup>19</sup> V. LVP, pp. 33-35 pp. 111-126. Anche nell'omiletica osservativa francescana di xv secolo, avarizia, nel catalogo dei peccati, viene posta dopo superbia e lussuria, cf. tra gli esempi più importanti dei sermonari in volgare Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, a c. di C. Delcorino (Milano: Rusconi, 1989), II, predica XXV, in part. p. 993, pp. 996-1000 e pp. 1024-1042. Parimenti in

Il primo *sermó* della seconda *distinctio* si apre infatti contrapponendo al Dio che è giusto e compie la giustizia il fatto che egli «no ama avaricia» e «no ages avaricia». La condanna di questo disvalore è immediatamente argomentata come incapacità di rapportarsi ai beni terreni, «car avaricia es forma disformada que disforma l'entendre» e «per ço car [l'avaró] muda los bens terrenals que posseyx en altra fi disformada, per la qual fi te los bens terrenals ociosos». Pienamente allineato alla testualità francescana, che impone ai *cives* di produrre, far fruttificare e circolare i beni di ciascuno non lasciandoli improduttivi e sterili,<sup>20</sup> Llull condanna l'avarizia come uso irrazionale dei beni materiali i quali non solo debbono entrare nel mercato ma debbono garantire un livello di soddisfazione, tutta umana e terrena, per chi li produce e gestisce: «tristicia es habit d'ome avar qui es trist car del bens terrenals no.s pot sadolar».<sup>21</sup> Emergono fisio-nomie professionali e casi concreti che specificano e qualificano questo valore intrinseco del buon uso delle ricchezze: il *çabater*, il *treginer*, e, più in generale, tutti i ceti produttivi.<sup>22</sup> Come farà Eiximenis nei testi scritti negli anni '80 del XIV secolo, privando l'avaró dello stesso diritto di cittadinanza, Llull sottolinea l'*inciviltas* di quell'uomo dimostrando come egli trasformi la sua ricchezza in povertà e, gestendo da avaró i propri beni, li usi poveramente.<sup>23</sup> L'affermazione

---

un manuale francescano per confessori in volgare catalano/valenciano stampato a Valencia nel 1512 l'avarizia viene collocata al quinto posto in un elenco di vizi capitali limitato a sei, v. *Dels confesors la vera guía del confitents segura via* (Valencia: Cristòfol Kofman, 1512), pp. ciii-cxvii; l'avaricia è analizzata alle pp. cix-cxv, manca invece lussuria. Aguiló Fuster attribuisce impropriamente a Francesc Eiximenis quest'opera che contiene riferimenti a Bernardino da Siena e a Martino V non in forma di glosse, ma nel corpo del testo, cf. ad es., ivi, p. xc e p. clxxx. Si ricordi inoltre che nella produzione accademica francescana un'opera di grande peso, il *Breviloquium* di Bonaventura, pone al primo posto la superbia, e solo al quinto *avaritia*; cf. B. da Bagnoregio, *Breviloquium*, III.9.

<sup>20</sup> LVP, ad esempio, p. 218. Una delle matrici patristiche della definizione di *aviditas-avaritia*, contenute in una delle «enciclopedie» medievali maggiormente conosciute, si può leggere nelle *Etimologie* isidoriane: «Avidus dictus ab avendo; avere enim cupere est. Hinc et avarus. Nam quid est avarum esse? Progredi ultra quam sufficit. Avarus ex eo dictus, quod sit avidus auri, et numquam opibus expleatur, et quantum plus habuerit tantum plus cupiat, Flacci super hoc concordante sententia, qui ait: Semper avarus eget. Et Sallustius: quod neque avaritia e copia, neque inopia minuatur»; Isidoro di Siviglia, *Etimologiae*, a c. di A. Valastro Canale (Torino: UTET, 2006), I, pp. 792-794. Il testo risale agli anni compresi tra il 624 ed il 636.

<sup>21</sup> LVP, p. 33; v. anche LVP, p. 112, p. 189, p. 250.

<sup>22</sup> LVP, p. 34.

<sup>23</sup> Si percepisce qui il recupero di un'argomentazione agostiniana presente ad esempio nel *De Civitate Dei* (VII,12), tuttavia l'implementazione semantica dei testi lulliani testimonia chiaramente la ricezione del ragionamento pauperistico-francescano sull'avarizia e sulla ricchezza, quest'ultima non più una dimensione intima della coscienza del buon cristiano, ma volta a definire il codice etico-economico del *civis*. Si legga il passo agostiniano: «Certo diciamo ricchi i danarosi, ma interiormente sono indigenti, se sono avidi, così diciamo poveri coloro che non posseggono denaro; sono ricchi però interiormente, se hanno la saggezza [...]



sembrebbes, *prima facie*, capovolgere un cardine dell'identità e del relativo vocabolario francescano<sup>24</sup> condiviso dai due catalani. Il Maiorchino sosterrà infatti che «Hom avar no usa de riquea, usa doncs de pobrea, e on plus fortment es ric plus fortment cuyda esser pobre».<sup>25</sup> Ed Eiximenis: «l'hom qui ha axí ardent cor de haver diners no és bo per ciutadà [...] la qual cosa és repugnant a tota bona civiltat [...] hom avar no deu haver habitació en ciutat, ne deu tenir per res offici de comunitat, car és dissipador de tota civiltat [...] ».<sup>26</sup> Per entrambi l'avar accaparratore è dunque il peggior dissipatore non solo di ricchezze, ma dei beni e dei valori comunitari. In realtà la povertà come condizione volontaria, tradotta anche come uso non proprietario dei beni è, semanticamente ed eticamente, opposta alla povertà del ricco avaro e non preclude, proprio nella testualità francescana, alcun diritto di godere e far produrre i beni mobili ed immobili affidati da Dio al cittadino *fidelis*, giusto prima ancora che caritatevole.<sup>27</sup> Anzi in Llull il segno del vero dominio sulle cose risiede, proprio in contrapposizione ad *avarícia*, nella persona-individuo capace di spendere e far circolare le proprie ricchezze.<sup>28</sup> E per Francesc Eiximenis, ad esempio, una delle principali ragioni costitutive della *civitas*, della buona *civitas*, è la «necessitat de contractes». Superando l'analisi densa di cautele sulla crematistica e sulla moneta proposta da Aristotele nella *Politica*, e ripresa nella riflessione di Tommaso d'Aquino, il Gerundense affermerà nei suoi testi politici che scopo delle comunità civili è il *profit* realizzato dalla comunità degli uomini attraverso la varietà degli scambi, delle compravendite, dei contratti, delle attività mercantili.<sup>29</sup> E chiederà su questi obiettivi un impegno deciso e convinto a tutti i membri della *res publica*.

---

l'amore della saggezza purifica dalle macchie dell'avarizia, ossia dall'amore del denaro»; Agostino, *La Città di Dio*, a c. e trad. di C. Carena (Torino: Einaudi – Parigi: Gallimard, 1992), VII, 12, p. 283; il testo latino in Agostino, *De Civitate Dei* (CC 47-48) (Turnhout: Brepols, 1955).

<sup>24</sup> Si veda in proposito un'ottima sintesi della questione: A. Tabarroni, «Povertà e potere nella tradizione francescana», *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, I, *Età antica e Medioevo*, a c. di C. Dolcini (Torino: UTET, 1999), pp. 175-188.

<sup>25</sup> LVP, pp. 188-189, in uno dei pochi passi latini di questo sermonario si ribadisce che «Homo avarus semper est pauper, quamvis habeat divitias [...] et de homine, qui sit largus et temperatus est contrarium»; LVP, p. 113.

<sup>26</sup> F. Eiximenis, *Dotzè llibre del Crestià*, I, 1, cap. 151, p. 327.

<sup>27</sup> In questo testo si v., ad es., LVP, pp. 250-251, pp. 218-219 e p. 52; v. anche *Llibre de Contemplació en Déu*, ORL IV, cap. 116, pp. 82-83 e pp. 88-89; cap. 122, p. 130.

<sup>28</sup> «[...] home larc es ple de be et home avar es buyt de be [...] home larc es ardit e home avar es volpel, e home larc es franc e home avar es sotsmés [...] »; LVP, p. 204.

<sup>29</sup> F. Eiximenis, *Dotzè llibre del Crestià*, I, 1, cap. 41, p. 89.

### 2.1. Dimensioni dell'agire economico: rischio e responsabilità nel mercato, libertà e potenza creativa negli affari

L'*avaricia* lulliana, in un orizzonte testuale impregnato di pauperismo evangelico francescano, costituisce un disvalore comunitario per un ulteriore e decisivo elemento. L'uomo avaro, avendo di mira il suo esclusivo tornaconto e capitalizzando in modo inutile i suoi denari, interferisce direttamente su due condizioni essenziali del mercato. Da un lato altera l'equilibrio dell'*agorà* civile degli scambi sottraendo ed immobilizzando capitali, dall'altro, per conseguire i propri scopi, lede l'elemento fondativo, il prerequisito inderogabile di qualsiasi contratto e di qualsiasi mercato: la *lealtat*. E' questa una componente decisiva per qualificare l'avarico come non appartenente alla comunità civile ed economica cristiana,<sup>30</sup> legittimata al guadagno ed all'uso del denaro entro un circuito fiduciario condiviso che riguarda appunto l'etica degli scambi, la credibilità del mezzo monetario che li alimenta e definisce, la affidabilità dei valori e dei beni venduti ed acquistati.<sup>31</sup> Riflettendo sul disvalore etico-economico dell'*avaricia* il Maiorchino contribuisce così a mettere a fuoco parametri costitutivi del mercato, del contratto, della moneta, ed offre al suo pubblico di *cives*, di mercanti e di sovrani, la possibilità di definire in particolare i valori immateriali che rendono agibile, concreto e credibile il mercato delle merci e del denaro, a qualsiasi latitudine del Mediterraneo esso si trovi.

Il terreno di riflessione etico-politica costituito da *avaricia* è, dichiaratamente, un ambito discorsivo e teorico nel quale si precisano la natura e la funzione delle ricchezze. Ed è evidente che al centro di questo discorso non vi è la ricchezza proprietaria terriera, immobile, ma quella delle merci e del denaro. Una ricchezza mobile e delocalizzabile, mutevole, moderna nel senso etimologico del termine.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> «Avaricia e enveja son de perversa granea, con sia açó que elles destruen e corrompen larguea e lealtat que son gran virtuts. E per ço home larc e leal no pot vendre avaricia ne enveja per egual o per menor quantitat, mas per major e per egual racionar de membrar, entendre e amar»; LVP, p. 121.

<sup>31</sup> LVP, pp. 33-35, p. 125, pp. 250-251, p. 267, p. 172, p. 282; su questi temi rinvio ad una raccolta importante di studi: *La fiducia secondo i linguaggi del potere*, a c. di P. Prodi (Bologna: Il Mulino, 2007), a partire dall'importante premessa del curatore, v. ivi, pp. 9-12; e, inoltre, P. Prodi, *Il mercato come sede di giudizio sul valore delle cose e degli uomini*, ivi, pp. 157-177.

<sup>32</sup> Si rammenterà che il termine modernità ha le sue radici etimologiche nel lessema *modus*, inteso nel suo significato di mutevole, in antitesi alla fissità ascritta al periodo ed alla definizione di medioevo. L'elaborazione etico-politica ed etico-economica di questo sermonario lulliano, che ruota attorno all'asse *avaritia-justitia-fides*, può essere utilmente confrontata con le riflessioni contenute in un testo fondamentale nella storia del linguaggio e del pensiero politico dell'Età di Mezzo: il *Policraticus* di Giovanni di Salisbury, opera conclusa nel 1159, cf. in particolare V, 17 e VII, 17; per il testo v. John of Salisbury, *Policraticus*, a c. di C. C. J. Webb (Oxford: Clarendon, 1906), libri 5 e 7.

Ed è in questo contesto che l'uomo ricco, il buon *civis* lulliano e cristiano che rifiuta l'avarizia, è definito come un uomo libero («franc»), disponibile al rischio, capace di utilizzare anche a questo fine tutta la sua intelligenza creativa. Una potenza immaginativa che, nello schema etico-pedagogico del Maiorchino, è elemento fondamentale della sua antropologia,<sup>33</sup> connota ogni valore virtuoso proposto attraverso la parola ed il metodo argomentativo del suo sermonario.<sup>34</sup> Nell'omelia che compara analiticamente il coraggio con l'avarizia questo concetto emerge con chiarezza. Il *civis* che usa le ricchezze per accrescerle e farle circolare è un uomo dotato di forza e di una potenza intellettuale e di pensiero che lo soccorre non solo nel momento dei buoni affari ma anche nei momenti di crisi, proprio perché la sua forza creativa gli consentirà, a differenza dell'avarico, di rischiare, di concepire nuove forme e strumenti per tornare alla moltiplicazione dei beni. Egli infatti è dotato di una *manera*, cioè di un metodo e di uno stile di vita, che lo mettono nella giusta relazione con i beni di cui dispone,<sup>35</sup> ed il suo coraggio si dimostra proprio nel non cadere vittima della paura che prova l'avarico che vede come un mero rischio la messa in circolazione di ciò che ha: «E home avar es aquell qui engendre avaricia per ço car no usa de les riqueses que Deus li dona, car no gosa e per paor te-les ocioses e desvia-les de la fi per que son, ço es a saber, de esser larc per servir Deu, si matex e son proysme. Home ha força de coratge per ço car ha manera a usar de les riqueses que Deus li dona. E home avar no ha manera en usar riqueses [...]».<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Sull'antropologia lulliana nel più ampio contesto culturale catalano si v. P. Villalba Varneda, «L'hom com a artista en l'Arbor Scientiae», *Què és l'home? Reflexions antropològiques a la Corona d'Aragó durant l'Edat Mitjana*, coord. J. Corcó et al., (Barcelona: Prohom Edicions, 2004), pp. 129-158.

<sup>34</sup> Ad esempio LVP, p. 52, p. 249. Oltre trent'anni prima Lull, proprio nell'analisi dedicata al buon uso delle ricchezze, sottolineava nel *Llibre de Contemplació*, che la ricchezza intellettuale di chi sa essere veramente ricco è costituita da pensieri, potenza creativa, capacità di ricordare e riconoscere «profitament», opponendola alla «pobrea entellectual [...] qui no ama vanes cogitacions ni vanes ymaginacions ni no ama remembrament ni enteniment ni voler ocasionadament o no ocasionadament pus que de lur obra nos segueca null profit»; *Llibre de Contemplació en Déu*, ORL VII, cap. 301, pp. 328-337, in part. p. 330.

<sup>35</sup> Contrapposta alla *caritat* «avaricia es ab mala manera d'enteniment, de volentat, de memoria, de ymaginació, de affar [...]»; LVP, p. 266.

<sup>36</sup> LVP, p. 204; nel sermone che analizza per contrapposizione logica la speranza e l'avarizia questo concetto viene ribadito con forza: «Esperança es estrument ab lo qual hom qui ha esperança ordina la sua potencia ymaginativa en ymaginar to ço qui.s cové ab largura [...] e hom avar fa lo contrari»; LVP, p. 249. Una riflessione patristica di notevole profondità relativamente alla gestione delle ricchezze, che contiene anche una reinterpretazione della *virtus* romana e tardo-antica della liberalità, si può leggere in Gregorio Magno, *Regola Pastorale*, ed. a c. di M. T. Lovato (Roma: Città nuova, 1981), III, 20-III, 22, pp. 174-190 (testo scritto nei primi anni '90 del VI secolo). Più risalente la riflessione pedagogica del *Pastore d'Erma* (seconda metà del II sec.): «Vorrai tutto sapere senza nulla capire? Sono quelli che conservano la fede, ma anche le ricchezze di questo mondo. Quando sopraggiunge una tribolazione per le

In questo passaggio essenziale viene in chiaro anche una gerarchia del buon uso dei beni che molta storiografia che si è occupata dell'etica economica cristiana e del valore sociale e politico della *caritas* rideclinata fuori dal chiostro non ha rilevato.<sup>37</sup> Ciò che afferma il Maiorchino, e con lui una schiera di frati Minori anche di altissima preparazione filosofica come Duns Scoto, è il diritto-dovere di usare dei beni materiali in primo luogo «per servir Deu», poi sé stessi e infine il proprio prossimo. Questa scala di destinatari-fruitori dei beni, di antica matrice quantomeno risalente ad Agostino rideclinata qui da Llull,<sup>38</sup> non solo vede al primo posto, dopo Dio, l'individuo, il soggetto produttore affidabile e virtuoso, ma nella concretezza dei testi francescani prodotti in area mediterranea, Dio è molto spesso incarnato in un valore comunitario, nel bene comune che viene fatto coincidere con il bene della *res publica*, un bene che va rispettato e potenziato.<sup>39</sup> In questo senso il Maiorchino ha buon gioco nel contrapporre

---

loro ricchezze e i loro affari, rinnegano il Signore. Le dico: Signora, quando saranno utili alla costruzione? Quando si elimina la ricchezza che li domina, mi dice, allora saranno utili a Dio. Come la pietra sferica se non viene ritagliata e non perde qualche cosa di sé non può diventare quadrata, così i ricchi di questo mondo, se non perdono la ricchezza non potranno essere utili al Signore. Sappilo da te: quando eri ricco eri inutile. Ora sei utile e fruttuoso alla vita. Diventate utili a Dio»; *Il Pastore d'Erma*, XVI (6), 5-7, il testo si può leggere in *I padri apostolici*, ed. a c. di A. Quacquarelli (Roma: Città nuova, 1994<sup>8</sup>), pp. 255-256, passaggio che va integrato con la seconda similitudine dove la preghiera del ricco e del povero si conclude esaltando chi «possiede» e «comprende» che è «ricco ad opera del Signore» e distribuisce il necessario ai poveri. «Chi comprende questo potrà compiere il bene», *Pastore d'Erma*, LI, 5-10, pp. 293-94. Sull'identità e la qualificazione dei poveri è indispensabile vedere, per l'età patristica, almeno Salviano di Marsiglia, *Contro l'avarizia* (Roma: Città nuova, 1977), ed. a cura di E. Marotta, sulla base del testo edito da G. Lagarrigue, in *Source Chrétiennes*, 176 (Parigi: Éditions du Cerf, 1971), pp. 135-345; v. in particolare Salviano, *Contro l'avarizia*, IV.4, p. 134 e IV.5, p. 135.

<sup>37</sup> Per la bibliografia di questa importante storiografia v. Ch. M. De la Roncière, «Le confraternite in Europa fra trasformazioni sociali e mutamenti spirituali», *Vita religiosa e identità politiche. Universalità e particolarismi nel tardo Medioevo*, a c. di S. Gensini (Pisa: Pacini, 1998), pp. 325-382; M. G. Muzzairelli, *Il denaro e la salvezza. L'invenzione del Monte di Pietà* (Bologna: Il Mulino, 2001); *Povertà e innovazioni istituzionali in Italia dal Medioevo ad oggi*, a c. di V. Zamagni (Bologna, 2000); L. Bruni e S. Zamagni, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica* (Bologna: Il Mulino, 2004).

<sup>38</sup> «[...] i precetti principali che ci insegna Dio nostro maestro sono due, l'amore di Dio e l'amore del prossimo; e in essi l'uomo trova tre cose da amare: Dio, sé stesso e il prossimo, né sbaglia ad amare sé stesso chi ama Dio [...]»; Agostino, *De Civitate Dei*, XIX, 14, nella ed. a c. di C. Carena, p. 924; v. anche Agostino, *De doctrina christiana*, III, X.16, in S. Agostino, *L'istruzione cristiana*, a c. di M. Simonetti (Milano: Mondadori, 2000) (III ediz.), p. 192, ma si v. anche Pietro Lombardo, *Sententiae*, III, d.28, s. 1; Bonaventura, *Commento alle Sentenze*, III, d. 29 a. 1 q. 2; Tommaso d'Aquino, *Summa Theol.* II-IIae, q. 26 a. 4-5; Duns Scoto, *Comm. Sent.*, III, d.29. Una delle più risalenti affermazioni lulliane circa la tripartizione dell'amore degli uomini giusti verso il «Sènyer Deus», «sí meteys e lur pruxme» si legge in un capitolo fondamentale riguardante la corretta gestione della ricchezza e della povertà; cf. *Llibre de Contemplació en Déu*, V, cap. 301, pp. 328-337, in part. p. 330.

<sup>39</sup> Sulla nozione di *bonum commune* sono indispensabili le recenti riflessioni di O. Capitani, «Per il significato di "bonum comune": appunti», *La fiducia secondo i linguaggi del potere*, pp. 87-92; la sua

all'avarizia la virtù teologale della fede esattamente in quanto virtù che insegna a partecipare della larghezza divina disconosciuta dall'avarò, il quale, anche in questo confronto è incapace di utilizzare i beni per Dio, per sé stesso ed il suo prossimo. «Hom avar fa deu ydolatric de si matex per ço car atribuea a sa propria fi los bens de gracia que poseex, dels quals Deus es causa efficient e final. E per ço fe e avaricia son habits contraris [...] e hom avar es contra aquella larguea, car dels bens que poseex no es larc a Deu, si matex ne a son proysme».<sup>40</sup> Credo che una lettura attenta al significato di questo dover essere del *civis fidelis* spieghi che cosa si intenda per partecipazione dei propri beni al servizio di Dio. Teologicamente e filosoficamente infatti la possibilità di soddisfare un'aspettativa diretta ed individuale del Creatore di tutti i beni da parte del singolo *civis* appare in sé alquanto difficile, in realtà è assai più realizzabile e comprensibile se questo servizio viene reso in favore di coloro che religiosamente e politicamente costituiscono la o le comunità dei *fideles*, corpo mistico, ma vivo e personificato, della cristianità.<sup>41</sup> Lo stretto legame nella terna dei destinatari dei beni che il *civis-fidelis* deve far circolare e fruttificare è un'indicazione precisa in questo senso, anche perché continuamente ribadita in tutti i sermoni che affrontano il tema della corretta gestione delle risorse.

Risulta così tracciabile un percorso compiuto dal filosofo laico Maiorchino il quale, padroneggiando e rideclinando un vocabolario ed un patrimonio argomentativo teologico, così come una tecnica ed un metodo sermocinale appartenenti, e sino ad allora gestiti esclusivamente, da uomini consacrati, affronta questioni etico-politiche ed etico-economiche essenziali per le realtà comunitarie, mercantili, urbane ed istituzionali dell'area catalano-aragonese. La questione della fede in rapporto al peccato di avarizia è uno degli esempi più significativi

---

introduzione al *XLVIII convegno Centro Italiano di Studi sul Bassomedioevo, Todi, 9-12 ottobre 2011* (Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2012); mi permetto anche un rinvio a P. Evangelisti, «La moneta: istituzione della res publica e misura di sovranità concorrenti. Le due facce di un unico bene comune», *Centro Italiano di Studi sul Bassomedioevo, Atti del XLVIII convegno internazionale*, pp. 331-369.

40 LVP, p. 233; nella conclusione del sermone si legge che «avaricia e fe simplement son contraris, e home avar pot creure en quant habit comú; e per ço home avar creu que sia propriament seu ço qui propriament es de Deu». L'argomentazione patristica con cui si condanna l'avarizia come forma di idolatria, utile qui per misurare lo sviluppo e la dilatazione semantica raggiunta nelle omelie lulliane, si legge nella seconda lettera di Policarpo ai Filippesi, XI, 1: «Vi esorto a fuggire l'avarizia [...] se qualcuno non sa astenersi dall'avarizia sarà contaminato dall'idolatria e sarà giudicato come i pagani che ignorano il giudizio di Dio»; nella traduzione italiana il testo si legge in *I padri apostolici*, pp. 158-159. Policarpo di Smirne nacque intorno al 65 d.C. e morì martire il 23 febbraio 155.

<sup>41</sup> F. Eiximenis, *Dotzè Llibre del Crestià*, II,1, a c. di C. Wittlin *et al.*, (Girona: Col·legi Universitari de Girona-Diputació de Girona, 1986), pp. 439-440.

in questa direzione e non solo da un punto di vista della peculiarità nella metodologia argomentativa. Va infatti registrata l'importanza di una dimensione etica che si costruisce fuori dal classico binomio cristiano *caritas/lavaritia*,<sup>42</sup> e va pienamente apprezzato il valore analitico e l'apporto teorico, conquistati con il volgare catalano, nell'utilizzazione in chiave civile, e pedagogico-politica, di concetti cardine quali giustizia e fede.

La giustizia come virtù civile, equitativa («aquella que es de equals mesures»),<sup>43</sup> che qualifica e dà certezza al mercato ed alle sue prassi, facendo del contratto stesso l'ossatura della dimensione della *res publica* e della *civilitas*.

La fede come fattore determinante e cogente nell'assumere la *largitas* divina quale parametro etico-politico ed economico comunitario per la gestione delle risorse di ciascun individuo.

Due concetti che testimoniano, nella relazione allestita dal *Beatus*, della sua spiccata capacità di intervenire sul materiale aristotelico prodottosi con la traduzione latina e con la redazione di sempre più numerosi commenti latini e volgari all'*Etica Nicomachea* e, segnatamente, al lavoro prodotto dai commentatori sul quinto libro dell'opera dello Stagirita.<sup>44</sup>

## 2.2. *Justícia e injuria nel mercato. La responsabilità della ricchezza utile*

Con questi stessi strumenti, assunti dal patrimonio teologico e patristico, ristrutturati nella lingua e nel metodo logico-relazionale e comunicativo, Llull testimonia il proprio interesse di *vir evangelicus* e francescano per una questione fondamentale: la ricchezza come dimensione proprietaria e come dimensione di fruizione pertinente al *civis*. Un individuo dunque, chiamato a gestire, amministrare e rispondere in prima persona del modo con il quale i beni immateriali e materiali che controlla vadano a soddisfare un *bonum commune* che è la ragione prima della legittimazione all'uso delle *divitiae*. Si tratta dunque di riflessioni che contribuiscono a far crescere la consapevolezza teorica tesa ad analizzare l'attività di un soggetto nuovo, anche in termini giuridici, un soggetto davvero

<sup>42</sup> Recepito nei testi omiletici dello stesso Llull, v. ad esempio, *Sermo CXXI* «De Caritate et avaritia», in *Liber de virtutibus et peccatis sive Ars maior prædicandi*, ROL XV (CCCM, 76), pp. 107-432.

<sup>43</sup> LVP, pp. 10-11.

<sup>44</sup> Alcuni di questi aspetti sono affrontati in P. Evangelisti, «La moneta come bene della *res publica*. Pensatori "aristotelici" e concezioni teorico-politiche del francescanesimo nel XIV secolo», *I Francescani e l'uso del denaro*, Greccio 7 - 8 maggio 2010, a cura di A. Cacciotti - M. Melli (Milano: Biblioteca Franciscana, 2011), pp. 61 - 94; Id., «La moneta: istituzione della *res publica* e misura di sovranità concorrenti»; si vedano anche le importanti riflessioni di S. Gentile, «Bene comune e naturale socialità in Dante, Petrarca e nella cultura filosofica in lingua volgare», *ivi*, pp. 371-390.

«proprietario». Il Maiorchino va ascritto quindi a quella testualità francescana, Mendicante, con forti interconnessioni con le riflessioni dei giuristi, che proprio tra Due e Trecento, apre un percorso che, con Paolo Grossi e Paolo Prodi,<sup>45</sup> si può definire di frantumazione del dominio. E' infatti chiaro che se la ricchezza, declinata nei sermoni di Llull attraverso la contrapposizione tra *avarícia* e *justícia* e tra *avarícia* e *fe*, tra possesso sterile e dominio utile, può essere distinta in possesso ed uso, se può derivare anche solo dal denaro, essa non è più di esclusiva pertinenza del potere, del dominio politico.<sup>46</sup>

L'opzione metodologica, logica, ma anche etico-politica che ha determinato l'accoppiamento valore/disvalore tra giustizia e avarizia, rompendo una tradizione plurisecolare che vedeva in *caritas* l'antidoto valoriale di *avaritia* indica in modo chiaro che il territorio etico-normativo di gestione delle ricchezze e dei guadagni leciti si sposta entro gli ambiti dell'equità civile e delle leggi, delle diverse leggi che possono, gerarchicamente ma tutte effettivamente ed efficacemente, intervenire sul contratto e sul mercato.

Il fatto che l'esempio principe della giustizia comunitaria che ne qualifica preminenza e valore sia un atto di compravendita, un *negotium* tra soggetti, mette in luce innanzitutto un'evidente priorità politica ed economica posta dal Maiorchino. Una priorità che risalta anche se si rammentino tre testi fondamentali per lo sviluppo del pensiero etico-politico medievale: il *De Civitate Dei* ove l'organizzazione gerarchica delle *virtutes* dell'uomo pone Giustizia solo al terzo

---

<sup>45</sup> P. Grossi, *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali* (Milano: Giuffrè, 1992), in part. p. 15; P. Prodi, *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'Occidente* (Bologna, 2009), pp. 63-64.

<sup>46</sup> L'autoconsapevolezza del francescanesimo su questo punto è emblematicamente constatabile in un passaggio di un contemporaneo di Llull, Duns Scoto, molto studiato e conosciuto dal mondo francescano catalano-aragonese. Basti ricordare due dati: il più antico discepolo catalano del *Doctor*, Antoni Andreu, era conosciuto non a caso come *Scotellus*; furono almeno tre i *Magistri* francescani ad essere discepoli diretti di Scoto a Parigi nel 1303. Sullo scotismo nel mondo dei francescani e negli *Studia* dei Minori, v. A. Boades Llavat, «Joan Duns Escot: els escotistes catalans», *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* 43 (2009), pp. 47-63. In un testo che riporta le lezioni del *Doctor Subtilis*, tenute proprio tra il 1303 ed il 1304, nella sezione che analizza la liceità dei contratti, l'uso del denaro ed il ruolo politico dei mercanti dopo aver esaminato anche l'origine del potere civile, egli rammenta ai suoi discenti che «*usus pecuniae est eius consumptio; ergo concedens eam mutuo, consumit eam. Contra istud obicitur per illud 'Extra de verborum significationibus': Exiit qui seminat et est hodie in sexto libro, quod quorundam rerum usus perpetuo separatur a dominio*»; Johannes Duns Scotus, *Utrum poenitentes teneatur restituere*, in A. B. Wolter, *John Duns Scotus, Political and Economic Philosophy* (St. Bonaventure N. Y.: The Franciscan Institute, 2001), testo pp. 24-85, qui p. 48. Il passo della bolla citata, la *Exiit qui seminat*, cardine giuridico ed identitario del francescanesimo, redatta con l'apporto determinante dei Minori, ove si affronta compiutamente la questione dell'uso non proprietario dei beni, venne rapidamente recepito come norma di diritto canonico, come ci ricorda in questo passo lo stesso Scoto, v. *Sextus Decretalium*, lib. V, tit. 12, cap. 3, in *Corpus Iuris Canonici* II, col. 1109.

posto (liber XIX, capitolo 4); le *Etimologiae* isidoriane che catalogano Giustizia come quarta virtù dell'anima;<sup>47</sup> l'*Etica Nicomachea*, ormai ben conosciuta all'epoca di Llull dopo la traduzione integrale in latino dal testo greco data tra il 1246 ed il 1247 dal francescano Roberto Grossatesta.<sup>48</sup> Nel testo aristotelico la giustizia compare nel libro V, dopo l'esame di molte altre *virtutes* tra cui, coraggio, temperanza, forza, magnificenza e liberalità.<sup>49</sup>

Ma più profondamente la preminenza di questa *justicia* indica ai discenti di ieri ed agli studiosi di oggi alcuni aspetti centrali.

Il primo riguarda la definizione di giustizia nel mercato come carattere indefettibile dello stare in comunità: «ço que tu es e los bens terrenals que poseys son materia de justicia»,<sup>50</sup> la quale funziona «en fer mació de comunitat de ciutat». <sup>51</sup> E parte essenziale di questa giustizia –non costretta nella definizione romanistica del «jus sui cuique tribuere»– è il riconoscimento della volontà delle parti nella formazione del prezzo, del valore delle merci, di quella che i teologi definirono «communis aestimatio in foro». <sup>52</sup> Qui Llull esprime una scelta molto netta e peculiare nel privilegiare questo aspetto della giustizia tra i molti che lo Stagirita offrì ai pensatori medievali negli undici capitoli che compongono il V libro dell'*Etica*. Uno solo di questi, il capitolo quinto, tratta in effetti della reciprocità come aspetto costitutivo della giustizia.

Il secondo è che se il prezzo non viene rispettato e corrisposto, sia per il ricorso a monete inaffidabili,<sup>53</sup> sia per volontà di accaparramento,<sup>54</sup> sia per man-

<sup>47</sup> «Ethicam Socrates primis ad corrigendos componendosque mores instituit [...] dividens eam in quattuor virtutibus animae, id est prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam. Prudentia est in rebus, qua discernuntur a bonis mala. Fortitudo [...] Temperantia [...] Iustitia, qua recte iudicando sua cuique distribuunt»; Isidoro di Siviglia, *Etimologiae*, I, liber II, XXIV, 5-6, p. 232. Si noterà inoltre che uno dei testi annoverati tra i padri apostolici, il *Pastore d'Erma*, XVI (8), 1-11, non inserisce *justitia* nel catalogo delle *virtutes*, cf. *Pastore d'Erma*, in *I padri apostolici*, pp. 257-258; v. anche XXVI, 1-XLIX (6), 1-5, pp. 267-289.

<sup>48</sup> L'*Etica* aristotelica fu preceduta agli inizi di quel decennio da una parafrasi latina dell'opera a partire dalla versione araba per mano dello stesso francescano inglese; per importanti sezioni l'opera dello Stagirita era ampiamente circolante in traduzione latina, nota come *Ethica vetus*, già alla fine del XII s.; cf. J. Miethke, *Le teorie politiche nel Medio Evo* (Genova: Marietti, 2001), pp. 82-83. Grossatesta (1168-1253), nel 1222 già Minore, fu *Magister* in teologia dello *Studium* oxoniense dell'Ordine dal 1229.

<sup>49</sup> La tavola delle virtù aristoteliche, ovvero la sua esposizione gerarchica, si legge in *Etica Nicomachea* II, 7.

<sup>50</sup> LVP, p. 12.

<sup>51</sup> LVP, p. 11.

<sup>52</sup> LVP, pp. 11-12.

<sup>53</sup> LVP, p. 11-12.

<sup>54</sup> «Home atemprat ve los bens de gracia que Deus li dona, ço es, diners, bestiar e possessions de camps, vinyes, castels e ciutats, e mesura ab egualtat ço que pot e que deu despendre [...] e home avar fa lo contrari car desvia la fi dels bens naturals e les fins dels bens de gracia [...] e fa.ls esser occioses»; LVP, pp. 218-219, v. anche p. 172, p. 204, pp. 250-251, pp. 266-267.



cato rispetto del valore convenuto e della proporzionalità tra beni-valori scambiati,<sup>55</sup> sia per alterazione o falsificazione della merce,<sup>56</sup> la *laesio* che ne risulta non tocca solo le parti, ma la *res publica* ed il bene comune che vengono intaccati direttamente, in termini di valori materiali e in termini di affidabilità e rispetto. Attraverso questa chiave interpretativa si comprende la pregnanza e la densità valoriale dell'icastica condanna per «avaricia» che «engenra pobrea».<sup>57</sup> Tutto ciò per Llull costituisce un'*injuria*, un atto e un torto contro la giustizia e contro il diritto che, proprio perché definito attraverso il disvalore di *avaricia*, si configura come un sequestro ai danni della comunità e del bene comune,<sup>58</sup> un comportamento che si può definire come furto, peccato capitale e *crimen* qui non limitato alla violenza fisica ed alla rapina di oggetti e merci, ma esteso a comprendere la violazione di beni e valori che riguardano appunto il mercato, il bene comune e la *res publica*.<sup>59</sup> La *injuria*, contrapposta alla *justicia*, anche etimologicamente, si connota con due accezioni chiarificatrici dell'argomentazione del Maiorchino. La prima integra il concetto di offesa di fatto contro la giustizia, in Llull espressione di regole condivise, comunitarie. La seconda la qualifica semanticamente come oltraggio e alla ragione e alla giustizia.<sup>60</sup> Il complesso di queste implicazioni etiche configura un ambito di responsabilità del singolo attore del mercato come una responsabilità non solo verso Dio, la legge naturale e quella divina, ma, concretamente, nei confronti della comunità civile nella quale egli stipula contratti, scambia merci e denaro. Richiama ad una riflessione radicale sulla ricchezza, sul senso del suo utilizzo, sullo scopo della sua produzione, sul nesso tra senso di appartenenza comunitaria e agire economico.<sup>61</sup>

---

<sup>55</sup> LVP, p. 12.

<sup>56</sup> LVP, p. 34.

<sup>57</sup> LVP, p. 267.

<sup>58</sup> V. anche LVP, pp. 28-29.

<sup>59</sup> La concezione dell'uomo giusto, capace di amare correttamente le ricchezze del mondo, in opposizione all'uomo *injuriós* in quanto avaro, è sviluppata da Llull quasi un quarantennio prima esattamente sul confronto tra lealtà e falsità, ma anche, significativamente, sulla condanna degli avari come *ladres*, cf. *Llibre de Contemplació en Deu*, V, cap. 301, p. 330. Su questi temi la riflessione teologica e politica contemporanea trova un importante paradigma di storicizzazione e di interesse nella enciclica di Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, data il 29 giugno 2009, parr. 32, 34-42, 65-66, 71; il testo si può leggere in [www.vatican.va/holy-father/benedict\\_XVI/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas\\_in\\_veritate\\_it.html](http://www.vatican.va/holy-father/benedict_XVI/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas_in_veritate_it.html).

<sup>60</sup> LVP, pp. 172-173, pp. 62-63.

<sup>61</sup> Queste considerazioni, in relazione diretta con la nozione di furto come *crimen* comunitario, come infrazione di un'etica civile che nel furto e nella sua *latitudo* semantica ha il suo codice normativo a contrario trovano un esito significativo nella testualità cristiana riformata, basti richiamare l'attenzione sul commento di Giovanni Calvino al settimo comandamento del Decalogo in J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, II.VIII, 44-45; il testo in francese si legge nell'edizione a c. di M. de Védrines,

### 3. *Caritat*, funzione della *justícia* nella *civilitas* dello scambio economico

Rilevata la peculiare funzionalizzazione e posizione di *justícia* ed *avarícia* occorre conclusivamente misurare da vicino come si configuri la *virtus* politica per eccellenza definita come tale sin dai più antichi testi patristici e normativi della chiesa cristiana: dalla *Didaché* ad Agostino.<sup>62</sup>

Il Maiorchino infatti nel primo sermone che la tratta definisce *caritat* come «virtut que regla la volentat per amar comú be, ço es a saber comunitat de ciutat, de vila o de castell. E si vols amar a ensús major comunitat, ama tot ço qui.s conté en lo subject d'aquest llibre, e adonchs aurás tan gran comunitat d'amar que plus comunament no porás amar».<sup>63</sup>

Questo passaggio, che riafferma il valore politico-pedagogico dell'opera che stiamo esaminando attraverso la rivendicazione di un ruolo preminente del *Llibre* scritto dal *Beatus*, è preceduto da una parafrasi di un passo evangelico classico (Mc 12,31 e Mt 19,19) qualificante lo scopo civile e la legittimazione stessa della *caritas*: «Caritat es habit per lo qual hom ama mes Deu que totes creatures e per lo qual hom ama aytant son proisme con a si matex». Il testo prosegue confermando la terna, già agostiniana,<sup>64</sup> dei soggetti destinatari della

P. Welles e S. Triqueneaux (Aix en Provence: Kerigma-Excel, 2009), pp. 345-347. Il testo francese fu pubblicato dal ginevrino nel 1541, tradotto da lui stesso dalla versione originale latina di due anni prima. Il testo cui si fa qui riferimento è stabilito sull'edizione dell'*Institutio* del 1560, settima ed ultima edizione latina vivente Calvino, cf. J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, introd., pp. xvii-xviii.

<sup>62</sup> Cf. *Didachè* XIII, 1, un testo composto tra il 50 ed il 150 d.C., integrata dopo il IV secolo nelle Costituzioni apostoliche; si veda anche Ignazio di Antiochia, *Lettera ai Magnesii*, V, 1; per i testi in traduzione si veda *I padri apostolici*, rispettivamente pp. 37-38 e p. 110. Ignazio morì verso il 107 secondo Eusebio di Cesarea, o, per i critici moderni, tra il 110 ed il 118. Si v. anche il testo agostiniano del *De doctrina christiana*: «caritas, quae sibi homines invicem nodo unitatis adstringit, non haberet auditum refundendorum et quasi miscendorum sibimet animorum, si homines per homines nihil discerent»; Agostino, *De doctrina christiana*, Prol. 6, p. 12 e, fondamentale Id., *De Civitate Dei*, XV, 3. Sul rapporto *caritas*/povertà/potere/amministrazione nell'età patristica e tardo-antica basi di partenza fondamentale restano gli studi e le acute osservazioni di P. Brown, *Potere e cristianesimo nella Tarda Antichità* (Roma-Bari: Laterza, 1995) (ed. orig. 1992), pp. 103-169; mi permetto qui anche un rinvio a P. Evangelisti, «Per un'etica degli scambi economici. La funzione civile del mercato in Eiximenis e nella pedagogia politica francescana (1273-1493)», *Caplletra* 48 (2010) *Revista Internacional de Filologia* de l'Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, pp. 209-234.

<sup>63</sup> LVP, p. 28.

<sup>64</sup> Si veda, ad esempio, il già citato passo del *De Civitate Dei*, VII, 12 da confrontare con Isidoro di Siviglia: «Caritas Graece, Latine dilectio interpretatur, quod duos in se liget. Nam dilectio a duobus incipit, quod est amor Dei et proximi [...] Maior est autem haec omnibus, qui diligit et credit et sperat. Qui autem non diligit, quam vis multa bona faciat, frustra laborat [...] », Isidoro di Siviglia, *Etimologiae*, VIII, II.6-7, pp. 628-630.

*caritas* e delle altre *virtutes* lulliane: «E per ço caritat ha .iii. species: la .i. es amar mes Deu que totes coses, la segona es amar si matex e la .iii. es amar son proisme». <sup>65</sup> E riprende anche –implementando significativamente l’esegesi patristica del passo precedente– la piena legittimazione a conseguire i beni materiali, ad averli in abbondanza e con piena soddisfazione nella loro fruizione: «Si tu vols caritat aver, ama los bens terrenals en aquells a qui Deus los ha donats propriament per ço que cascun home ab aquells bens fassa a Deu servey [...] [e] ama aver prosperitats per tal que per elles ages grat a Deu qui les [ha] volgues dar. E si per aytal manera ames, caritat aurás e amarás e conexer-la porás». <sup>66</sup>

Qui risulta chiaro come proprio questo modo di intendere e praticare la *caritat* raggiunga quella qualificazione di intimo e insopprimibile *habitus* quotidiano (la «vestedura de caritat») <sup>67</sup> che Llull connota con l’aggettivo proprio delle sue *virtuts*: *morayga*. <sup>68</sup> «Hom just, de caritat e de saviea equalment vestit e habituat, est tengut per justícia que equalment sotsmetes ton sentir e ymaginar e racionar als .ii. habits damunts dits per ço que equalment pusques ab ells usar per sentir, ymaginar e racionar». <sup>69</sup>

Llull condivide pienamente una tradizione che pone *caritat* come fondamento legittimante delle comunità politiche e del bene comune che esse debbono produrre, accrescere e tutelare, indicandoci, anche attraverso queste argomentazioni, come egli sia capace di mutuare e tradurre da *civis* laico i contenuti ed i linguaggi della teologia e dell’etica cristiane espresse da secoli per mezzo dei *docti clerici* e *jurisperiti* dell’Occidente europeo. <sup>70</sup> In questo ambito «la infinida distancia que han caritat e avaricia», sottolineata nel sermone 49 della V *distinctio*, vale a riba-

<sup>65</sup> LVP, p. 27.

<sup>66</sup> LVP, pp. 28-29.

<sup>67</sup> LVP, p. 280.

<sup>68</sup> *Caritat* è infatti una virtù «primitiva e creativa» che è causa e ordine delle altre virtù; e da questa, come dalla saggezza «está principalment virtut morayga, que no tem temptació [...]»; LVP, p. 108.

<sup>69</sup> LVP, p. 110.

<sup>70</sup> Tra gli esempi più significativi e maturi dell’omiletica civile bassomedievale si potranno leggere i sermoni XVI-XXI di Bernardino da Siena che testimoniano la preminenza ed il ruolo etico-politico di *caritas* nel suo perdurante legame con il disvalore *avaritia*; v. Bernardino da Siena, *Prediche volgari...*, pp. 462-621. Il magistero della Chiesa è tornato su questi temi nella enciclica del 29 giugno 2009 di Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, ascrivendo peraltro agli umanisti civili il merito di aver fornito gli strumenti teorici che, riflettendo su *caritas* e credito, portarono alla fondazione dei Monti di Pietà, v. Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, par. 65. Sulla centralità politica ed etico-economica della *caritas* è indispensabile vedere G. Todeschini, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna* (Bologna: Il Mulino, 2002), in part. pp. 326-349; sul lessico *caritas*, per la storiografia relativa, v. anche P. Evangelisti, «La *caritas* cristomimetica francescana come strumento di costruzione della credibilità politico-economica (XIII-XV secolo)», *Politiche del credito. Investimento, consumo, solidarietà* (Atti del Congresso internazionale, Asti, 20-22 marzo 2003) (Asti: Arti grafiche TSG, 2004), pp. 84-112, pp. 84-86 e , ivi, nn. 1 e 2.

dire l'appartenenza ad un comune linguaggio culturale e ad un'etica economica, ormai consolidata nelle *Summae* dei *Magistri* del XIII secolo, in cui la carità non indica un atteggiamento morale di filantropico approccio verso i più poveri, ma piuttosto, e ben più puntualmente, un dovere civico che deve estrinsecarsi nella messa in circolazione dei capitali a disposizione del singolo.

Tuttavia Ramon Llull, seguendo la struttura logico-contenutistica propria del *Llibre*, posiziona questa *virtut* fondamentale in un rapporto funzionale con *justicia* ricordando al *civis* discendente che «*Justicia es .i.<sup>a</sup> forma*», mentre «*caritat es altra forma*»,<sup>71</sup> e che «*Hom just, de caritat [...] vestit e habituat est tengut per justicia*»<sup>72</sup> a capire, ad usare la ragione e a pensare, anche nella dimensione creativa di questa facoltà intellettuale.

Qui sta l'elemento innovativo proprio del testo che rilegge e risemantizza una gerarchia delle *virtutes* subordinando *caritas*, *virtus* teologale e dunque preminente, a quelle cardinali, a *justicia*.

Una *justicia* impiegata in primo luogo per definire la razionalità e l'etica degli scambi comunitari, dei *negotia* e della moneta secondo il doppio paradigma della equità/equivalenza e della giusta proporzione.<sup>73</sup> In secondo luogo una *justicia* che non si legittima per sé stessa ma viene posta in relazione dialettica con l'*habitus* della *caritas* che deve informare e qualificare la giustizia dei comportamenti umani, *in primis* l'etica degli atti di *emptio/venditio*.

La *caritat*, a sua volta e relazionalmente, indica al *civis* cristiano un dovere etico che contempera, anche nelle azioni economiche e nelle prassi del mercato, un rispetto per i tre cardini fondamentali dell'attività umana: l'amore verso Dio, verso sé stesso e verso il prossimo. Anche quando, come viene enucleato da un esempio del suo primo *sermó*, un *civis* va sul mercato cittadino e compra da una donna il suo lino a peso per cento soldi. Qui si coglie il nesso logico e valoriale tra *caritat* e *justicia* lulliane. Questo stesso atto infatti è vincolato e determinato, nella sua validità etica, non dalla mera equivalenza aritmetica tra i beni scambiati, una delle due «specie» della giustizia, ma anche dalla fiducia tra le parti, e dalla seconda specie in cui si sostanzia la giustizia lulliana: la proporzionalità che integra il principio dell'equivalenza pura in funzione di diversi parametri, anche di ordine sociale. Si tratta di una forma specifica di giustizia equitativa che, in osservanza del vincolo proveniente dalla *caritas*, diviene giustizia come reciprocità. Non va dimenticato infatti che il principio evangelico dell'amore verso sé stessi e verso gli altri deve informare tutti i comportamenti dell'«*hom just*».<sup>74</sup>

---

<sup>71</sup> LVP, p. 62.

<sup>72</sup> LVP, p. 110.

<sup>73</sup> LVP, pp. 11-16.

<sup>74</sup> LVP, p. 110.

Sul mercato questo si traduce non solo nel dovere di usare moneta affidabile ma nel corrispondere un valore giusto al bene ottenuto dall'altro contraente secondo un principio di reciproca e comune valutazione. Nell'omelia lulliana sulla giustizia sono infatti le parti a convenire e a riconoscere il valore della cosa venduta, il controvalore in moneta e l'affidabilità del mezzo di scambio monetato. Su questo terreno Lull concentra la propria attenzione almeno dal 1295.<sup>75</sup> Ma qui non si realizza uno sviluppo argomentativo che porta francescani come Olivi e Scoto, tra XIII e XIV secolo, a teorizzare la formazione del prezzo giusto non come frutto di una mera codificazione etica o normativa e come punto di equivalenza aritmetica, ma come esito concreto che, caritativamente, deriva da una consapevole cessione di una quota parte del valore che ogni singolo contraente ha legittimamente conferito al bene che intende acquistare o vendere.<sup>76</sup> Tuttavia è chiaro che anche il Maiorchino porta dentro il mercato e qualifica prioritariamente *justícia* e *caritat* come *virtuts* dello scambio economico, civilmente ed eticamente connotato. E si colloca in quella tradizione francescana che, per definire le prassi del mercato delle merci e del denaro, conferisce piena autorevolezza ai passi della legge naturale ed evangelica dell'«Hoc facias alii, quod tibi vis fieri»<sup>77</sup> e dell'amore verso sé stessi, come paradigmi dell'amore verso gli altri.

<sup>75</sup> A testimonianza della lunga durata dell'attenzione lulliana sul tema del contratto come struttura fondativa della *civilitas* e della comunità politica, si veda *Arbor scientiae*, ROL XXIV, qui *De arbore imperiali*, pp. 333-360, in particolare pp. 350-358.

<sup>76</sup> «Immo in isto medio quod iustitia commutativa respicit est magna latitudo, et intra illam latitudinem non attingendo indivisibile punctum aequivalente rei et rei, quia quoad hoc esset quasi impossibile commutantes attingere. In quocumque gradu citra extrema fiat, iuste fit. Quae autem sit ista latitudo et ad quantum se extendat, quandoque ex lege positiva, quandoque ex consuetudine innotescit; lex enim rescindit contractum ubi contrahens decipitur ultra medietatem iusti pretii, tamen infra illud, si ex alio appareat iniustitia, debet restitutio fieri correspondens. Quandoque autem relinquatur ipsius commutantibus, ut pensata mutua necessitate reputent sibi mutuo dari aequivalens hinc inde et accipere. Durum est enim inter homines esse contractus in quibus contrahentes non intendant aliquid de illa indivisibili iustitia remittere sibi mutuo, ut pro tanto omnem contractum concomitetur aliqua donatio. Et si iste est modus commutantium, quasi fundatus super illud legis naturae: «Hoc facias alii, quod tibi vis fieri»; Johannes Duns Scotus, *Utrum poenitentes teneatur restituere*, art. II, 2.1, p. 46. Una applicazione di questo principio caritativo può essere colta in tutta la sua evidenza nel manuale di mercatura di Benedetto Cotrugli, mercante ragusano formatosi professionalmente e culturalmente anche attraverso le esperienze determinanti svolte nei territori catalano-aragonesi, vivendo a Napoli ed alla corte regale, tra il 1451 ed il 1458, anno in cui iniziò la stesura del suo *Libro*. Lo stesso Cotrugli farà riferimento nel suo manuale alle prime esperienze professionali avute a Barcellona. Uno dei passi più chiari in proposito è quello in cui riflette sul rapporto tra debitore e creditore: egli scrive che il secondo non deve approfittare dello svantaggio economico del primo e che il venditore-creditore è tenuto ad «aiutarlo» e a «rimetterlo a cavallo»; v. B. Cotrugli, *Il libro dell'arte di mercatura*, ed. a c. di U. Tucci (Venezia: Arsenale, 1990), I, 7, p. 155; si v. anche M. Bukafa, «Il suo credito e la salvation tua», in *La fiducia secondo i linguaggi del potere*, pp. 131-142.

<sup>77</sup> Cf. ad esempio il passo della *reportatio* della lezione scotista a Parigi sulla *restitutio* e l'etica degli scambi che contrasta appunto il principio di una equivalenza indivisibile sul valore delle merci scambia-

Attento alla lezione aristotelica che definisce la parità dello scambio tra merci e denaro come atto qualificativo della giustizia, esposto in particolare nel quinto capitolo del libro V dell'*Etica*,<sup>78</sup> il Maiorchino, che potrebbe aver tratto proprio da questo capitolo l'argomentazione chiave della moneta come paradigma della giustizia, richiama i *cives* cristiani all'osservanza di una correttezza negli scambi e nei contratti come atto di razionalità, come atto di amore e come atto di riconoscimento di una tavola di valori etici comuni: «Una fembra ven so li a pes per .c. sous. Si tu li pagues .c. sous de bona moneda lo vendre e lo comprar son materia de justicia, e justicia es la forma la qual nex en l'anima per just entendre, amar e membrar».<sup>79</sup> In queste tre specificazioni, in cui entrano pienamente il concetto di amore caritativo e la responsabilità individuale per gli atti del comprendere, amare e riconoscere, consiste la *justícia* lulliana. Giustizia negata e nuovamente qualificata a contrario dalla *injuria* di chi non rispetta questi valori, questi prerequisiti inderogabili dell'esistenza del mercato e della stessa *civilitas*.<sup>80</sup>

---

te, acquistate o vendute, siano essi beni o denaro, proprio affermando che esiste una *latitudo* di valore nel «modus commutantium», «quasi fundatus super illud legis naturae: *Hoc facias alii, quod tibi vis fieri*, satis probabile est quod quando sunt mutuo contenti, mutuo volunt sibi remittere si quae deficiunt ab iustitia requisita. Consimilis conclusio omnino est de iustitia in emptione et venditione, quia ita tibi oportet ex una parte considerare numisma, sicut hic rem mutatam [...]»; art. II, 2.1-2, in Johannes Duns Scotus, *Utrum poenitentes teneatur restituere*, p. 46.

<sup>78</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, V, 5, 1132b, 20 - 1134a, 15, nell'edizione con testo a fronte a c. di C. Mazzarelli, Milano: Rusconi, 1993, il testo si legge alle pp. 200-206; il testo di riferimento fondamentale per l'età lulliana è ovviamente *Ethica Nicomachea, translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis*, a c. di R. A. Gauthier (Leiden – Bruxelles: Brill, 1973), in particolare V. 8, pp. 462 - 463.

<sup>79</sup> LVP, p. 12.

<sup>80</sup> «E si tu li pagues .c. sous de falsa moneda la falsia que fas es materia de injuria, e injuria es forma disformada ab que disformes ton entendre, amar e membrar»; LVP, p. 12. Valori che possono essere compresi ed attuati solo da chi possiede la vera fede, non a caso infatti il Maiorchino chiude proprio questo capitolo con una considerazione sui «giudei» e gli altri infedeli come «homens grosses d'entement», vale a dire soggetti incapaci di usare e di conoscere le «arts liberals» e per questa ragione oggetto di una indispensabile opera di predicazione «per ço que s'acostumen a esser subtils»; LVP, p. 16; per il testo integrale del passaggio si v. *supra* apparato delle note. Torna anche da questo punto di vista un elemento saliente del pensiero lulliano circa la preminenza etico-culturale e politica dei cristiani considerati, come in Arnau de Vilanova, i migliori e più capaci gestori delle ricchezze e del potere; su questi aspetti mi permetto un rinvio a P. Evangelisti, «Affines Christi. Paradigmi dell'identità comunitaria e strategie del confronto con gli *Infideles* nei progetti politici di Arnau de Vilanova e Ramon Llull», *Il Mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia. Omaggio a Fernando Domínguez Reboiras*, a c. di A. Musco e M.M.M. Romano (Palermo, 19 novembre 2005), (Instrumenta Patristica et Mediaevalia - Subsidia Lulliana 3, Turnhout: Brepols, 2008), pp. 99-118; Id., «Il bene della *res publica*, la legittimità del mercato e l'*infidelitas* giudaica. Testi e discorsi francescani nel Mediterraneo bassomedievale», *Le radici storiche dell'antisemitismo. Nuove fonti e ricerche* (Roma: Viella, 2009), pp. 19-40.

La consapevolezza teorica delle argomentazioni e delle innovazioni lulliane, gli esiti in termini di definizione etico-politica ed economica della sua *ars* combinatoria applicata alla predicazione, costituiscono un'evidenza concreta di quanto l'umanesimo civile tre-cinquecentesco sia alimentato dalla elaborazione sviluppata in ambiente francescano a partire dal XIII secolo. Cotrugli affermerà nel secondo '400, che è «impossibile a uno religioso» intendere e «giudicare» «la mercatura» senza l'esperienza diretta «tamquam cecus de coloribus»,<sup>81</sup> sostenendo il diritto e la competenza a ragionare e a stabilire, da mercante per i mercanti, un'etica ed una prassi del mercato. Risulta infatti chiaro che la trattatistica volta a disciplinare l'economia mercantile e l'uso del denaro, prodotta tra Tardo Medioevo e prima Età Moderna,<sup>82</sup> ha le proprie matrici discorsive, teoriche ed interpretative nelle opere di chi, come Llull, ha coniugato la sua esperienza di *mercator* con la cultura e la *scientia* dei *viri* religiosi che si riconoscevano nei valori e nell'*Ordo* di Francesco.

IL SISTEMA OTTONARIO DELL'OMILETICA LULLIANA<sup>83</sup>

<i>Virtuts</i>	<i>Pecats</i>
<b>B</b>	<b>b</b>
1) Justícia	1) Avarícia
<b>C</b>	<b>c</b>
2) Prudència	2) Glotonia
<b>D</b>	<b>d</b>
3) Força de coratge	3) Luxúria
<b>E</b>	<b>e</b>
4) Temprança	4) Ergull
<b>F</b>	<b>f</b>
5) Fe	5) Perea
<b>G</b>	<b>g</b>
6) Esperança	6) Enveja
<b>H</b>	<b>h</b>
7) Caritat	7) Ira
<b>I</b>	<b>i</b>
8) Saviea	8) Mentida

<sup>81</sup> B. Cotrugli, *Il libro dell'arte di mercatura*, I, 11, p. 168.

<sup>82</sup> Esemplificativamente, oltre a Benedetto Cotrugli, si potranno confrontare utilmente con la testualità etico politica ed economica francescana di XIII-XV s., le opere di etica civile e di consilia amministrativi di Diomede Carafa, *Dei doveri del principe*, in Id., *Memoriali*, a c. di A. Lupis (Roma: Bonacci, 1988), pp. 97-209, un memoriale scritto intorno al 1476 (cf. P. Evangelisti, «À la place du bonheur: bâtir le bien commun et la prospérité de la respublica. La littérature consiliative de la couronne catalano-ara-gonaise», Univ. Paris Ouest Nanterre, 19 dicembre 2008, Colloque international «Pouvoir d'un seul et bien commun. La pensée et l'exercice du bonum commune dans les monarchies médiévales», *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 32 (2010), pp. 339-358), e di Leon Battista Alberti, *I libri della famiglia*, a c. di R. Romano, A. Tenenti, F. Furlan (Torino: Einaudi, 1994) (cf., su questo testo, le importanti considerazioni di G. Todeschini, *I mercanti e il tempio*, pp. 314-316).

<sup>83</sup> Le tavole di questa appendice sono una rielaborazione degli schemi offerti dall'introduzione all'edizione critica del testo del *Llibre*, v. LVP, pp. xxvii.

## L'ANALISI DEI VALORI ETICI

SCHEMA LOGICO-RELAZIONALE PER I SERMONI SULLE *VIRTUTS*

$B \rightarrow C$	$C \rightarrow D$	$D \rightarrow E$	$E \rightarrow F$	$F \rightarrow G$	$G \rightarrow H$	$H \rightarrow I$
$B \rightarrow D$	$C \rightarrow E$	$D \rightarrow F$	$E \rightarrow G$	$F \rightarrow H$	$G \rightarrow I$	
$B \rightarrow E$	$C \rightarrow F$	$D \rightarrow G$	$E \rightarrow H$	$F \rightarrow I$		
$B \rightarrow F$	$C \rightarrow G$	$D \rightarrow H$	$E \rightarrow I$			
$B \rightarrow G$	$C \rightarrow H$	$D \rightarrow I$				
$B \rightarrow H$	$C \rightarrow I$					
$B \rightarrow I$						

## L'ANALISI DEI DISVALORI

SCHEMA LOGICO-RELAZIONALE PER I SERMONI RELATIVI AI *PECATS*

$b \rightarrow c$	$c \rightarrow d$	$d \rightarrow e$	$e \rightarrow f$	$f \rightarrow g$	$g \rightarrow h$	$h \rightarrow i$
$b \rightarrow d$	$c \rightarrow e$	$d \rightarrow f$	$e \rightarrow g$	$f \rightarrow h$	$g \rightarrow i$	
$b \rightarrow e$	$c \rightarrow f$	$d \rightarrow g$	$e \rightarrow h$	$f \rightarrow i$		
$b \rightarrow f$	$c \rightarrow g$	$d \rightarrow h$	$e \rightarrow i$			
$b \rightarrow g$	$c \rightarrow h$	$d \rightarrow i$				
$b \rightarrow h$	$c \rightarrow i$					
$b \rightarrow i$						

SCHEMA LOGICO-RELAZIONALE PER I SERMONI CHE METTONO A CONFRONTO *VIRTUTS* E *PECATS*  
NEL SISTEMA OPPOSITIVO OTTONARIO

$B \leftrightarrow b$	$C \leftrightarrow b$	$D \leftrightarrow b$	$F \leftrightarrow b$	$G \leftrightarrow b$	$H \leftrightarrow b$	$I \leftrightarrow b$
$B \leftrightarrow c$	$C \leftrightarrow c$	$D \leftrightarrow c$	$F \leftrightarrow c$	$G \leftrightarrow c$	$H \leftrightarrow c$	$I \leftrightarrow c$
$B \leftrightarrow d$	$C \leftrightarrow d$	$D \leftrightarrow d$	$F \leftrightarrow d$	$G \leftrightarrow d$	$H \leftrightarrow d$	$I \leftrightarrow d$
$B \leftrightarrow e$	$C \leftrightarrow e$	$D \leftrightarrow e$	$F \leftrightarrow e$	$G \leftrightarrow e$	$H \leftrightarrow e$	$I \leftrightarrow e$
$B \leftrightarrow f$	$C \leftrightarrow f$	$D \leftrightarrow f$	$F \leftrightarrow f$	$G \leftrightarrow f$	$H \leftrightarrow f$	$I \leftrightarrow f$
$B \leftrightarrow g$	$C \leftrightarrow g$	$D \leftrightarrow g$	$F \leftrightarrow g$	$G \leftrightarrow g$	$H \leftrightarrow g$	$I \leftrightarrow g$
$B \leftrightarrow h$	$C \leftrightarrow h$	$D \leftrightarrow h$	$F \leftrightarrow h$	$G \leftrightarrow h$	$H \leftrightarrow h$	$I \leftrightarrow h$
$B \leftrightarrow i$	$C \leftrightarrow i$	$D \leftrightarrow i$	$F \leftrightarrow i$	$G \leftrightarrow i$	$H \leftrightarrow i$	$I \leftrightarrow i$



**Parole chiave**

Civiltà del mercato, giustizia, contratto, predicazione dei non consacrati, francescanesimo

**Keywords**

Market culture, justice, contracts, preaching by the unordained, Franciscanism

**Riassunto**

Sono individuate quattro caratteristiche chiave del *Llibre de virtuts e de pecats*: 1) La netta diversità rispetto alla struttura classica dei manuali di predicazione e delle raccolte omiletiche. Llull sceglie di discostarsi dalla struttura del *sermo modernus* ed allestire un sermonario fondato sulla sua *ars combinatoria*. 2) La reimpostazione dell'*ars praedicandi* basata sulla scelta di slegare i suoi testi dal ciclo liturgico, che diventano indipendenti dall'anno cristiano e dal versetto biblico che costituiva la base di partenza del *sermo modernus*. 3) La scelta di modificare il catalogo classico delle *virtutes* e dei vizi proprio della tradizione medievale, portandoli ad otto. 4) La scelta di proporre come primo sermone la Giustizia contrapposta all'inciviltà dell'avarò. L'*avarícia* lulliana, in un orizzonte testuale impregnato di pauperismo evangelico francescano, costituisce un disvalore comunitario per una serie di argomentazioni. Riflettendo sul disvalore dell'*avarícia* Llull contribuisce a mettere a fuoco i parametri costitutivi del mercato, del contratto, della moneta, ed offre al suo pubblico di *cives*, di mercanti e di sovrani, la possibilità di definire i valori immateriali che rendono agibile e credibile il mercato delle merci e del denaro. Il terreno di riflessione costituito da *avarícia* è, dunque, un ambito discorsivo nel quale si precisano la natura e la funzione delle ricchezze. In questo contesto l'uomo ricco, il buon *civis* lulliano e cristiano che rifiuta l'avarizia, è definito uomo libero (*franc*), disponibile al rischio, capace di utilizzare anche a questo fine tutta la sua intelligenza creativa. Il complesso di queste implicazioni etiche configura un ambito di responsabilità del singolo attore del mercato come responsabilità non solo verso Dio, la legge naturale e quella divina, ma, concretamente, nei confronti della comunità civile nella quale egli stipula contratti, scambia merci e denaro.

### Abstract

In this article four key characteristics of the *Llibre de virtuts e de pecats* are discussed: 1) The clear difference with respect to the classic structure of manuals of predication and of homiletic collections. Lull chooses to distance himself from the structure of the *sermo modernus* and to produce a sermonary based on his *ars combinatoria*. 2) The setting out of an *ars praedicandi* freed from its basis in the liturgical cycle, and thus independent of the Christian year and of the Biblical passages which constituted the starting point for the *sermo modernus*. 3) The decision to modify the classic catalogue of virtues and vices characteristic of the medieval traditions, making each eight in all. 4) The decision to propose as his first sermon one on Justice opposed to the incivility of the miser. Reflecting on the negative quality of *avaricia*, Lull puts to a scathing examination the parameters which constitute the market, contracts, money, and offers to his audience of *cives*, merchants and sovereigns, the possibility of defining immaterial values which might make possible and credible a market of merchandise and money. The terrain of reflection on the subject of *avaricia* therefore becomes an area of discourse in which are clarified the nature and function of wealth. In this context, the rich man, the good Lullian and Christian *civis* who rejects avarice, is defined as a man who is free (*franc*), capable of using to this end all his creative intelligence. The sum of these ethical implications configures a range of responsibility of the individual market agent as a responsibility not only towards God, along with natural and divine law, but also specifically in the confrontations of the civil community in which he draws up contracts, and interchanges merchandise and money.