Com la dona deu bé governar sa casa: anàlisi de l'ètica econòmica de Francesc Eiximenis en obres de diferent temàtica

Chiara Mancinelli
Institut d'Estudis Medievals
Universitat Autònoma de Barcelona

En un primer moment, pensar en franciscans i en economia pot crear una mica de confusió a tots els estudiosos que no estiguin familiaritzats amb la perspectiva historiogràfica de la reflexió econòmica medieval.[1] En efecte, com podien uns frares que havien triat ser pobres arribar a ser uns experts en economia? Intentaré contestar a aquesta pregunta a través de l'exemple d'un exponent il·lustre d'aquestes terres, Francesc Eiximenis, conegut sobretot des del punt de vista filològic, considerada la seva extensa obra, però poc apreciat per la seva reflexió política i econòmica.

Començarem descrivint què entenem per reflexió econòmica, després repassarem breument la biografia d'Eiximenis i finalment ens detindrem en uns exemples concrets i en extractes de les seves obres, vinculant d'aquesta manera la teoria amb la pràctica.

1. La reflexió ètica econòmica medieval

En relació amb la historiografia sobre aquest assumpte, un moment significatiu va ser quan, als anys cinquanta i seixanta del segle passat, Ovidio Capitani va publicar una sèrie de treballs en els quals es feia evident l'abandó de la idea evolucionista d'una teoria econòmica homogènia per a la baixa edat mitjana que anticipés la teoria econòmica moderna. Aquesta nova aproximació es va posar de manifest amb l'elecció de parlar en termes d'«ètica econòmica» abans que de «pensament econòmic medieval», amb la finalitat d'evidenciar en les fonts la presència d'un sistema discursiu estratificat i estructurat segons diferents orientacions, més que no pas la d'una teoria única que sintetitzava de manera coherent la pràctica econòmica.

1. Sobre aquest argument és obligatòria la referència al treball de Giacomo Todeschini. Citem com a exemples dels seus estudis: *Il prezzo della salvezza*: *Lessici medievali del pensiero economico*, Roma, NIS, 1994; *I mercanti e il tempio*: *La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bolonya, Il Mulino, 2002; *Ricchezza francescana*: *Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bolonya, Il Mulino, 2004; «La riflessione etica sulle attività economiche», a Roberto Greci, Giuliano Pinto i Giacomo Todeschini, *Economie urbane ed etica economica nell'Italia medievale*, Roma, Laterza, 2005, p. 151-223.

Els estudis han mostrat, des de l'època patrística, la construcció d'un arsenal lingüístic cristià capaç de definir, a partir d'una perspectiva teologico-normativa, els instruments de reflexió sobre la realitat econòmica, però també sobre la social i política, esclarint millor el paper de l'Església en l'organització de les pràctiques i de la societat. Aquesta terminologia conceptual ofereix unes categories d'anàlisi que no són el producte d'una teoria de l'economia fins i tot anacrònica, sinó d'una teoria escatològica de les relacions entre comportament terrestre i salvació eterna. Aquesta reflexió es forma a partir dels llenguatges dels intercanvis, de l'administració, del preu, del lucre, de la riquesa, a través d'un sistema metafòric que enllaça constantment els comportaments i els enfocaments terrestres amb les seves conseqüències individuals i col·lectives. D'altra banda, no es tracta de buscar les arrels de la nostra economia moderna, sinó d'enfocar l'existència d'un camí propi de la societat medieval, que pensa en els intercanvis materials a través del vincle que s'estableix entre allò terrenal i el més enllà.[2]

Els estudis de Giacomo Todeschini han estat fonamentals en aquest camp perquè han posat en evidència l'existència d'un discurs de llarga durada, que interessa a diferents tipus d'autors i que inclou diferents menes de textos (dret canònic, sermons, tractats…). Tenint en compte, a més, el context polític, social i institucional en el qual va sorgir aquest discurs, aquest acostament permet descobrir a llarg termini els significats evolutius de paraules o expressions vinculades a una intencionalitat molt definida. Com s'ha dit, resulta essencial el vincle entre pràctiques econòmiques terrenals i salvació ultraterrenal, o, dit d'una altra manera, com les accions diàries, tant de l'individu com, a major escala, dels mercats, incideixen en la salvació de les ànimes.[3]

Trobo molt exemplificatiu de l'evolució d'aquests lexemes l'estudi que va fer Todeschini de la figura de Judes en el seu llibre del 2011. Judes va vendre Jesús per trenta diners, és a dir, va intercanviar l'infinit i incommensurable valor del fill de Déu per una suma irrisòria, si es comparen. No va saber reconèixer el veritable valor de Jesús no solament com a Salvador, sinó també com a «bé», amb la qual cosa va convertir-se en el prototip negatiu d'aquells que no saben reconèixer el veritable valor de les coses i comprendre les regles del mercat i de l'economia, que es van definint amb el temps. Al contrari, Magdalena sí que va ser capaç de realitzar una acció econòmica correcta quan va gastar un oli molt valuós per a rentar els peus de Jesús. Al llarg dels segles s'elaboren veritables biografies d'aquests dos personatges, es constitueixen cànons iconogràfics de representació visual i, des d'un punt de vista textual, la figura de Judes passa a representar els incompetents econòmics, exclosos també com a ciutadans.[4]

2. Valentina Toneatto, *Les banquiers du Seigneur*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012, p. 44-47.

3. Clément Lenoble, «Monnaie, valeur et citoyenneté chez Olivi et Eiximenis. "Moralisation de l'économie" ou "économie politique" médiévale?», *Médiévales*, núm. 68 (2015), p. 161-180.

4. Giacomo Todeschini, *Come Giuda*, Bolonya, Il Mulino, 2011.

Un altre exemple que vull assenyalar és l'estudi de Clément Lenoble sobre el convent franciscà d'Avinyó, objecte d'estudi de la seva tesi de doctorat i de la publicació corresponent. Lenoble ha analitzat els llibres comptables d'aquest convent franciscà dels anys 1359-1478 i ha posat de manifest la relació que unia la comptabilitat dels frares amb la normativa de l'orde, el control del moviment dels espirituals, les opinions d'autors franciscans i de juristes, i les relacions amb la cúria pontifícia i la comunitat laica. Aquesta última es presenta com la base per a una «economia de la salvació», constituïda per l'intercanvi dels llegats dels laics als frares i les mediacions espirituals que garantien els framenors. Els franciscans apareixen d'aquesta manera com uns «instruments», és a dir, uns intermediaris i promotors de les formes d'intercanvi per a dur a terme una doble circulació de béns: materials i espirituals.[5]

Fets aquests exemples, que espero que siguin clarificadors, ens queda per explicar el paper dels franciscans en aquesta mena de reflexió. Per a poder-ho entendre, farem primer un breu recorregut diacrònic.

La reflexió econòmica va sorgir del pensament religiós, o, més ben dit, del teològic. En efecte, des de l'edat patrística, a partir del segle IV, les reflexions produïdes pel món cristià sobre l'economia es localitzen en escrits conciliars, en comentaris de les Sagrades Escriptures i, generalment, en reflexions sobre la moral social. Malgrat el seu desenvolupament posterior en l'Occident medieval, el lloc de naixement del pensament econòmic medieval s'ha de situar en les homilies i els comentaris de les escriptures dels pares de l'Església bizantins i en el model de poder centralitzat de tipus imperial. La racionalitat econòmica cristiana té, per tant, la seva gènesi en les paraules i els discursos dels homes que exercien un poder particular, l'episcopal, i en algunes zones clau de l'imperi. Des dels seus orígens, la reflexió sobre l'economia produïda en el món cristià va ser una reflexió sobre els millors criteris d'administració de territoris, diòcesis, ciutats, controlades per un poder que, com el dels bisbes, havia ocupat el lloc del poder tradicional, representat pels funcionaris i els aristòcrates de les jerarquies oficials de l'Imperi romà. En aquests discursos, els diners, els intercanvis, el comerç, el crèdit, la riquesa i la pobresa eren vists com a elements de govern concret de la realitat i, al mateix temps, com que era un poder consagrat el que parlava, eren considerats com els components d'un mosaic que, si estava disposat ordenadament, podia garantir el regne del cel. Aquesta naturalesa governativa de la primera reflexió econòmica estableix algunes premisses per al futur pensament econòmic occidental cristià. En efecte, determina com a virtuosa la distribució de la riquesa en el territori, des d'un punt de vista ètic i religiós; contraposa la distribució, és a dir, la inversió de la riquesa monetària i no monetària, al seu atresorament; condemna l'atresorament com a comportament estèril i típic dels infidels; condemna el préstec a interès, com a concreció

5. Clément Lenoble, *L'exercice de la pauvreté: Économie et religion chez les franciscains d'Avignon (XIIIe-XVe siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013.

del desig d'atresorament; identifica l'administració eclesiàstica com a mediadora entre rics i pobres; defineix la riquesa eclesiàstica com a realitat econòmica separada i intangible. Així mateix, des del principi, aquesta racionalitat econòmica determina el paper d'*experts* en moral i economia, capaços de distingir entre una economia de la salvació i una economia de la perdició. A partir dels pares de l'Església i fins almenys el segle XIV, aquests experts pertanyeran al món sacerdotal o monàstic i obtindran la seva pròpia ciència econòmica, a més de la seva experiència quotidiana i pastoral, de la cultura teològica i escriptural.

Així mateix, el fet que els pares de l'Església teoritzin i governin l'economia en nom d'un «bon ús de la riquesa», consistent en la seva redistribució caritativa parcial, estableix una forta identitat entre profit i utilitat social de la riquesa. Les primeres representacions lingüístiques de la riquesa cristiana estableixen en la *caritas* i en la redistribució del superflu una premissa, semànticament ambigua, procedent de la possible redempció del ric que s'allunyi de l'exemple de pobresa constituït per Crist, o de la valorització de la riquesa laica, entesa com a condició primària i necessària de la solidaritat social. Entre l'alta i la baixa edat mitjana, aproximadament entre els segles VIII i XIII, es produeixen paral·lelament una complexa transformació econòmica, que té entre els seus protagonistes els rics de condició eclesiàstica, i un creixement de l'hegemonia intel·lectual retinguda pel món sacerdotal. En aquest període, les premisses patrístiques sobre el significat ètic i teològic de l'economia dels cristians es converteixen gradualment en un sistema d'anàlisi i interpretació econòmica produït en l'àmbit sacerdotal, però fet valer de més a més per al cos social sencer. En els textos de la coneguda com a reforma eclesiàstica d'època carolíngia, en particular de l'any 813 al 858, es troben referències importants al comportament econòmic dels eclesiàstics com a comportament econòmic exemplarment cristià, i als béns eclesiàstics com a conjunt patrimonial que ha de mantenir-se intacte i incrementar-se. En aquest complex textual sobresurten dues característiques: la voluntat imperial de definir els béns eclesiàstics com a realitat fiscal, és a dir, públics, i la tendència episcopal a relacionar els patrimonis eclesiàstics amb el control i la tutela dels pobres presents en el territori de l'Imperi. A més, en el segle IX sorgeix una atenció particular, que s'especificarà en els segles XI i XII, a la individualització dels «enemics» de l'Església, és a dir, dels qui podrien amenaçar la integritat patrimonial amb la seva acció econòmica i social. En aquest període, a més, trobem les primeres prohibicions del contracte de préstec a interès o d'usura entre laics. Aquestes definicions negatives apareixen inserides en disposicions capitulars imperials i episcopals l'objectiu de les quals no era simplement catalogar els comportaments econòmics que calia evitar, sinó establir un ordre econòmic per a la cristiandat. La usura és presentada com una pràctica que, a més que danya sobretot els *pauperes*, contradiu la identitat consagrada dels eclesiàstics i, consegüentment, també la dels laics cristians, que veien en els eclesiàstics el seu model social de referència.

Entre els factors que influeixen en el creixement de la reflexió econòmica del segle IX al segle XII es troba la creixent especificació del model econòmic i organitzatiu constituït per les comunitats monàstiques. Els abats es converteixen en experts en economia i la disciplina monàstica es va configurant com a ascesi econòmica que ha d'implicar una productivitat empresarial per a la comunitat monàstica entesa com a subjecte col·lectiu, és a dir, institucional. El monestir comença a exercir dins de la societat una funció de laboratori conceptual capaç de produir definicions i avaluacions de les relacions d'intercanvi, precisament perquè, en el seu interior, el monestir benedictí postcarolingi elabora estils de vida econòmics amb la finalitat de definir la distància entre riquesa col·lectiva i necessitats individuals. En el marc de l'augment de rellevància de les realitats monàstiques, s'insereix també l'acció del clergat «reformador», coordinada per alguns pontífexs, en contra dels comportaments simoníacs d'eclesiàstics i laics. Els debats sobre la simonia entre els segles XI i XII tenen molt d'interès per a la reflexió econòmica medieval. Per exemple, la voluntat dels reformadors eclesiàstics de reivindicar als consagrats el control total dels béns mobles, immobles i polítics de les esglésies, genera un reconeixement ulterior de la licitud moral i del bon dret dels laics a comerciar amb els béns econòmics no sagrats, és a dir, a fixar el valor en termes de preu. En els tractats antisimoníacs es declara l'existència d'una espècie de relació complementària entre l'economia sagrada, confiada als *clerici*, i l'economia profana, confiada als *layci*, sempre que aquests reconeguin als primers el control del límit entre els dos camps. En aquest quadre, els jueus són vists com a actors secundaris negatius i apareixen en la reflexió econòmica dels eclesiàstics com a exemple de la degradació de l'economia dels laics fidels. La creixent circulació dels diners entre els segles XI i XIII constitueix un fenomen explosiu per a la formació de la consciència econòmica medieval. La reflexió econòmica dels eclesiàstics troba en els diners el mecanisme social capaç de comparar el valor de les coses consagrades, per definició infinit, amb el valor de les mercaderies útils a la vida quotidiana i a la supervivència humana, per definició finit. El creixement de l'economia monetària determina, més que no pas una reacció negativa del clergat a l'economia dels laics, un refinament dels criteris de la racionalitat econòmica cristiana dels quals eren tradicionalment dipositaris els eclesiàstics. En tots els casos en els quals la plasticitat econòmica i social dels diners determini una potenciació de les institucions eclesiàstiques, aquesta ductilitat serà àmpliament aprovada. D'altra banda, la prosperitat civil determinada per la iniciativa comercial dels laics, si no contradiu la gestió eclesiàstica i no l'amenaça com a competència, si no coincideix amb l'atresorament, és a dir, amb la privatització de la riquesa, és afavorida i promoguda per l'ètica econòmica radicada en la tradició canònica. A més, la revolució comercial coincideix cronològicament amb una altra «revolució»: la pauperística.

La pobresa com a ideal ètic i econòmic de perfecció cristiana madurat entre els segles XI i XIII va ser la lent que va permetre al pensament econò-

mic medieval enfocar la relació entre economia consagrada i economia laica. D'aquest laboratori teologicomoral sortiria la més nítida percepció occidental dels diners com a mesura del valor de les coses. Entre els segles XII i XIII, en els textos de teologia moral i de penitència i en les codificacions canòniques augmenta l'atenció al crèdit i a la usura. Continua augmentant i precisant-se la desconfiança eclesiàstica que havia advertit als laics i als clergues que evitessin les transaccions que podien confondre els sistemes dels valors sagrats amb els dels profans. D'altra banda, el préstec a usura es converteix en característic de les comunitats jueves: així, l'anàlisi econòmica eclesiàstica atribueix als jueus el paper d'usurers i als cristians que practiquen la usura, el paper de judaïtzants, és a dir, de falsos cristians. Al costat d'aquest fenomen d'*estereotipització* de la usura, és fort també l'impacte del fenomen conegut com a *conversió a la pobresa*.

La individuació de la pobresa com a estil de vida que permet una eficaç imitació de Crist té efectes immediats en la manera cristiana occidental de pensar les maneres de producció. Aquest model, en un primer temps entre els segles XI i XII, determina la deflagració social dels models eclesiàstics i monàstics de vida. La pràctica confessional i penitencial es converteix en el vehicle de control de la vida econòmica dels laics i, així mateix, en una pedagogia econòmica. Ara no sols la usura, sinó també la immobilització de la riquesa, són enteses com a comportaments estèrils i directament oposats a la pobresa, concebuda com a autodespossessió i tècnica de distribució. En un segon moment, amb els ordes mendicants, aquest procés s'accelera i s'especifica encara més. Es constitueix un quadre de referències eticoeconòmiques capaç de qualificar com a *pobres* relacions econòmiques i contractuals que, fins i tot sense arribar a la seva perfecció, s'acosten al model de renúncia total dels béns i eviten la immobilitat del posseït.

Entre les grans mutacions polítiques i religioses que caracteritzen la primera meitat del segle XIII i que condicionen profundament la reflexió econòmica occidental, és rellevant la constituïda per l'especificació de la disciplina confessional, ratificada amb el Concili IV del Laterà. L'obligació de la confessió periòdica posa de manifest la importància del comportament econòmic com a clau de definició de l'actitud correcta o de la desviació del comportament cristià, i el paper tècnic dels eclesiàstics com a experts en l'obediència dels laics de la normativa eticoeconòmica. La confessió determina també el creixement de la literatura de les summes confessionals, que contenen seccions dedicades als problemes econòmics i, en particular, a la usura. La reiteració confessional assigna un paper precís a les pràctiques econòmiques: les riqueses i el seu ús es converteixen en un engranatge específic de la vida social cristiana. Canonistes i confessors comencen a dedicar al comerç una atenció no sols determinada per la constatació de l'existència d'una categoria professional moralment en risc.

A partir de mitjan segle XII els mercaders i el comerç són analitzats amb summa cura pels eclesiàstics, ja que constitueixen un dels fonaments de la comunitat dels fidels, si bé no reben una aprovació incondicional. El mercader,

que fins i tot és considerat com a pecador potencial, és presentat com un operador econòmic capaç, gràcies a les característiques tècniques del seu art, d'aconseguir una pròpia mesura d'utilitat social i d'ètica comprovada. El mercader es convertirà en usurer cada vegada que la seva activitat no es dirigeixi cap a la utilitat pública. La mercaderia no és en si mateixa negativa, sinó que ho és la *intentio*, és a dir, la disposició mental a l'atresorament. D'aquesta manera, es va precisant l'equació entre societat, fe i dret al comerç i al benefici. El mercader, que assumeix perills per a introduir en el mercat mercaderies útils i que abans faltaven, veu reconegudes aquestes capacitats amb l'apreciació col·lectiva dels *fideles* que componen el mercat. És aquest reconeixement del valor de les mercaderies i, indirectament, del valor del treball mercantil, el que determina la licitud d'un profit moderat (*iustum*) del mercader. Però el preu i, per tant, els límits raonables del profit mercantil no sempre són fàcils de definir. En les tres decretals promulgades entre la segona meitat del segle XII i els primers trenta anys del segle XIII pels papes Alexandre III, Urbà II i Gregori IX (*In civitate*, *Consuluit* i *Navigantí*), s'establia que la venda a crèdit, amb superació del preu en el moment del pagament d'aquest, s'assimilava a la usura, llevat que en el moment de la contractació i de l'estipulació de l'acord no hi hagués un dubte objectiu que el valor de la mercaderia pogués variar en el temps. La raó d'aquest interès pel problema resideix en dues premisses: la voluntat ideològica de construir un model de mercat cristià dins del qual el valor de les coses coincideixi amb un preu establert per la comunitat dels *fideles* i, en conseqüència, la distinció entre el sistema d'avaluació dels béns consagrats i el sistema d'avaluació dels béns laics. La venda a terminis o a crèdit semblava una forma contractualment ambigua d'emmascarar la relació usurera il·legal. I la solució es troba en la naturalesa comercial, en la intenció professional, en la funció socialment útil del mercader que la restant comunitat cristiana li reconeix. La principal objecció dels autors de les summes confessionals en contra de la usura es basa en l'«esterilitat de la moneda». En els anys que transcorren entre els concilis III i IV del Laterà, en l'ambient canònic madura la definició del crèdit il·legítim, llavor de l'esterilitat dels diners, del qual és protagonista l'*usurarius manifestus*, és a dir, l'usurer manifestament reconegut com a tal.

Per als historiadors del pensament econòmic, la reflexió desenvolupada entre la meitat del segle XIII i els inicis del segle XV resulta particularment interessant perquè comprèn nombrosos textos que comenten explícitament la praxi econòmica. D'altra banda, aquesta reflexió depèn fortament de la desenvolupada en els segles anteriors. Així mateix, és important considerar la influència de tres fets: la traducció llatina de les obres d'Aristòtil, que contenen elements d'anàlisi econòmica; la intensificació de les pràctiques contractuals comercials i creditícies ciutadanes; l'afirmació d'un model cristià de perfecció basat en la pobresa, elecció que es resumeix en el ràpid desenvolupament de l'orde franciscà. En els textos, l'estudi de l'economia es converteix en un discurs sempre més

tècnic i té al mateix temps un objectiu eticopolític evident. Analitzar i conèixer l'economia significava de més a més codificar-la, ordenar-la i catalogar-la amb la finalitat de definir una disciplina social, una moral del bé col·lectiu i de les relacions entre rics i pobres. Des d'aquest punt de vista, un moment fonamental en la transformació de la reflexió econòmica medieval és el constituït per les discussions sobre la pobresa voluntària com a forma de vida perfecta en els termes establerts per Francesc d'Assis. En efecte, és en aquests debats on es reflexiona sobre què signifiquen pobresa i riquesa des d'un punt de vista jurídic. En aquests textos, el vocabulari jurídic de la riquesa i de les maneres de posseir és visiblement catalogat a partir d'una reflexió sobre les tècniques de despossessió que condueix a una anàlisi del valor relatiu dels béns econòmics. Si la reflexió sobre la pobresa i la riquesa dels eclesiàstics determina una formalització de les categories que permeten una anàlisi de les relacions econòmiques, la precisió d'aquesta anàlisi es manifesta com a intent dels ordes consagrats d'identificar en les relacions de mercat la clau que permeti legitimar o deslegitimar l'organització social, segons criteris de matemàtica contractual. L'atenció dels *doctores* es dirigeix sobretot al problema del sentit social de la professió mercantil. En la segona meitat del segle XIII dominics i franciscans coincideixen en la utilitat social de la professió mercantil i, en general, en la intrepidesa de l'economia laica. D'altra banda, es diferencien en la noció d'equitat dels preus i en la definició del valor comercial. L'escola franciscana fa del *mercator*, l'operador econòmic, un protagonista de la contractació quan és de bona fe. La seva *industria* i el seu activisme estan en la base d'un procés de definició dels valors econòmics. La utilitat pública és xifrada per l'econòmica, però aquesta depèn de la competència dels professionals. Aquesta competència és el mirall d'una *fides* en sentit lat.

Malgrat les diferents posicions, en la reflexió econòmica dels segles XIII i XIV s'afirma, al costat de la concepció d'utilitat pública de les relacions de mercat, la d'equitat, derivada de la fluctuació del valor o preu de les mercaderies contractades. Així, l'atenció es mou progressivament des d'una noció general de preu just cap a una anàlisi de les formes d'intercanvi dels valors, és a dir, dels criteris d'equivalència de valors diferents que permeten definir la utilitat pública de l'intercanvi. Al costat del desenvolupament d'una reflexió sobre la moneda i l'intercanvi, els segles XIV i XV europeus veuen l'augment de la divulgació de les doctrines econòmiques produïdes a les escoles teològiques i, al mateix temps, l'intent de teòlegs i confessors de transmetre aquestes reflexions als protagonistes laics de la política. Al mateix temps, els juristes comentadors del dret romà es detenen en el costum jurídic mercantil, el *jus mercatorum*, i codifiquen els comportaments mercantils referint-se a la tradició teològica i canonista elaborada fins al moment. Predicadors, confessors i juristes tenen en comú com a objectiu fonamental l'estructuració d'un ordre ciutadà que racionalitza la societat dels contraents en termes de societat religiosa, de comunitat de «fidels». En efecte, la traducció política i la divulgació de les elaboracions eticoeconòmiques seguei-

xen dues directrius: la definició d'un model economicopolític negatiu, infidel i anticristià, que cal combatre, i l'especificació d'un model positiu de comportament econòmic cristià, indicat com a políticament constructiu. Així, la usura es converteix en resum de la iniquitat moral, religiosa i econòmica, i l'usurer és representat com a destructor de l'ordre públic. En aquest clima, els jueus es converteixen en blanc de polèmiques i de cicles de predicacions que determinen la difusió social de l'estereotip de la usura jueva. Paral·lelament, es realitza i es difon una imatge social de la professió mercantil sempre més positiva.

El programa de propaganda i innovació creditícia, típic de l'escola franciscana, condueix a les fundacions dels monts de pietat. Aquest institut de crèdit arriba a la propaganda franciscana des d'una llarga tradició teològica que havia volgut representar el cos de Crist en la muntanya esmentada en les Sagrades Escriptures. Aquesta tradició havia associat Crist, com a divinitat encarnada, a la concepció d'abundància i de profusió dels béns, de salvació, també econòmica, de la societat dels cristians. Amb el mont de pietat es proposa una institució econòmica capaç d'unificar ideològicament aquestes suggestions religioses i polítiques amb la idea d'una solidaritat econòmica sacrosanta, sigui caritativa, sigui generadora de riquesa. Si la primera meitat del segle XV es caracteritza per les síntesis del franciscà Bernardino de Siena i del dominic Antonino de Florència, la segona meitat del segle es caracteritza per les campanyes de predicació antiusurera que porten als monts de pietat i per la presència de textos econòmicament significatius, com la *Summa* d'Angelo de Chivasso. Aquestes exposicions són flanquejades per reflexions econòmiques produïdes en forma de tractats per laics, com les de Poggio Bracciolini, Leon Battista Alberti, Benedetto Cotrugli i Konrad Summenhart. En aquestes reflexions econòmiques es posa de manifest la derivació cultural dels autors de la producció teologicomoral i l'intent de difondre una cultura econòmica ja sedimentada. Gairebé a la fi de l'edat mitjana, la reflexió econòmica occidental, entesa com a ciència, sembla sorgir de la seqüència de reflexions ètiques i teològiques. Aquestes consideracions s'havien centrat a definir l'espai de l'economia profana com l'espai coherent amb l'espai de l'economia sacra. Aquesta darrera, per tant, havia assumit la utilitat de la comunitat de cristians, dels *fideles*, i havia arribat a considerar un model de societat dins del qual existia una relació estreta entre economia i carisma. Aquesta lògica de la reflexió econòmica, típica dels cristians, va prevaler a Occident entre l'edat mitjana i la moderna, però si d'una banda va ser l'única que va codificar i promoure construccions institucionals i polítiques, per l'altra no va ser l'única que va elaborar les relacions econòmiques entre persones en clau doctrinària. Entre els grups minoritaris, els jueus posseïen un dret i una doctrina econòmica, els quals, però, van quedar dins de la seva comunitat.[6]

6. Giacomo Todeschini, «La riflessione etica sulle attività economiche», p. 151-223.

2. Francesc Eiximenis

Acabat aquest recorregut, la idea que els franciscans poguessin reflexionar sobre temes econòmics no hauria de semblar-nos ja tan forassenyada. A més, hem de tenir en compte que el mateix vot de pobresa franciscà implicava també haver de triar entre el que era pobre i el que no ho era, entre el que era un *usus pauper* i un *usus dives* de les coses amb les quals els frares es trobaven diàriament. En altres paraules, viure en pobresa implicava al mateix temps prendre decisions i executar accions econòmiques per a aconseguir-ho. Si tenim en compte, a més, que els franciscans pertanyien a un orde en ple contacte amb la societat i que molts framenors van fer estudis en universitats i centres de prestigi, ja no podrà estranyar-nos que els frares exercissin com a consellers i ambaixadors per a autoritats civils i famílies reials i que raonessin en escrits i sermons sobre els comportaments econòmics que veien que es posaven en acció en el seu entorn. Una altra dada que cal tenir en compte és que aquests actes es van concentrar en àrees econòmicament dinàmiques, com Catalunya, València, la França meridional o el nord d'Itàlia.

Recórrer breument la biografia d'Eiximenis ens servirà d'exemple emblemàtic per a entrar ja plenament en la qüestió.

Francesc Eiximenis neix a Girona al voltant del 1330 en una família de comerciants ben relacionada amb la casa reial.[7] Entre aquesta data i la seva ordenació el 1352 es forma a l'estudi franciscà de Girona i al convent de Sant Nicolau de Barcelona.[8] És ordenat sotsdiaca i diaca el 22 desembre de 1352 a l'església de Santa Maria de Sants, a Barcelona.[9] Després estudia a les universitats de Cambridge i Oxford, que el marquen d'una manera especial.[10] El març del 1357 assisteix al capítol franciscà al convent de Girona i, des de la seva ciutat natal, viatja a París, on es troba els anys 1364 i 1365.[11] La formació d'Eiximenis es desenvolupa també a Colònia i Roma.[12] A més, en la seva obra esmenta la

7. Francesc Eiximenis, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Lluís Brines i Josep Palomero, Alzira, Bromera, 2009, p. 7. És probable el vincle de parentiu entre el franciscà i Jaspert d'Eiximenis, fill de Guillem d'Examenis de Girona, burgès de bastanta rellevància en la vida comercial de la ciutat de Barcelona en el segle xiv. Jaspert seria l'avi d'Eiximenis. Jill R. Webster, «Notes biogràfiques sobre fra Francesc Examenis, franciscà geroní en Estudis universitaris catalans», a *Miscel·lània Aramon i Serra*: *Estudis de llengua i literatura catalanes oferts a R. Aramon i Serra en el seu setantè aniversari*, vol. ii, Barcelona, Curial Edicions Catalanes, 1980, p. 557-602 (Estudis Universitaris Catalans; xxiv).

8. Josep Brugada Guitiérrez i Josefina Guillén Sánchez, «Francesc Eiximenis a Oxford», *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, núm. 48 (2007), p. 47-82.

9. Sobre aquest punt, vegeu també Lluís Brines i Garcia, *Biografia documentada de Francesc Eiximenis*, València, Tink Factoria de Color, 2018. El cognom original del frare podria haver estat canviat per «Eiximenis» en rebre l'hàbit. Jaume Riera i Sans, *Francesc Eiximenis i la casa reial. Diplomatari 1373-1409*, Girona, Universitat de Girona, 2011, p. xv.

10. Josep Brugada Guitiérrez i Josefina Guillén Sánchez, «Francesc Eiximenis a Oxford», p. 47-82; Francesc Eiximenis, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Lluís Brines i Josep Palomero, p. 8.

11. Josep Brugada Guitiérrez i Josefina Guillén Sánchez, «Francesc Eiximenis a Oxford», p. 47-82.

12. Francesc Eiximenis, *Art de predicació al poble*, edició a cura de Xavier Renedo, Vic, Eumo, 2009, p. x.

seva estada a la muntanya de la Verna, a la Toscana, important centre dels espirituals franciscans.[13]

El 1365 es troba a la cort papal avinyonesa, on assisteix a la primera de les revelacions de l'infant Pere d'Aragó.[14] El 1371 és proposat com a lector de teologia de la Universitat de Lleida, càrrec que no pot exercir immediatament perquè no té el títol de mestre.[15] No obstant això, la Corona, és a dir, el rei Pere, la seva esposa Leonor i la dona de l'infant Joan, Mata d'Armanyac, l'ajuden a aconseguir el títol de *Magister Theologiae* a l'estudi de Tolosa el 1374 a través de donatius i recomanacions.[16]

De tornada a Catalunya, el 1378 és custodi del convent de Barcelona, l'any següent es troba a Vic i el 1381 és novament a Barcelona. A més, sembla que Eiximenis va romandre als convents de Lleida, Girona, Tolosa i, probablement, Tarragona.[17]

Els coneixements i les capacitats d'Eiximenis són valorats per la Corona, com indiquen no solament els esforços perquè obtingui el títol de teologia, sinó també la varietat d'encàrrecs fets al llarg de les regències de Pere el Cerimoniós, Joan I i Martí l'Humà. Al marge de tasques significatives, com l'examen de llibres en llengua hebrea encarregat als frares Eiximenis, Tomàs Olzina i Nicolau Sacosta pel rei Joan, la predicació en les commemoracions de la victòria de Sicília el 1392[18] i la convocatòria del rei Martí a una trobada de teòlegs per a resoldre el cisma d'Occident entre finals del 1397 i principis del 1398,[19] la col·laboració d'Eiximenis amb la família reial és constant. Cal destacar també la significativa relació entre Eiximenis i la reina Maria de Luna. Si, d'una banda, la consort de Martí és lloada pel frare per la seva devoció i els seus dots polítics, que demostra durant la seva lloctinència, per l'altra, la reina compta amb Eiximenis com a suport religiós i també com a polític. No obstant això, la contínua relació del franciscà amb la Corona no és sinònim de submissió, ja que Eiximenis es distancia d'actituds i decisions polítiques que no comparteix. El franciscà tampoc no ocupa el càrrec de confessor de cap representant de la família reial: en efecte, rebutja el càrrec de confessor de l'infant Joan, mentre que s'ha resolt la confusió creada entre els noms de Joan Eximeno, confessor de Maria de Luna, i Eiximenis, que no va dur a terme tal tasca.[20]

13. Francesc Eximenis, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Lluís Brines i Josep Palomero, p. 10.

14. Francesc Eximenis, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Lluís Brines i Josep Palomero, p. 9-10. Sobre aquest punt, vegeu també Lluís Brines i Garcia, *Biografia documentada de Francesc Eiximenis*. Eiximenis torna a Avinyó el 1383 com a acompanyant del frare Esteve Fort, qui s'encarregava de gestionar el descrèdit de les prediccions de l'infant Pere d'Aragó, favorables al papa romà. Jaume Riera i Sans, *Francesc Eiximenis i la casa reial*, p. xvi.

15. Francesc Eximenis, *Art de predicació al poble*, p. x.

16. Francesc Eximenis, *Art de predicació al poble*, p. x.

17. Luis Cervera Vera, *Francisco de Eiximenis y su sociedad urbana ideal*, Madrid, Swan, 1989, p. 17-45.

18. Francesc Eximenis, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Lluís Brines i Josep Palomero, p. 12.

19. Francesc Eximenis, *Art de predicació al poble*, p. xiv.

20. Francesc Eximenis, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Lluís Brines i Josep Palomero, p. 11;

A part de la Corona, Eiximenis rep encàrrecs i missions de la ciutat de València, on resideix del 1382 al 1408. En efecte, el 1387 és un dels tres religiosos encarregats de pronunciar l'elogi fúnebre del rei Pere, és comissari apostòlic de les croades en contra dels pirates de les costes del nord d'Àfrica i el 1399 participa en una comissió encarregada de redactar els estatuts de les escoles de la ciutat en un intent d'unificar-les.[21] Així mateix, les nombroses donacions rebudes per Eiximenis per part de la ciutat testimonien el seu persistent encàrrec com a emissari, diplomàtic i conseller.

El 1408 el papa d'Avinyó Benet XIII convoca el franciscà al concili de Perpinyà. El novembre del mateix any el nomena patriarca de Jerusalem i cinc setmanes després, bisbe d'Elna, càrrec que havia d'exercir com a administrador, i no com a titular.[22] La seva mort se situa en el 1409, probablement el 23 d'abril: Eiximenis és sepultat al convent franciscà de Perpinyà, destruït al segle XX.[23]

3. La seva obra

La multiplicitat de qüestions que ocupen el franciscà es reflecteix en la seva polifacètica obra. Eiximenis tracta del tema econòmic en el *Tractat d'usura* (1374), el text del qual ens ha arribat incomplet. És possible considerar aquesta obra com a autònoma, malgrat les analogies amb el *Terç del Crestià* sobre el tema de l'avarícia.[24]

L'obra més important del Franciscà és el *Crestià*, la «gran obrada», segons el Cerimoniós, obra que, concebuda com una summa teològica en llengua vernacla, es proposava ser una recopilació dels fonaments del cristianisme. L'obra és concebuda en tretze llibres dels quals es coneixen quatre: el *Primer*, escrit a Barcelona entre el 1379 i el 1381, desenvolupa una apologia del cristianisme; el *Segon*, escrit a València entre el 1382 i el 1383, tracta sobre la temptació; el *Terç*, començat el 1384, examina el tema del mal en general i dels pecats; el *Dotzè*, acabat el 1387 i revisat el 1391,[25] és un veritable manual d'educació per al príncep. En aquest últim cas, Eiximenis se salta l'ordre de composició del *Crestià* i passa del tercer al dotzè llibre, possiblement per la mort del rei Pere, principal

Jaume Riera i Sans, *Francesc Eiximenis i la casa reial*, p. x. Sobre aquest punt, vegeu també Lluís Brines i Garcia, *Biografia documentada de Francesc Eiximenis*.

21. Francesc Eiximenis, *Art de predicació al poble*, p. xiv; Francesc Eiximenis, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Lluís Brines i Josep Palomero, p. 12.

22. Jaume Riera i Sans, *Francesc Eiximenis i la casa reial*, p. xii.

23. Jaume Riera i Sans, *Francesc Eiximenis i la casa reial*, p. xiii; Francesc Eiximenis, *Regiment de la cosa pública*, p. 13-14.

24. Francesc Eiximenis, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Lluís Brines i Josep Palomero, p. 14.

25. Sobre la datació del *Dotzè*, vegeu Xavier Renedo, «Notes sobre la datació del *Dotzè del Crestià* de Francesc Eiximenis», *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, núm. 52 (2011), p. 207-224.

impulsor de l'obra, i el consegüent regnat de Joan, cap al qual el franciscà sentia escassa simpatia.[26]

Al marge del *Dotzè*, la qüestió de com s'ha de regir correctament la comunitat, un dels eixos del pensament eiximenià, és explicada tant a laics com a eclesiàstics en diferents obres, sia en textos dedicats específicament a la qüestió, sia en aquells destinats a altres temes. Aquest és el cas del *Regiment de la cosa pública* (escrit a València el 1383 i incorporat amb alguns canvis en el *Dotzè*), de l'*Epístola a l'infant Martí, duc de Montblanc, donant-li consell sobre el seu regiment a Sicília* (1392), de l'*Ars praedicandi populo* (escrita abans del 20 de setembre de 1378)[27] i del *Pastorale* (1398).

Eiximenis es dedica també a redactar obres de caràcter més espiritual i devocional, com el *Libre dels àngels*, un tractat d'angelologia, tema que preveia desenvolupar en el *Huitè* del *Crestià*, escrit el 1392, dedicat al mestre racional Pere d'Artés i traduït successivament a altres idiomes; la *Vida de Jesucrist*, que es proposava motivar en els creients l'amor i la devoció a Crist, composta entre el 1399 i el 1406, novament dedicada a Pere d'Artés i també posteriorment traduïda al castellà i al francès; i el *Psalterium alias Laudatorium*, una col·lecció d'oracions en llatí, composta entre el 1404 i el 1408, dedicada en la seva versió final a Benet XIII. Algunes parts del *Llibre de les dones* (escrit el 1396 i adaptat posteriorment al castellà amb el títol *Carro de las donas*), és a dir, el *Tractat de penitència* i el *Tractat de contemplació*, formen part de l'*Scala Dei*. Compost a inicis del segle XV, l'*Scala Dei* és un tractat devocional i ascètic que Eiximenis ofereix a la reina Maria de Luna.[28]

Existeixen, a més, altres textos eiximenians de data incerta, com les *Allegationes* (datades entre el 1398 i el 1408), en les quals el franciscà expressa la seva opinió sobre un conflicte entre la jurisdicció civil i l'eclesiàstica a la ciutat de València; o fragmentaris, com un sermó que havia de seguir l'*Ars praedicandi populo* i un fragment de la *Summa theologica*, escrita al mateix temps que la *Vida de Jesucrist*.[29] D'altra banda, s'ha determinat que Eiximenis no és l'autor de dues obres atribuïdes anteriorment a ell, la *Doctrina compendiosa* i el *Cercapou*, inspirades en realitat en l'autor i en els seus textos. Així mateix, s'ha desestimat l'autoria d'Eiximenis de l'*Expositio in psalmos poenitentiales*, les *Qüestions sobre els novíssims*, l'*Arte de ben morir*, el *Tractat de passió* i el *Tractat de confessió*. Finalment, queden per localitzar alguns textos que el franciscà cita al llarg de la seva obra, com els *Sermonaris*, l'*Exposició de la regla dels frares menors*, el *De religió*, el *Llibre de*

26. Francesc Eiximenis, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Lluís Brines i Josep Palomero, p. 15-19.

27. Sobre la datació del tractat, vegeu el raonament presentat per Xavier Renedo, «Tres notes sobre l'*Ars praedicandi populo* de Francesc Eiximenis (autoria, datació i contingut)», *Anuario de Estudios Medievales*, núm. 42/1 (2012), p. 253-271.

28. Francesc Eiximenis, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Lluís Brines i Josep Palomero, p. 20-26.

29. León Amorós, «El problema de la *Summa theologica* del Maestro Francisco Eximenis O.F.M. (1340?-1409)», *Archivum Franciscanum Historicum*, núm. 52, fasc. 2-3 (1959), p. 183.

virtuts i la *Summa philosophica*.[30] Respecte al *De triplici statu mundi* (1378-1379), la consideració favorable del papa de Roma que emergeix en l'obra, en contrast amb les dades que semblen indicar la inclinació avinyonesa del frare, divideix els estudiosos sobre l'atribució del text a Eiximenis.

Els càrrecs que li van ser encomanats per la família reial i per les autoritats ciutadanes fan d'Eiximenis un dels franciscans més importants i influents del seu temps gràcies a la seva competència en el terreny econòmic, polític i religiós. Així mateix, al llarg de la seva obra, en la qual es reflecteixen els seus coneixements teòrics i pràctics, Eiximenis elabora una precisa visió política i ètica en el fonament de la qual hi ha el concepte de comunitat o cosa pública, representant del cos de Crist. L'obra eiximeniana és determinada per la intenció de transmetre la visió elaborada als regidors de la comunitat, tant polítics que religiosos, perquè actuïn en la societat segons una precisa moral. Aquesta operació pedagògica es concreta en algunes decisions de la Corona i de la ciutat de València.

4. Eiximenis i la seva complexa visió

4.1. *Teoria i moral econòmica en Eiximenis*

Pel caràcter enciclopèdic de la seva obra, els investigadors s'han aproximat a l'estudi d'Eiximenis sota diferents perspectives, però l'anàlisi de les seves reflexions en el camp econòmic és una aproximació poc desenvolupada a Espanya. Després de l'edició del *Tractat d'usura* d'Hernando i Delgado[31] i de les consideracions de Maravall[32] sobre el franciscanisme, la burgesia i la mentalitat precapitalista en l'obra d'Eiximenis els estudiosos no han elaborat anàlisis específiques sobre Eiximenis i les consideracions econòmiques descrites pel franciscà en la seva obra. Només recentment, inserit en l'elaboració de la reflexió mendicant eticoeconòmica, Eiximenis ha estat valorat com un autor de rellevància per estudiosos com Paolo Evangelisti.[33] D'altra banda, fa uns anys

30. Francesc Eiximenis, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Lluís Brines i Josep Palomero, p. 26-29.

31. Josep Hernando i Delgado, *El «Tractat d'Usura» de Francesc Eiximenis*, Barcelona, Biblioteca Balmesiana, 1985.

32. José Antonio Maravall, «Franciscanismo, burguesía y mentalidad precapitalista: la obra de Eiximenis», a *Estudios de historia del pensamiento español*, Madrid, Cultura Hispánica, 1974.

33. Paolo Evangelisti, «I pauperes Christi e i linguaggi dominativi. I francescani come protagonisti della costruzione della testualità politica e dell'organizzazione del consenso nel Bassomedioevo (Gilbert de Tournai, Paolino da Venezia, Francesc Eiximenis)», a *La propaganda politica nel Basso Medioevo*: *Atti del XXXVIII Convegno Storico Internazionale, Todi, 14-17 ottobre 2001*, Spoleto, Fondazione CISAM, 2002, p. 315-392; Paolo Evangelisti, «Credere nel mercato, credere nella res publica. La comunità catalano-aragonese nelle proposte e nell'azione politica di un esponente del francescanesimo mediterraneo: Francesc Eiximenis», *Anuario de Estudios Medievales*, vol. 33, núm. 1 (2003), p. 69-117; Paolo Evangelisti, *I francescani e la costruzione di uno stato*, Pàdua, Efr, 2006; Paolo Evangelisti, «Metafore e icone costitutive del discorso politico francescano tra Napoli e Valencia (xiii-xv secolo)», *Studi Storici*, núm. 47 (2006), p. 1059-1106; Paolo Evangelisti, «Relazioni di potere ed etiche per il potere. Clareno, Filippo di Maiorca e la testualità politica francescana catalano-aragonese», a *Angelo Clareno francescano*: *Atti del*

Riera i Sans comentava, en la conclusió en el seu *Diplomatari* sobre Eiximenis i el poder reial, que «més d'una quarta part dels documents recollits parlen de diners. Exactament, vint-i-vuit. El contrast és notable, i no cal gaire esforç per trobar-hi una explicació adequada».[34] Segons l'autor, la canalització constant de diners cap a les butxaques del franciscà, derivada dels seus encàrrecs, i, per tant, la seva notòria cobdícia, posen en dubte el suport d'Eiximenis als espirituals del seu temps. A més, Eiximenis no es limitava a preocupar-se dels seus propis diners, sinó que també ho feia dels diners dels altres: elaborava teories i aplicava normes de conducta per als diners guanyats per altres, despertant les consciències amb l'espectre de la usura.[35] Al contrari que Riera i Sans, creiem que sí que és necessari fer un esforç no tant per a «trobar una explicació adequada», sinó més aviat per a entendre la conjuntura i el conjunt d'elements i factors que representa l'elaboració en el camp econòmic realitzada per Eiximenis. Per tant, ens aproximarem a les idees d'Eiximenis considerant-lo com un autor franciscà que contribueix al desenvolupament de la reflexió econòmica medieval, tal com anirem argumentant.

4.2. *La cosa pública: comunitat, cos i ciutat*

Un dels conceptes capitals de l'obra del franciscà és la seva concepció de la cosa pública. Segons Eiximenis, la cosa pública és qualsevol comunitat de

XXXIV Convegno Internazionale, Assisi, 5-7 ottobre 2006, Spoleto, Fondazione CISAM, 2007, p. 317-376; Paolo Evangelisti, «Matteo d'Agrigento», a *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2009, p. 208-212; Paolo Evangelisti, «Il valore di Cristo. L'autocomprensione della comunità politica in Francesc Eiximenis», *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* (Universitat Autònoma de Barcelona, Departament de Filosofia), núm. 42 (2009), p. 65-90; Paolo Evangelisti, «Contract and theft. Two founding principles of the *civilitas* and *res publica* in the political writings of Francesc Eiximenis, Franciscan friar», *Franciscan Studies*, vol. 67 (2009), p. 405-426; Paolo Evangelisti, «Moneta e sovranità in Guglielmo da Pagula, Nicola Oresme e Francesc Eiximenis. Riflessioni del pensiero politico trecentesco», *Il Pensiero Politico Medievale*, núm. 7 (2009), p. 103-123; Paolo Evangelisti, «Per un'etica degli scambi economici. La funzione civile del mercato in Eiximenis e nella pedagogia politica francescana (1273-1493)», *Caplletra*, núm. 48 (2010), p. 209-234; Paolo Evangelisti, «À la place du bonheur: bâtir le bien commun et la prospérité de la *res publica*. La littérature consiliative de la couronne catalano-aragonaise», *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, núm. 32 (2010), *Pouvoir d'un seul et bien commun (VIe-XVIe siècles)*, p. 115-134; Paolo Evangelisti, «*Ad invicem participancium*. Un modello di cittadinanza proposto da Francesc Eiximenis, frate francescano», *Mélanges de l'École Française de Rome – Moyen Âge* (en línia), núm. 125-2 (2013), <http://mefrm.revues.org/1466> (data de consulta: 20 juny 2021); Paolo Evangelisti, *Francesc Eiximenis: Il dodicesimo Libro del Cristiano; capp. 139-152 e 193-197*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2013, disponible a <www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/9277> (data de consulta: 20 juny 2021); Paolo Evangelisti, *Il pensiero economico nel Medioevo: Ricchezza, povertà, mercato e moneta*, Roma, Carrocci, 2016; Paolo Evangelisti, «Da Guillem Rubió a Joan Bassols. L'eredità di Olivi nei territori iberici», a *Pietro di Giovanni Olivi frate minore: Atti del XLIII Convegno Internazionale, Assisi, 16-18 ottobre 2015*, Spoleto, Fondazione CISAM, 2016, p. 439-482 i 4 taules; Paolo Evangelisti, «Los Minores en la *polis*: entre teoría y praxis. Fuentes y perspectivas de investigaciones», a *Las culturas del franciscanismo (siglos XIII-XVI): Miradas y voces dentro y fuera del claustro*, Barcelona, Institut d'Estudis Medievals, Universitat Autònoma Barcelona i Reial Acadèmia de Bones Lletres, en curs d'edició.

34. Jaume Riera i Sans, *Francesc Eiximenis i la casa reial*, p. XIX.

35. Jaume Riera i Sans, *Francesc Eiximenis i la casa reial*, p. XIX-XXI.

persones que viuen sota la mateixa llei, senyoria i costums, ja siguin d'un regne, ja siguin d'una ciutat, una vila o un castell. La seva comunitat és composta per persones que s'ajuden les uns a les altres segons les pròpies necessitats. Aquesta ajuda ve determinada per l'estament al qual es pertany, ja que els homes de la comunitat no són tots iguals entre ells. En efecte, tres estaments —menors, mitjans i majors— componen la cosa pública, tal com un cos humà es compon de diversos membres. Amb aquesta comparació, Eiximenis reprèn la metàfora paulina del cos cristològic i hi afegeix, a més, que els diferents membres del cos han de treballar en harmonia per al benestar del cos sencer. En efecte, tots els cristians són una comunitat i un cos espiritual en el qual Jesús és el cap i el baptisme conforma a tots en la unitat del cos cristià.[36]

Entre les formes de la cosa pública, Eiximenis prefereix la ciutat, que descriu com una congregació formada per moltes persones que participen, tracten i viuen juntes. La ciutat ha de ser ben dirigida pel que fa a allò espiritual; ha de ser governada per una bona llei temporal; ha de ser ben edificada en la forma material. En relació amb el primer punt, Eiximenis considera que els eclesiàstics han de servir Déu amb gran reverència i devoció i no han d'escandalitzar el poble amb les seves negligències i males obres. L'home eclesiàstic ha de donar un bon exemple al poble, sent honest en la forma de vida, humil, zelant. A més, ha de donar als pobres de Crist almoina dels béns eclesiàstics que rep a causa de la seva vida competent.[37]

En el *Regiment de la cosa pública* Eiximenis descriu els costums i les maneres per a conservar la cosa pública, les lleis que els membres de la comunitat han de seguir i les qualitats negatives que cal evitar. Per exemple, els inútils, els alcavots i els que practiquen maleficis han de ser allunyats i es prohibeixen les arts i els oficis que danyen la cosa pública. A més, enumera situacions perjudicials per a la comunitat, com ara la multiplicació de regidors, juristes i savis. També exalta la figura dels mercaders, que defineix com la vida de la cosa pública, raó per la qual han de ser afavorits. Al contrari, considera molt nocius els qui regategen, practiquen la usura i fan negocis de manera poc clara.

En els seus textos, Eiximenis elabora un esquema de comportaments morals perquè els membres de la societat actuïn per a l'interès públic i el bé comú. En efecte, tenint presents la compenetració entre la comunitat i el cos cristològic i la comparació dels seus membres amb el cos humà, els membres de la comunitat, així entesos, han de saber com han de viure i treballar en harmonia i coordinació per a ser d'utilitat pública. Aquest esquema de comportament passa per diferents estadis de la vida de les persones i varia segons el seu

36. Francesc Eximenis, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Daniel de Molins de Rei, Barcelona, Barcino, 1927, p. 39-44.

37. *Dotzè*, cap. 98 i 99, consultats en: <www.antiblavers.org/galeria/displayimage.php?album=14&pid=2880#top_display_media> (incunable imprès per Lambert Palmart a València el 1484) (data de consulta: 20 juny 2021).

estament. Per exemple, els ciutadans rics han de dedicar-se a estudiar i a llegir a casa seva llibres notables sobre el regiment de la comunitat o sobre qualsevol tema profitós, és a dir, han d'aprendre saviesa de manera que puguin governar bé i aconsellar sobre la cosa pública quan els sigui demanat. Així mateix, han d'evitar les places i els llocs de congregació, que resulten inútils per a ells ja que els distreuen del seu estudi.[38] Les dones honrades i riques i les donzelles també han d'estar ocupades en bons exercicis perquè ajudin a la comunitat i a casa seva i es guardin de l'ociositat. Fora de l'ofici diví, l'estament clerical ha d'estar orant o estudiant les Escriptures.[39]

En l'ètica plantejada per Eiximenis, els comportaments econòmics tenen un paper clau perquè els moviments econòmics estan vinculats a la «llei de perfecta caritat», present en el cos urbà i cristològic. Així, el frare es defineix com a humil servidor de Jesús Crist, que per la salut de la cosa pública va morir en acte de sobirana caritat en l'arbre de la creu.[40] A partir de la important premissa donada pel sacrifici de Crist per a redimir els homes, interpretat com a acte de sobirana humilitat, caritat i autodespossessió, deriva la moral prevista per als membres de la comunitat en el camp polític i econòmic. L'actuació d'aquests comportaments garanteix poder estar dins la comunitat, mentre que, com els òrgans infectes, qui no compleix les normes previstes és expulsat del cos cívic. Eiximenis, en efecte, descriu també els mecanismes necessaris per a ser ciutadà de la comunitat en els més de dos-cents capítols del *Dotzè* dedicats a descriure el sentit i la funció de la *civitas* i dels seus habitants.[41]

5. Consideracions econòmiques

5.1. *«Ars praedicandi populo»*

L'*Ars praedicandi populo* és un text breu que es data en els inicis de la producció d'Eiximenis i, segons Xavier Renedo, abans del 20 de setembre de 1378.[42] El tractat explica la fi de la predicació, la seva causa eficient, la manera, la forma i la matèria. La finalitat de la doctrina de Crist i de la predicació és la glòria de Déu, la salvació de tots i el premi celeste, mentre que la causa eficient és donada pel mateix predicador, que ha de ser humil i benigne i ha d'estimar la pobresa. Respecte a la manera de predicar, cal seguir algunes regles, com ara parlar breument, espaiosament i sàviament, i seguir algun ordre que ajudi a la intel·ligència, la memòria, l'estudi i la llengua. La secció dedicada a la matèria

38. Francesc Eiximenis, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Daniel de Molins de Rei, p. 128-129.

39. Francesc Eiximenis, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Daniel de Molins de Rei, p. 128-129.

40. Francesc Eiximenis, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Daniel de Molins de Rei, p. 15, línies 19-24.

41. Paolo Evangelisti, «*Ad invicem participancium*. Un modello di cittadinanza».

42. Xavier Renedo, «Tres notes sobre l'*Ars praedicandi populo*», p. 253-271.

coincidiria amb els sermons, que no han arribat fins a nosaltres. En canvi, l'últim capítol, dedicat als consells, podria haver-se afegit posteriorment.

Pel que fa al destinatari de l'*Ars*, en aquest text trobem consideracions sobre l'ètica econòmica, sobretot del predicador. Parlant de la causa final de la predicació, Eiximenis afirma que el Senyor ha deixat caure els predicadors que menyspreen el sagrat ofici, a la mercè d'una mentalitat reprovada que els porta a practicar la immoralitat, plena de tot tipus de mals, com ara la malícia, la fornicació, l'avarícia i la dissipació.

> I perquè aquests predicadors, com dragons que aspiren insaciablement tots els vents, menyspreant el sagrat ofici que els ha estat assignat, no han volgut tenir en compte Déu en cap dels objectius de la predicació abans esmentats, i tampoc no han volgut tenir temor de Déu, per això Déu els deixa caure molt sovint, com ensenya sant Pau a mercè d'una mentalitat reprobada, que els porta a practicar la immoralitat, plens de tota mena de maldats, de malícia, fornicació, avaricia, dissipació; carregats d'enveja, d'enganys, de malignitat; murmuradors, calumniadors, enemics de Déu, insolents, orgullosos, fanfarrons, forassenyats, deslleials, sense fe, sense llei i sense misericordia.[43]

A continuació, parlant de la causa eficient de la predicació, el franciscà recorda que de la manera de predicar depèn que els oïdors creguin que el predicador no predica per a obtenir beneficis econòmics, sinó fruits espirituals.

> També es imprescindible que sigui disinteressat i que no sigui ni superb ni vanitós, de manera que l'auditori no pugui creure que predica per obtenir beneficis econòmics, sinó per obtenir fruits espirituals.[44]

Quan descriu la quarta condició que ha de tenir en compte el predicador, és a dir, predicar amb devoció, Eiximenis afirma:

> Molts predicadors maldestres demostren amb les seves paraules i els seus gestos ser profundament profans i homes de poca fe. Estiren els braços i ensenyen els seus anells i les seves joies en comptes de la seva pobresa, no sense causar un gran escàndol entre els qui ho veuen.[45]

I pel que fa a la sisena condició que ha de tenir el predicador, és a dir, la prudència, el gironí diu:

43. Francesc Eximenis, *Art de predicació al poble*, p. 7.

44. Francesc Eximenis, *Art de predicació al poble*, p. 9.

45. Francesc Eximenis, *Art de predicació al poble*, p. 19.

> No serveix de res predicar contra l'avarícia si no parles tot seguit contra els robatoris, la usura, el joc o qualsevol cas o espècie que afecti una part del públic que t'escolta.[46]

A continuació Eiximenis afirma que no cal predicar mai buscant guanys temporals:

> Qui predica sobretot per obtenir un benefici temporal, sigui de la mena que sigui, no és digne d'obtenir la salvació eterna, ja que la seva gran perversitat el porta a gaudir d'allò que s'ha d'usar i usar allò de què s'ha de gaudir. Això és un negoci vilíssim que va directament contra l'objectiu de la predicació cristiana i contra les paraules del Senyor quan va dir que allò que «us va ser donat de franc, doneu-ho de franc» (Mt, 10,8).[47]

5.2. *«Tractat d'usura»*

Eiximenis dedica només una obra especifica al tema econòmic: el *Tractat d'usura.* El text, redactat entre els anys 1374 i 1383, ens ha arribat incomplet, ja que es conserven només tretze dels vint-i-vuit capítols que estava planejat que havia de tenir. L'obra comença sostenint que Jesús, príncep i senyor, sobiranament franc i liberal, promet donar recompenses abundants als seus servidors lleials. Qui vulgui obtenir aquesta recompensa ha d'obrar considerant exclusivament l'amor per Jesús i descartant el guany temporal. Per a observar millor aquest manament, tracta breument de la usura temporal. D'acord amb els doctors, segons Eiximenis la usura és tot guany temporal que arriba a qui presta segons un pacte anterior o per força, i la descriu en quatre parts: quan consta d'un guany temporal, és a dir, tot el que entra sota el valor o l'estima pecuniària; quan es compleix en un contracte de préstec expressat, això és, quan es presta amb l'esperança d'un guany, o amagat, és a dir, quan qui presta en frau d'usura dona un altre nom al préstec; quan qui presta té voluntat d'aconseguir el guany; quan hi ha un pacte anterior o forçat. En aquest capítol, el frare descriu els tres pactes usurers més coneguts: quan el capital i el guany es posen com a certs; quan el capital és posat com a cert i el guany, segons la fortuna; quan el guany és estipulat com a cert i el capital és deixat a la fortuna.

Després de proporcionar una àmplia definició de la usura, el franciscà ensenya per què està prohibida. Així, argumenta per què la usura és contrària a la llei natural, a la llei divina i al dret, canònic, civil i de l'emperador. A continuació exposa algunes raons per les quals la usura no és pecat i descriu set casos possibles en els quals és lícit rebre més del capital inicial en un contracte de préstec.

46. Francesc Eiximenis, *Art de predicació al poble*, p. 25.

47. Francesc Eiximenis, *Art de predicació al poble*, p. 29.

Després presenta uns casos dubtosos de feu, censals morts, violaris i mogobells; aquests últims, dividits en set espècies. En la part coneguda del *Tractat d'usura* pot llegir-se el raonament del franciscà fins a la primera espècie de mogobells. El tractat devia seguir amb les altres espècies i es devia cloure amb els capítols sobre les penes per als usurers públics, indicant quins són els usurers públics i notoris, les vies per les quals és necessari destruir els usurers i la restitució de les usures.

5.3. *El «Tractat de avaricia» del «Terç del Crestià»*

Com havia indicat en el *Tractat d'usura*, Eiximenis torna sobre l'argument en el *Tractat de avaricia*, compost pels capítols 746-792 del *Terç del Crestià*, dedicat al mal i als pecats. A més, el frare es proposava tractar de la usura en el *Setè del Crestià*, text que finalment no va redactar. D'altra banda, s'ha pogut determinar que el *Tractat d'usura* és anterior al *Terç* i independent del *Setè*.[48]

El *Tractat de avaricia* comença ensenyant què significa *avarícia*, que en l'*Ars* hem vist directament connectada amb unes pràctiques econòmiques negatives, com la usura o el joc d'atzar, relacionades amb la conducta del predicador i amb els temes predicats. Eiximenis la defineix com un apetit immoderat de posseir i retenir béns temporals, per la qual cosa és un gran pecat amb greus conseqüències per a l'home. A continuació tracta sobre la primera mena d'avarícia, és a dir, la usura, descriu com està present en els contractes de préstec de manera expressa o amagada i com l'home pot ser usurer només a través de la intenció. Com en el *Tractat d'usura*, el franciscà descriu els tres principals pactes usurers i els casos en els quals és possible rebre més beneficis que el capital sense perill d'usura. Conclosa la descripció de la usura, Eiximenis passa a definir la simonia i a detallar els casos en què es comet. Fa, a més, unes consideracions generals sobre les riqueses, perquè el pecat d'avarícia no alteri l'home ric, i descriu les funcions de les riqueses en la comunitat i les normes que cal seguir, per exemple, en matèria de menjar i vestimenta. Finalment, conclou donant set remeis a través dels quals es pot combatre el pecat d'avarícia.

El *Tractat de avaricia* no pretén ser una dissertació que plantegi conceptes capitals del discurs econòmic, sinó que, a partir del tema comú de l'avarícia, reprèn algunes idees exposades anteriorment en la producció escrita franciscana i del mateix autor, i les reelabora sintèticament per a la seva utilització pràctica en la societat. En aquest sentit, és clarificador l'ús del català com a llengua escrita i el tractament de tu amb el qual el frare es dirigeix al lector de la seva obra. Així mateix, la universalitat i permeabilitat de la presència del tema de la usura ens indiquen la importància atribuïda per l'autor a la difusió del coneixement sobre la qüestió. No ens trobem davant d'una anàlisi jurídica i aprofundida de

48. Josep Hernando i Delgado, *El «Tractat d'usura» de Francesc Eiximenis*, p. 10.

l'argument, sinó amb una difusió sintètica, en la qual es premia l'aspecte pràctic i moralitzador per al lector. Com és explicitat pel franciscà en el capítol 760, el *Tractat de avaricia* es proposa tractar breument la usura i la simonia per a oferir «alcuna direccion e relevament de trebayl» al lector.

L'interès d'Eiximenis per la usura està relacionat amb una intenció més general de proporcionar un exemple moral de conducta econòmica amb l'objectiu de difondre un coneixement correcte sobre la circulació dels béns en la comunitat, per a així obtenir el bé comú i aconseguir que es compleixi la utilitat pública. El propòsit pedagògic del frare es mostra a través de l'ús d'exemples pràctics i anècdotes que resulten familiars al lector (com en els exemples protagonitzats per Pau i Pere), a més d'una manera directa de dirigir-se al receptor de manera exemplificativa («axi com si yo te prestara», etc.).

Com s'ha argumentat en un article anterior,[49] la confrontació de l'exposició del *Tractat de avaricia* amb el *Tractat sobre els contractes*, de Pere de Joan Olivi, un dels textos més representatius del pensament econòmic de l'autor franciscà, ha mostrat punts en comú entre els dos tractats. L'analogia entre alguns conceptes i exemples presentats per Olivi i que es troben també en el tractat d'Eiximenis fa pensar que el gironí devia conèixer l'obra del seu antecessor. A pesar que el *Tractat sobre els contractes* d'Olivi no apareix en la part de l'inventari que es conserva de la biblioteca d'Eiximenis, al contrari d'altres obres del narbonès, no podem descartar que no es trobés en les caixes de la biblioteca perdudes o que Eiximenis hagués consultat el text anteriorment i no en posseís un exemplar, sinó només notes d'aquesta obra. I tot i que no l'esmenti explícitament, cal tenir presents dos elements: d'una banda, la condemna de les obres d'Olivi, per la qual cosa fins i tot Bernardí de Siena no el va citar explícitament malgrat utilitzar-lo com a font, i, de l'altra, el costum d'Eiximenis d'usar diverses fonts indirectes sense esmentar-les clarament. Sobre aquest punt, podem fer una confrontació amb el que ha al·legat Hernando i Delgado a propòsit del *Tractat d'usura*. En efecte, l'estudiós sosté que ha comprovat citacions indeterminades i dependències tàcites d'autors els noms dels quals no es troben en el tractat, com, per exemple, Duns Scoto, Tomàs d'Aquino, Alexandre d'Alexandria i Bernat de Puigcercós. L'editor del *Tractat d'usura* afirma que Eiximenis havia estat un bon compilador i utilitzava les obres que tenia al voltant amb plena llibertat.[50] En el cas del *Tractat de avaricia*, podríem trobar-nos enfront d'un ús tàcit de l'obra sobre els contractes d'Olivi, com semblen indicar les coincidències entre l'exposició d'Eiximenis i la del narbonès. No obstant això, per a poder avalar tal tesi de manera més concloent serà necessari esperar una edició moderna del

49. Chiara Mancinelli, «La influencia del *Tratado sobre contratos* de Olivi en el *Tractat de avaricia* de Eiximenis. Un ejemplo de la circulación de la moral económica en el Mediterráneo», a L. Gallinari i F. Sabaté i Curull (cur.), *Tra il Tirreno e Gibilterra: Un mediterraneo iberico?*, t. 1, Cagliari, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea, 2015, p. 99-135.

50. Josep Hernando i Delgado, *El «Tractat d'Usura» de Francesc Eiximenis*, p. 27-33.

Tractat de avaricia per a poder oferir un estudi més aprofundit. De moment, la confrontació entre les opinions econòmiques dels dos frares és un bon indici de la circulació i evolució de conceptes eticoeconòmics elaborats pels autors franciscans en l'àrea mediterrània. En efecte, la reflexió més elaborada d'Olivi al voltant del valor del preu, dels contractes, de la usura i de la seva restitució, és en alguns aspectes represa per Eiximenis de manera sintètica i en llengua vernacla, per a oferir un manual actitudinal fàcilment accessible al ciutadà dedicat a les operacions econòmiques.

5.4. *El «Regiment de la cosa pública»*

El *Regiment de la cosa pública* presenta de manera clara la consideració d'Eiximenis sobre el paper exercit pels mercaders en l'economia de la comunitat. Considera que cada membre de la comunitat ha d'actuar en favor de la cosa pública segons les seves possibilitats i que la mercaderia es troba entre els oficis que més afavoreixen el bon estat de la comunitat. De fet, la terra on la mercaderia corre i abunda, està sempre plena, fèrtil i en bones condicions. Per aquesta raó, els mercaders han de ser afavorits preferentment a tots els seglars del món, perquè són la vida de la terra on es troben, el tresor de la cosa pública, l'aliment dels pobres, el braç de tota bona transacció, el compliment de cada negoci. Sense els mercaders, les comunitats cauen, els prínceps es converteixen en tirans, els joves es perden, els pobres ploren. En efecte, ni els cavallers ni els ciutadans que viuen de les rendes es preocupen de donar grans almoines, i només els mercaders són grans caritatius, per la qual cosa esdevenen grans pares i germans de la cosa pública, sobretot quan són homes bons i de bona consciència. Eiximenis considera que el Senyor ofereix als mercaders una misericòrdia especial en la vida i en la mort pel gran profit que proporcionen a la cosa pública, pels grans treballs que sofreixen tant al mar com a la terra i per les grans ànsies que viuen.[51] Per tots aquests motius, els prínceps han d'afavorir els mercaders, defensar-los per mar i terra i evitar agreujar-los amb peatges o qualsevol altra càrrega. Al contrari, han d'acollir-los a les seves terres com a fills perquè, amb la seva vinguda, els prínceps i els seus súbdits reben un gran guany. A més, és aconsellable que a favor dels mercaders s'atorguin grans privilegis, gràcies especials i honors majors que a altres gents. No s'ha de rebutjar ni dificultar mai els mercaders, sigui quin sigui el seu lloc d'origen, fins i tot si venen de terres d'enemics, si el que es vol és obtenir amics. A més, en favor dels mercaders, els antics i savis aconsellen prohibir comprar rendes i violaris, perquè, malgrat poder obtenir guanys legítims, dificulten la mercaderia, que, sense punt de comparació, és millor per a la comunitat.[52]

51. Francesc Eiximenis, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Daniel de Molins de Rei, p. 167-169.

52. Francesc Eiximenis, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Daniel de Molins de Rei, p. 169-170.

Així com el mercader ha de ser afavorit pel gran bé que procura a la cosa pública, els que regategen han de ser perseguits i expulsats de la comunitat com a enemics capitals de la cosa pública. Sempre desitgen que hi hagi males èpoques i caresties per a comprar a l'engròs amb l'esperança d'encarir els productes, i aquest comportament és contrari al del bon mercader, perquè en tot moment es fan transaccions que tenen com a fi el profit personal. Els regidors de la cosa pública han de treballar per a evitar aquests comportaments, posant lleis i límits que prohibeixin als que regategen i als revenedors encarir els preus, comprar per endavant per a provocar una falta de béns, com en el cas del blat, i tornar a vendre la mercaderia comprada per a treure'n un major profit. Així mateix, als mercaders que actuen amb una intenció corrupta i especuladora se'ls ha de prohibir comprar a la bestreta, ja que la seva dolenta *intentio* compromet la transacció.[53] És aconsellable, a més, expulsar de la comunitat els que tracten amb usures i mogobells i els que fan negocis il·lícits. Així mateix, és necessari evitar els que fan contraban perquè «falsegen» la gent innocent carregant-la de pecat. D'aquesta manera s'abandona Déu, perquè es fa el bé propi i no el de Jesús Crist, que és l'amor de la cosa pública, i es perd la fidelitat, ja sigui religiosa, ja sigui civil, que és un dels principals fonaments de la cosa pública.[54]

5.5. *El «Dotzè del Crestià»*

Com va argumentar Evangelisti en una publicació del 2013,[55] els capítols 139-152 i 193-197 del *Dotzè* contenen una significativa reflexió econòmica basada en la idea de la moneda. Per a poder entendre la rellevància de les idees del franciscà és necessari fer una aproximació cognitiva a la moneda i considerar-la no solament com a diner, sinó com a objecte pensat, institució i llei. Aquesta aproximació a la moneda pressuposa l'existència de la comunitat i de les relacions entre comunitats. Així, les reflexions d'Eiximenis resulten rellevants per dues raons: d'una banda, perquè posa la moneda al centre de la seva argumentació, per la qual cosa analitza el seu estatut i ús, les formes civils del profit i la força assumida per la *civitas*; de l'altra, pel pes semàntic específic d'aquestes consideracions, a causa del text i el context en què es desenvolupen. En efecte,

53. Francesc Eiximenis, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Daniel de Molins de Rei, p. 171-173.

54 Francesc Eiximenis, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Daniel de Molins de Rei, p. 173-176. Tal com hem esmentat anteriorment, Maravall ha analitzat l'obra d'Eiximenis relacionant-la amb el punt de vist del franciscanisme, de la burgesia i de la mentalitat precapitalista. Segons l'autor, les consideracions d'Eiximenis sobre els mercaders prolonguen una línia anterior que es troba en els pensadors dels ordes mendicants. Des d'aquesta perspectiva, les riqueses, encara que poden ser ocasió de paranys, no són en si dolentes, sinó que la seva valoració moral depèn de l'ús convenient que se'n faci. Malgrat aquesta apreciació, l'autor no aprofundeix en els motius pels quals el pensament del franciscà Eiximenis pot ser vinculat amb l'esperit precapitalista. Veg. José Antonio Maravall, «Franciscanismo, burguesía y mentalidad precapitalista», p. 395-412.

55. Paolo Evangelisti, *Francesc Eiximenis: Il dodicesimo Libro del Cristiano*.

aquests capítols del *Dotzè* s'insereixen en la més àmplia producció d'Eiximenis sobre els elements constitutius de la *polis* i de la *bona civitas*. En conseqüència, el tractat, en el seu conjunt, presenta la idea de *civitas* que el franciscà volia oferir als seus lectors, tant als regidors del regne i de la ciutat, com a l'estament dirigent. Precisament en la secció en què tracta de la ciutat, Eiximenis insereix els capítols sobre la moneda. Segons el franciscà, la ciutat ha de bastar-se a si mateixa a través de tretze elements, entre els quals s'inclouen la moneda (tractada en els cap. 139-152) i els elements relacionats amb les formes útils d'enriquiment, profit i creixement econòmic i civil de la *polis* (cap. 193-197). En paraules d'Evangelisti, els textos d'Eiximenis representen una forja lingüística en la qual són utilitzats els lexemes, els codis explicatius i la tradició exegètica desenvolupada en la segona meitat del segle XIV. L'autor posa de manifest la importància de l'anàlisi de l'*Ètica* d'Aristòtil i la rellevància d'obres com *De moneta*, de Nicolau d'Oresme, així com dels textos sobre moneda sorgits al territori de la Corona catalanoaragonesa, en el context de l'aspecte estrictament jurídic. Malgrat la influència de la tradició anterior, les idees d'Eiximenis constitueixen una progressió i una aportació original al concepte de *moneda*, per consideracions com l'elaborada en relació amb el crim de lesa majestat. Segons el franciscà, la devaluació monetària realitzada pel monarca implica un delicte de lesa majestat en contra de la comunitat a la qual pertany la moneda i comporta la pena capital.

En efecte, la moneda, instituïda i garantida per la llei, no és diner propi del príncep, com tampoc no és un bé que pugui ser atresorat. Al contrari, la moneda és bona i legítima si circula, si serveix per als negocis i el profit de particulars, com els mercaders, que operen per al creixement de la *res publica*. Amb aquest propòsit, Eiximenis tracta de les formes legítimes de creixement de la ciutat i de les modalitats amb les quals és possible adquirir diners. Així mateix, el franciscà presenta els principis sobre la despesa pública destinada a la comunitat, que afavoreixen l'activitat mercantil i tutelen el mercat. A més, la necessitat de diners ha d'estar motivada per exigències demostrables, la seva distribució ha de produir avantatges i la despesa ha de ser coneguda i deliberada públicament. El creixement de la comunitat comporta el de la seva força política i econòmica només si tots els recursos són usats i si són coneguts. A més, existeixen tres tipus d'ajut per al creixement integrats pel sistema del préstec i del deute civil: el descompte sobre el preu de les mercaderies comprades, el préstec forçat i l'estipulació de contractes de préstecs establerts amb una altra comunitat o amb el patrimoni del príncep. Al costat d'aquestes lleves, Eiximenis presenta les formes de crèdit públic per a certes categories socials, com els joves sense béns, que han de ser dotats de capital per a poder entrar en la vida productiva i comercial. La *utilitas* és l'objectiu principal de l'economia civil, de la institució de la moneda, i és la lleva de la inserció en el circuit virtuós de la *civitas* i de la riquesa. Al contrari, queden exclosos els infidels, com els jueus, els que profes-

sen altres religions i els heretges, els ciutadans que no visquin en la *civitas* i els deslleials, és a dir, els no *fideles* a la *res publica*, expulsats de la *civitas*. Evangelisti destaca la intencionalitat específica del frare d'intervenir en clau política en la vida econòmica.

D'aquesta manera, l'observació dels principis i les normes detallades pel franciscà promou els homes des d'un estat «animal» fins a la condició relacional que és qualificada com a *civilitas*. No obstant això, l'estatut de *civis*, obtingut així, no és permanent, de tal manera que qui no sigui capaç de participar en la realització del bé comú, no ha de ser considerat com una persona, com un subjecte portador de drets de ciutadania, sinó com un subjecte incapaç d'estar en la societat, com una bèstia, literalment. Per aquesta raó, segons Eiximenis en la seva pedagogia civil, la moneda es converteix en instrument de verificació quan és posada a les mans dels *cives*. El sistema de crèdit proposat pel frare es projecta cap a l'expansió del volum de negocis i del mercat. Tal sistema és pensat i definit com a motor de la comunitat i, a més, pot permetre a alguns la conquesta d'un veritable dret de ciutadania a través de l'accés a l'ús dels diners, conferit i administrat per la comunitat. Al centre d'aquest sistema hi ha la moneda, la bona moneda, concebuda com un bé comunitari sota la tutela del qual s'estableixen i s'institueixen alguns reats de notable significat econòmic i polític: els delictes de lesa majestat i de falsedat pública. Aquests dos reats són imputables a tots els ciutadans i també al monarca, que encunya la divisa del regne i que no es considera el possessor de la moneda. Moneda, fiscalitat i crèdit, en el seu conjunt i en la seva bona administració, són exponents d'una idea d'economia que també és economia civil.

5.6. *El «Libre de les dones»*

Trobem consideracions de tipus eticoeconòmic en diversos punts del *Libre de les dones*, un text escrit el 1396, dedicat a Sanxa Ximenes d'Arenós, comtessa de Prades, i format per tres-cents noranta-sis capítols dividits en cinc parts. El text pretén ser un manual d'instrucció per a les dones, semblant a altres de redactats en l'època. La part final és dedicada a les monges i resulta ser un petit compendi de teologia amb una clara finalitat divulgadora i catequitzadora.[56] En destaquem les consideracions com ara aquelles en què Eiximenis explica com la dona ha de governar la seva casa seguint tres fonaments, entre els quals hi ha el de ser piadosa i caritativa (cap. 91, «Com la dona deu bé governar sa casa»).[57]

56. Lluís Brines i Garcia, *La filosofia social i política de Francesc Eiximenis*, Sevilla, Novaedició, 2004, p. 36-37.

57. Eva Izquierdo Molinas, *Edició crítica dels capítols 1-100 del «Llibre de les dones» de Francesc Eiximenis: Estudi codicològic, estudi ecdòdic i estudi històric*, tesi doctoral, Girona, Universitat de Girona, 2018, p. 663.

A més, el franciscà tracta el pecat d'avarícia en els capítols 242-251.[58] Després d'un capítol introductori sobre aquest pecat, Eiximenis parla de tots els mals que deriven de l'avarícia. Citant sant Ambrosi, explica com el diable té lligat l'home avar amb un gran llaç i com, en primer lloc, l'avarícia el pren de manera no manifesta i el posa en contractes subtils i falsos guanys, il·lícits i encoberts, que seran usurers o simoníacs o tacats de qualsevol altra espècie de pecat:

> Car, diu ell, veges primerament que ell lo pren en la avaricia amaguadament, posant-lo en contractes subtils e en falsos guanys, illícits e recuberts, qui serán husuraris o symoníachs o tacats de qualque altra mala espècia de peccat.[59]

A continuació explica els danys que causa l'avarícia als grans homes i posa com a exemple Judes i els jueus, que per diners van tractar la mort del Senyor (cap. 245, «Com la avaricia ha aterrats o dampnats grans hòmens»). En el mateix capítol, Eiximenis comenta que, a causa de l'avarícia, es perden innombrables prelats i clergues, que administren de manera incorrecta els béns de la santa Església; molts religiosos, que es conformen amb les pecúnies i els béns temporals sense tenir en compte el vot de pobresa fet a Déu; innombrables prínceps i oficials, que es transformen per a obtenir del poble tot el que poden a través de falses i superbes maneres; i molts curials, que no es poden allunyar mai de les corts dels grans senyors; sembla que estiguin a les corts per a aconsellar millor el príncep o per amor a la cosa pública, però en realitat no donen diners si no veuen un guany temporal a canvi.[60] Més que en els grans homes, l'avarícia sembla pitjor en els eclesiàstics, en els homes generosos i en les persones majors (cap. 247, «Con appar la avaricia pigorament en ecclesiàstichs e en hòmens generosos»; cap. 248, «Con està encara pigor als veylls»). A continuació el franciscà descriu les filles de l'avarícia, és a dir, vuit efectes d'aquest pecat, dels quals el primer que es descriu és la usura. Eiximenis promet parlar àmpliament del tema en el *Setè del Crestià* i per aquesta raó en aquest cas es limita a dir que la usura s'ocasiona quan qui presta demana algun guany pel que ha prestat. També es comet usura quan en el cor hi ha intenció de tenir alguna cosa a canvi del préstec, ja que el Senyor mira principalment al cor. Una altra mena d'avarícia és no voler prestar a qui ho necessita, ja que això va en contra de la caritat. Tampoc no tenen valor els juraments de no prestar, perquè els juraments fets en contra de la caritat no obliguen a ningú i, en canvi, han de ser castigats:

58. Francesc Eiximenis, *Lo libre de les dones*, edició a cura de Frank Naccarato, Barcelona, Curial, 1981, p. 355-369.

59. Francesc Eiximenis, *Lo libre de les dones*, p. 356.

60. Francesc Eiximenis, *Lo libre de les dones*, p. 359-360.

Capítol CCXLIX. Quantes fiylles ha avaricia.

Aquest peccat ha moltes fiylles, e la primera és usura. D'aquesta havem a parlar larguament en lo setèn libre del Crestià; basta de present açí dir que usura és cant aquell qui presta demana qualque guany d'acçò que presta. Hoc encara comet usura lo prestant, jatsia que no deman guany, pus que ell té en son cor que aquell a qui presta no li'n darà, e si sabia de cert no li'n daría, que no li prestaría, car nostre Senyor principalment guarda tostemps e·l cor.

No voler prestar axi matex a aquell qui mester ho ha és espècia de avarícia e contra caritat, majorment en aquell qui fer-o pot segurament sens son dampnage. E alscuns perquè agen escusa de no prestar juren que no prestaran, e·l jurament no val res, ne·l deven servar. Car jurament qui sia fet contra caritat no obligua a negun, ans deu ésser ben ponit qu·l fa.[61]

La quarta filla de l'avarícia és la barateria, realitzada per mals mercaders o menestrals quan enganyen compradors i venedors:

La quarta fiylla és barateria, e aquesta cometen mals mercaders o menestrals, segons lur art, enganan los comprans e venens per specials maneres, cascun en sa art.[62]

La quinta és el sacrilegi i la sisena, la simonia, que es dona quan una persona ven per diners coses espirituals com ara oracions, misses, sepultures, etcètera:

La sisena fiylla és symonia, e és quant hom ven per diners res spiritual axí con oraciones, misses, sepultures, preycar, confessar, absolre, o procurar-se ab diners les promocions e benifets de la Esgleya de Déu, o entrar en religió ab pati de dar diners al monestir. Axí matex s'és symonia procurar-se baylia, vicaria, de senyor o qualque regiment de ànimes, no contrastant que sia sots lo braç seglar, car tota potestat de regiment de ànimes és cosa espiritual.[63]

La setena filla és la malignitat i la vuitena és representada pels oficis vils, fets per diners, que són els que tenen els alcavots, els jugadors, les males dones, els usurers, etcètera:

La vuytena és usar de vil offici per diners, axí como fan malendrins o alcavots, o tafurers, jugadors, o males fembres, o póblichs usurés, hòrteus juglars, e semblants officis.[64]

61. Francesc Eiximenis, *Lo libre de les dones*, p. 364.

62. Francesc Eiximenis, *Lo libre de les dones*, p. 365.

63. Francesc Eiximenis, *Lo libre de les dones*, p. 365.

64. Francesc Eiximenis, *Lo libre de les dones*, p. 365.

També com en el *Tractat de avaricia*, en el *Libre de les dones* el franciscà proposa uns remeis en contra del pecat d'avarícia (cap. 250 i 251).

En un altre punt, Eiximenis explica que és molt perjudicial que el religiós o la religiosa que ha fet vot de pobresa per decisió pròpia, compri, vengui o doni a qui vulgui o faci altres contractes semblants a aquests. En efecte, comportaments com aquests repugnen i confonen el vot de pobresa i l'estament de la religió, alhora que són un gran escàndol i un mal exemple per a tot el poble que els veu (cap. 301, «Que persona religiosa quie ha feyt aytal vot estret no pot per sa pròpria auctoriat comprar ni vendre ni dar ni fer a ssa guisa de les coses que li servexen»).[65]

Així, en altres capítols es descriu que és perjudicial posseir llocs propis, com ara cel·les o habitacions (cap. 302, «Qui posa com prejudica molt alt dit vot haver lochs propris»), i apropiar-se o posseir molts llibres o altres objectes, multiplicar-los i tenir-los com a propis, de manera amagada i sense voler-los prestar (cap. 303, «Qui mostra com prejudica al dit vot appropriar-se libres e altres coses, e aquelles multiplicar»). A més, per honestedat amb el vot de pobresa cal evitar les paraules que sonin a «propietat» (cap. 305, «Con honestat del dit vot requer que hom esquiu totes paraules sonant propietat»). A continuació Eiximenis llista de manera breu una sèrie de comportaments prohibits als religiosos per zel i observança de la pobresa, els quals exposa en un repertori més ampli en l'«Exposició de la Regla dels frares menors», sobre el capítol de la pobresa, i en el llibre anomenat *De religió* (cap. 306, «Quins actes són vedats als vers religiosos per zel e observancia de lur pobretat»).

Finalment, en el capítol 335, on tracta dels impediments a l'almoina, torna a anomenar l'avarícia, un pecat particularment perillós si està present en els religiosos i, en especial, en els eclesiàstics que administren béns temporals:

> Lo terç enpatxament és avaricia. Alscuns són axí subjugats a l'esperit de avaricia, e axí liguats per aquell, que per res no darien res de lur per Déu. E aquests en quin perill són, ne en quants peccats obligats, dit és ja damunt cant parlam del peccat de avaricia. Aquest peccat és fort periylós en persona religiosa, qui de tots puns deu avorrir avaricia, per paor del peccat e per no trencar son vot e per lo mal eximpli que dóna de si matex. E majorment cant són religiosos eclesiàstichs qui són administradors dels béns temporals: axí que, pres ço que·ls és necessari, són tenguts de donar l'altre als pobres de Déu. Aquests, diu sent Bernat, són en gran perill de dampnar lurs ànimes cant són avars, car la clamor dels pobres de Déu puga tostemps a Déu contra ells.[66]

65. Francesc Eiximenis, *Lo libre de les dones*, p. 437.

66. Francesc Eiximenis, *Lo libre de les dones*, p. 487.

5.7. *El «Pastorale»*

L'última obra que considerem és el *Pastorale*, un text redactat a la fi de la vida del frare, el 1398, per insistència del bisbe de València, Hug de Lludià i Bages. El *Pastorale* tracta de la instrucció dels prelats i es compon de quatre seccions: el clergat en general, la dignitat episcopal, l'aplicació de l'ofici pastoral, i el premi i la glòria celeste. Al contrari que l'*Ars*, és una obra molt extensa que inclou moltes *auctoritates*, entre les quals hi ha Gregorio Magno, la *Regula pastoralis* del qual és la més seguida. Si el *Regiment de la cosa pública* es pot considerar com un compendi de la visió ètica i política transmesa als laics de la comunitat, el *Pastorale* és la suma de les reflexions d'Eiximenis sobre l'administració i organització eclesiàstica, en la qual el paper fonamental és l'exercit pels bisbes. Educats així, els bisbes podien constituir un model perfecte de guia cristiana per als fidels.

Eiximenis comenta que el bisbe ha de guardar-se de ser avar:

> De quines coses s'ha de cuidar molt un clergue. c. XXVIII.
>
> Aconsella també als clergues el benaurat Jeroni que es cuidin absolutament de tota avarícia i, en conseqüència, dels jocs de daus i dels juraments comuns als seglars d'on, a partir del que ja s'ha esmentat, mostra que se segueixen grans pecats i els màxims escàndols pels pobles.[67]

Després torna a detenir-se en el tema de l'avarícia i declina l'argument a partir de l'afirmació que el bisbe ha de ser desinteressat («Que un bisbe no sigui interessat ni avar. c. LXXXIX»). A més, descriu els signes habituals d'avarícia en els clergues (l'exigència cruel de diners, l'acumulació de beneficis, l'abreviació del culte diví, la falta de compassió envers els pobres) i altres mals que són senyals indicadors d'avarícia:

> Quatre són els signes habituals de l'avarícia dels clergues, dels quals el primer és l'exigència cruel de diners. c. LXXX.
>
> El segon signe d'avarícia dels clergues és l'acumulació de molts beneficis. c. LXXXI.
>
> El tecer signe d'avarícia dels clergues és l'abreujament del culte diví. c. LXXXIII.
>
> El quart signe de l'avarícia dels clergues és cap compassió envers els pobres. c. LXXXIV.
>
> Posa altres signes d'avarícia contra els clergues que no entren al cor ni van a l'ofici diví si no és per un profit. c. LXXXVI.
>
> Posa també altres signes d'avarícia contra els clergues que volen satisfer molts amb una sola missa. c. LXXXVII.

67. Montserrat MARTÍNEZ CHECA, *Francesc Eiximenis. «Pastorale»: Edició i traducció*, tesi de doctorat, Cerdanyola del Vallès, Universitat Autònoma de Barcelona, 1995, p. 249.

Parla, igualment, contra l'avarícia dels clergues que, amb una única missa dita per a un, intenten satisfer totes les encomanades a ells per a altres. c. LXXXVIII.

Contra l'avarícia dels clergues que, sense tenir propòsit de celebrar, de bon grat ho fan per cobdícia si acut a ells qualsevol que els paga quelcom. c. LXXXIX.[68]

Quant al que exposa el franciscà en el *Dotzè* a propòsit de la moneda, que hem citat abans, és interessant tenir en compte que en el *Pastorale* Eiximenis anomena algunes actituds negatives que condemnen els regidors, entre les quals s'inclou la devaluació de la moneda en detriment del poble:

Exposa altres mals pels que alguns prínceps es condemnen. c. XL.

En segon lloc, perquè pel seu lucre temporal canvien les monedes en perjudici del seu poble i les falsifiquen contra Déu ja que estan obligats a la màxima restitució si han jurat mantenir la primera, *Extra De iure iurando: Quanto*.[69]

Amb el *Pastorale* Eiximenis dirigeix als prelats tota una variada i completa sèrie d'observacions ètiques i econòmiques perquè constitueixin una guia fiable per a la comunitat. Els bisbes han de tenir coneixements de pràctiques «laiques», com la devaluació monetària, per a entendre-les i normalitzar-les en el cas que vagin en contra d'un equilibri econòmic just, perquè l'autoritat eclesiàstica és la dipositària del coneixement de l'ètica de les regles econòmiques i, per tant, els mateixos religiosos han de complir amb el seu rol per a obtenir el bé comú. Eiximenis justifica el coneixement dels negocis seglars per part dels bisbes a fi que puguin assistir els súbdits i els que tinguin necessitat:

De nou es prova d'altra manera que un bisbe ha de ser prudent. c. LIX.

[…]

També un bisbe ha de tenir coneixement dels negocis dels seglars, ja que no només amb béns espirituals sinó també amb béns materials ha d'assistir els súbdits i els que pateixen necessitat, distinció XXXIX, en la seva totalitat.[70]

A més, el bisbe és l'administrador de Déu des dels temps primordials i per aquesta raó la distribució del patrimoni de l'Església ha estat encarregada als prelats, ja que són pares del poble i de la clerecia. Així, els prelats administren els béns per als pobres de Crist, que accepten tal administració. Aquesta és una obra de gran pietat que realitza una gran pobresa administrativa dels béns de l'Església. En efecte, els prelats i altres eclesiàstics no són amos dels béns de l'Església, sinó administradors i distribuïdors:

68. Montserrat Martínez Checa, *Francesc Eiximenis. «Pastorale»*, p. 317-330.

69. Montserrat Martínez Checa, *Francesc Eiximenis. «Pastorale»*, p. 265-266.

70. Montserrat Martínez Checa, *Francesc Eiximenis. «Pastorale»*, p. 291.

Que el bisbe sigui administrador de Déu. c. XCV.

La segona ensenyança apostòlica per a la direcció de la vida episcopal és que sigui així administrador de Déu, i aquí observaràs algunes coses per a la exposició de la direcció i l'administració de clergues i de bisbes en especial.

[…]

El segon és que, de qualsevol manera, la distribució del patrimoni de l'església els ha estat encarregada de manera primordial als prelats de l'església en tant que pares del poble i del clergat, com posa Pròsper extensament, al llibre *De uita contemplativa*.

El tercer que es diu és que també els prelats trets de les ordres religioses, en administrar així els béns temporals de l'església amb prudència i per Déu, són mereixedors de molt, en obeir en tal cosa al Sum pontífex que això ordena; en segon lloc, perquè no per ells, sinó pels pobres de Crist accepten tal administració, que és una obra de gran pietat, tal com exemplifica Jeroni escrivint a Rústic sobre Sant Exuberi, el bisbe, qui en dejú i en gran pobresa administrava els béns de l'església.

El quart que diu és que els prelats i la resta d'eclesiàstics no són els amos dels béns de l'església, sinó administradors i distribuïdors.[71]

6. De la teoria a la pràctica

Ja Andrés Ivars, en el seu *El escritor Francesc Eiximenis en Valencia*, a principis del segle passat posava de manifest com algunes de les idees exposades pel franciscà en els seus textos semblaven concretar-se en les resolucions preses per les autoritats de la ciutat de València. S'evidencia un paral·lelisme entre els Furs de València, que estableixen que els jutges o la cort no puguin rebre salari, que els advocats no hagin de sobrepassar el seu sou i que calgui especificar la paga dels magistrats, i el que sosté Eiximenis sobre la falta de remuneració per a regidors i consellers que compleixen amb el seu servei. A més, la reforma del barri antic de València segueix les pautes descrites pel franciscà sobre la disposició que ha de tenir una ciutat. També la seva opinió sobre les armes i el duel pot relacionar-se amb la proposició de nous furs respecte als desafiaments, exposada en les corts convocades per Martí el 1403. Quant a la mercaderia, l'ajuda als mercaders reclamada als prínceps exposada en el *Regiment* i que hem esmentat més amunt pot estar relacionada amb la construcció de la galera *Almoina*, que es manté amb almoines públiques i fa d'escorta permanent als navilis mercantils valencians. En efecte, els mercaders valencians havien acudit al Consell General de València el 1392 perquè la ciutat proporcionés una galera que els mantingués a resguard de les incursions dels pirates mudèjars, i van reiterar la seva petició el 1395. El 1397 els mercaders van sol·licitar que tot el trànsit es fes amb una galera de la ciutat i no amb navilis aliens, perquè en aquest cas els mercaders

71. Montserrat Martínez Checa, *Francesc Eiximenis. «Pastorale»*, p. 334-336.

estranys a la ciutat s'emportaven els guanys en perjudici de la ciutat de València i dels seus comerciants. Finalment, el Consell va resoldre construir la nova galera *Almoina* per als mercaders valencians.[72]

Ivars troba una altra semblança entre el que exposa Eiximenis sobre la roba, les modes vanes i ridícules, i la resolució del Consell de València del 1383, en la qual es reprimeix el luxe en els vestits. El 1388 els estatuts sumptuaris són corregits, millorats i, novament, publicats. No obstant això, la reina Violant acull la súplica de la noblesa valenciana perquè els estatuts siguin retirats. Durant el seu regnat, Martí revoca les concessions fetes, però estableix algunes derogacions.[73] Es pot establir un altre paral·lelisme entre el problema de la mendicitat explicat pel franciscà i el regulat pels consellers i jurats de València. Eiximenis considerava necessari socórrer els pobres vergonyants i disposar de raspalls per a recollir diners per als veritablement necessitats i per a fundar hospitals per als pobres malalts. No obstant això, opinava que els falsos pobres eren inútils i notòriament nocius per a la cosa pública, ja que a través de la mendicitat sostreien les almoines als que les necessitaven i robaven els béns de la cosa pública. Per aquesta raó, el frare advertia els regidors de la necessitat d'estar alerta i no permetre mendicar a tots els indigents, sinó només a aquells que és sabut que són veritables pobres de fet i que tenen manifesta necessitat. Amb la condició de poder diferenciar entre pobres veritables i pobres falsos, els que mendiquen han de portar algun tipus de senyal públic, així com un segell de plom penjant al coll amb el senyal de la comunitat o algun altre senyal recognoscible.[74] El 1395 els consellers i jurats acorden l'ús d'un distintiu de plom per als que són veritablement pobres de la ciutat. A més, aquest mateix any debaten el tema de les almoines als pobres dins de les esglésies. Probablement, Eiximenis participa en la redacció dels estatuts sobre aquest assumpte.[75]

En una altra publicació, Ivars destacava la influència exercida pel *Llibre dels àngels* d'Eiximenis en el culte de l'àngel custodi regulat pel Consell i els jurats de València. En efecte, la primera aparició del text el 1392 coincideix amb l'acord aconseguit pel Consell General de València el 9 d'agost del mateix any perquè es decori la Sala del Consell amb diverses figures entre les quals hi ha la de l'àngel custodi. A més, el 14 de juny de 1395, a causa de la presència de la pesta a la ciutat, el Consell General ordena celebrar la missa a l'altar dedicat a l'àngel tutelar de la ciutat que hi ha a la cambra del Consell Secret. D'aquesta manera s'inicia el culte de l'àngel tutelar, que va augmentant, com indica

72. Andrés Ivars Cardona, «El escritor fr. Francisco Eximénez en Valencia (1383-1408)», *Archivo Ibero Americano*, t. xxiv (1925), p. 325-382. Segons Evangelisti, la construcció de l'*almoina* constitueix la traducció concreta del nexe eiximenià entre *caritas* i utilitat pública i, junts, el símbol materialitzat de la comunitat i del seu bé comú; veg. Paolo Evangelisti, *I francescani e la costruzione di uno stato*, p. 200-201.

73. Andrés Ivars Cardona, «El escritor fr. Francisco Eximénez en Valencia (1383-1408)», p. 5-48.

74. Francesc Eiximenis, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Daniel de Molins de Rei, p. 124-127.

75. Andrés Ivars Cardona, «El escritor fr. Francisco Eximénez en Valencia (1383-1408)», p. 289-333.

la construcció de la capella contigua a la cambra del Consell Secret. El 1411 s'estableix l'ofici propi de l'àngel custodi de València, com mostren els breviaris contemporanis, i el 1446 se celebra la festa anual en honor de l'àngel custodi.[76]

Com a últim exemple assenyalem la influència d'Eiximenis en la fundació del convent del Sant Esperit, objecte de la meva tesi doctoral, que aquí resumirem. Més amunt hem exposat la bona relació entre el frare i la reina Maria de Luna, l'acte més emblemàtic de la qual és la fundació del monestir de Sant Esperit del Mont, a prop de Sagunt, a principis del segle XV. El convent sorgeix amb el patrocini de la reina en un lloc aïllat i es proposava tornar a seguir la regla franciscana al peu de la lletra, donant nou vigor als primers passos de l'observança traçats pels eremitoris de Xelva i Manzanera alguns anys abans, comunitats afavorides tant per Maria com per Eiximenis. Remeto a altres estudis per a les evidències documentals que indiquen la participació del frare en la fundació, així com a la coherència entre alguns passatges del *Regiment* i del *Dotzè* amb la labor pastoral del convent,[77] i vull remarcar aquí la influència de les seves consideracions econòmiques. El monestir de Sant Esperit, encara avui aïllat, a principis del segle XV no tenia als seus voltants poblacions cristianes a les quals els frares poguessin demanar almoines, sinó jueus i musulmans. Perquè els franciscans es poguessin sostenir, Maria de Luna els va assignar un total de set mil sous com a rendes censals perpètues, les quals eren recaptades en dos llocs que pertanyien al seu patrimoni: la vall d'Almonacid i la ciutat de Paterna, tots dos amb majoria musulmana. A través d'una sèrie de transmissions dels collectors als procuradors, aquests lliuraven la renda als procuradors del convent. L'assignació de censals a un convent que es proposava viure la pobresa no es contraposa amb el seu propòsit de vida, almenys en aquells moments; al contrari, coincidia amb tot el que havia sostingut Eiximenis sobre l'ús dels censals per l'Església. Eiximenis, de fet, en el *Tractat d'usura* recorda que els censals no estan prohibits per l'Església, la qual, en efecte, compra censals i posseeix molts beneficis sustentats amb aquests. Llavors, sembla que els censals són certament justos, perquè aquest tipus de contracte és justificat per la igualtat de justícia i més pel venedor que pel comprador per raó d'aquesta condició, contràriament al contracte usurer.

Per part seva, Maria de Luna, invertint el seu patrimoni en la fundació i dotació del convent, compleix amb les indicacions ètiques i econòmiques que el frare havia descrit en l'*Scala dei*, el tractat que li dedica amb motiu de la seva coronació i en el qual utilitza parts del *Llibre de les dones*. La reina fa una gran

76. Andrés Ivars Cardona, «El "Llibre dels Angels" de Fr. Francisco Eximenéz y algunas versiones castellanas del mismo», *Archivo Ibero Americano*, t. XIX (1923), p. 108-124.

77. Chiara Mancinelli, *Francesc Eiximenis y el convento del Santo Espíritu del Monte*: *la cuestión de un modelo económico, político y religioso*, tesi doctoral, Cerdanyola del Vallès, Universitat Autònoma de Barcelona, 2014; Chiara Mancinelli, «Teoría y praxis: Francesc Eiximenis y el convento del Santo Espíritu, pensar en la economía y administrar los conventos», *Archivo Ibero Americano*, any LXXV, núm. 280 (2015), p. 5-45; Chiara Mancinelli, *Teoria e pratica economica francescana*: *Il convento del Santo Spirito del Monte (Gilet, Valencia)*, Roma, Aracne, 2017.

obra piadosa i reverencia les coses del Senyor, les persones espirituals i devotes, els llocs sants i els religiosos dedicats al Senyor.[78] No sols demostra la seva devoció religiosa, sinó també la seva bona administració, oferint una gran almoina, realitzant una obra de caritat, compartint els seus béns i evitant el pecat d'avarícia, recordat novament per Eiximenis en l'*Scala dei*.[79] A causa de les virtuts de la reina, recordades per Eiximenis en la conclusió del text, Maria de Luna es converteix en la figura ideal a qui confiar la fundació del convent franciscà, que es proposava tornar a seguir la regla al peu de la lletra.

7. Conclusions

La presència de reflexions de tipus eticoeconòmic en obres dedicades a diferents temàtiques és indicativa d'una doble tendència de l'autor: d'una banda, la importància donada al tema econòmic, present en més obres, a més del *Tractat d'usura*, i al llarg del temps; de l'altra, la confluència de l'economia amb altres arguments tractats per Eiximenis. D'aquesta manera, el comportament econòmic és concebut com la base de l'actuació dels components de la comunitat dins de la cosa pública. La moral econòmica transmesa als lectors de les obres d'Eiximenis, ja siguin regidors de la comunitat, ja siguin persones religioses o laiques de la cosa pública, té l'efecte conseqüent de ser posada en pràctica pels destinataris en la mateixa comunitat. Aquesta característica és un objectiu fonamental del pensament eiximenià. Per aquest motiu, l'originalitat del franciscà consisteix precisament a voler transmetre l'ètica elaborada en les seves obres als regidors de la comunitat i al públic que actua en la cosa pública amb una finalitat pedagògica, com indiquen també l'ús de la llengua vernacla i l'estil polifacètic de les seves obres. La finalitat del trasllat del coneixement sobre l'ètica correcta de comportament en la comunitat és aconseguir el bé comú i la utilitat pública.

78. Francesc Eximenis, *Scala dei*, edició a cura de Curt J. Wittlin i Elisabet Ràfols, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985, p. 26.

79. Francesc Eximenis, *Scala dei*, p. 78-82.