
La socievolezza umana nel *Defensor Pacis* di Marsilio da Padova*

Marco Toste

Abstract: In his scholarly output spanning over thirty years Cary Nederman has characterised the *Defensor pacis* as a work deeply indebted to Cicero, especially with regard to human sociability and the origin of society. This is in spite of the numerous references to Aristotle that Marsilius inserts in the chapters dealing with this question. This paper examines the arguments and conclusions advanced by Nederman, thus offering a detailed analysis of the four chapters of the *Defensor pacis* directly or indirectly related to the question of human sociability (chapters 3, 4 and 6 of *Dictio* I, and chapter 22 of *Dictio* II). It emerges from this inquiry that Marsilius drew heavily on Aristotle and on the medieval commentators on the *Politics*.

Keywords: Marsilius of Padua; Peter of Auvergne; Aristotelianism; Cicero; Augustine of Hippo; commentaries on the *Politics*; Human sociability.

1. Introduzione

In qual modo gli autori medievali abbiano affrontato l'origine dell'autorità politica e della società – questioni non necessariamente connesse l'una all'altra – è tema che ormai da molto ha suscitato l'attenzione della storiografia¹. L'interpretazione fornita a tal riguardo da Cary Nederman è stata, senza dubbio, tra quante hanno avuto più impatto: prova ne sia il riferimento a essa che ancor oggi molti studiosi mantengono – e, innanzitutto, a quel che è considerato il suo studio più rappresentativo, pubblicato nel 1988. Il ruolo svolto da Cicerone in tale contesto è uno dei tratti distintivi dell'interpretazione proposta da Nederman nel 1988, da lui ribadita in numerosi studi successivi, Marsilio da Padova ne è uno degli autori prediletti. Una rilettura delle asserzioni presenti nel *Defensor pacis* riguardo a tale tema non può esimersi dal considerare quali siano gli interlocutori di Marsilio – questione resa attuale anche dalla disponibilità di nuovi testi in grado di chiarire o ampliare il contesto argomentativo e interpretativo coevi all'opera marsiliana –; il che comporta, inevitabilmente, un confronto serrato con quanto Nederman ha difeso.

Gran parte della produzione storiografica di Cary Nederman ha come principale obiettivo un ridimensionamento dell'impatto della riflessione politica ed etica di Aristotele nel pensiero politico medievale. In concomitanza con questo ridimensionamento, lo studioso ameri-

cano vede nell'opera di Cicerone una fonte alternativa a quella aristotelica: di tale fonte i medievali hanno, a suo avviso, fatto uso per edificare la loro teoria politica – e questo è vero in particolare per quanti hanno enfatizzato l'importanza del consenso nella politica². Nederman propone e difende una visione in questi termini nelle indagini da lui condotte sulle interpretazioni medievali dell'origine della società: si tratta di indagini riconosciute dalla storiografia come autorevoli e spesso citate³. Asse portante della sua interpretazione è la convinzione secondo cui i medievali avevano a disposizione e pertanto attinsero a tre modelli per la loro spiegazione della naturale socievolezza umana e dell'origine della società, tra loro alternativi: il modello agostiniano, l'aristotelico, il ciceroniano.

Così caratterizza ciascuno di essi: per il *modello agostiniano* la Caduta ha eradicato dalla natura umana «man's natural desire to be sociable» e l'ha resa incline a «discord and strife»; ha imposto pertanto come necessaria, perché pace e giustizia fossero assicurate, l'introduzione di un potere coercitivo. Wyclif e Agostino d'Ancona sono, secondo Nederman, sostenitori di questo primo modello⁴. In alternativa, per il *modello aristotelico* «no factor could preempt man's impulse to associate, since society in general and political society in particular represented the fulfilment of the range of man's physical and spiritual needs». L'impulso che induce gli uomini ad associarsi è dunque «essentially beyond human volition or control». Tommaso d'Aquino è il rappresentante di tale modello, l'unico menzionato «among others», che però Nederman lascia non identificati⁵. Infine, il *modello ciceroniano*, così come trasmesso nel *De officiis* e nel *De inventione* – ove si ascrive a un uomo saggio il merito di aver convinto gli uomini, che vivevano isolati vagando come bestie in uno stato primitivo, ad associarsi – avrebbe fuso insieme la caratterizzazione della natura umana postlapsaria con la concezione ciceroniana dell'origine della società. Sarebbe in tal modo conseguente affermare che «while men always retained their natural inclination to congregate – even after the Fall – the recognition of this nature and its implications for their lives needed to be awakened in and drawn out of them by means of reason and persuasion. Men will only unite [...] when they become expressly aware that it is natural (not to mention beneficial) for them to do so. Thus this account, unlike Aristotle's, makes it impossible to say that man's associative nature is sufficient to inspire and incite the creation of a community»⁶. Questo terzo *modello* è dunque in qualche modo intermedio tra i precedenti due: da Aristo-

tele ritiene la convinzione del carattere naturale della socievolezza umana, da Agostino la connotazione di tale natura come postlaparia⁷. Ha però in più, rispetto agli altri, una «quasi-contractual quality: human association is not simply a matter of several persons living in close geographic proximity; it is an agreement to share a common life»⁸. Nederman connette in tal modo strettamente questo *modello ciceroniano* a una tradizione di pensiero che ravvisa nel consenso una componente fondante, e dunque necessaria, dell'ordine politico. Giovanni di Salisbury, Giovanni da Parigi e Marsilio da Padova sono, secondo questa sua visione, rappresentanti di questo modello⁹. E che i tre autori appena menzionati debbano essere annoverati entro tale *modello* è convinzione cui egli dedica un'analisi approfondita, tesa anche a screditare la loro appartenenza al versante aristotelico, sostenuta dalla storiografia precedente – non a caso, gli autori che esemplificherebbero gli altri due modelli sono solo oggetto di menzione, non di approfondimento alcuno. Un ultimo elemento della lettura proposta da Nederman che è il caso di rievocare è la convinzione che egli nutre secondo cui «Marsiglio well realizes that this inclination [ossia l'inclinazione alla socievolezza conforme al modello ciceroniano] differs from the Aristotelian notion»¹⁰. Pertanto: secondo Nederman un autore quale Marsilio era decisamente consapevole dell'esistenza dei modelli ciceroniano e aristotelico, delle differenze esistenti tra essi e delle loro diverse implicazioni, il che equivale a dire che tali modelli erano considerati incompatibili nel Medioevo: questa la conclusione cui la lettura di Nederman perviene.

In una precedente indagine ho avuto occasione di rilevare come il modo in cui Nederman ritrae il modello aristotelico non trovi alcun riscontro nei testi medievali che è possibile a buon diritto definire aristotelici *tout court*, vale a dire i commenti alla *Politica*. Quel che invece intendo analizzare in questa sede è il modo in cui egli tratteggia il modello ciceroniano, di cui Marsilio sarebbe poi il più significativo esponente.

Indubbiamente Cary Nederman è tra quanti, nella storiografia degli ultimi decenni, hanno dedicato più studi alla riflessione di Marsilio da Padova. L'orientamento complessivo di tale contributo storiografico si contraddistingue per un allontanamento da molta della produzione su Marsilio, in particolare su un aspetto, decisivo per una valutazione dell'opera del padovano: a quanti hanno, a suo avviso, sopravvalutato l'importanza della riflessione aristotelica per la genesi e le argomentazioni presenti nel *Defensor pacis*, Nederman contrappone un'interpretazione che assegna a Cicerone, e non ad Aristotele, un ruolo di primo piano. L'importanza del *modello ciceroniano* per la teoria marsiliana del consenso è uno dei punti che Nederman pone in rilievo in molti dei suoi scritti: è la selezione da Cicerone che Marsilio attua nel suo resoconto dell'origine della società che consente di comprendere, secondo Nederman, senso e portata del consenso nel pensiero politico marsiliano. È vero che Marsilio «presents a carefully elaborated but faithful recapitulation of the Aristotelian evolution of the political body out of the household and village»¹¹ – ammette Nederman –; ma, aggiunge, egli «halts short of proclaiming the Aristotelian precept that man is by nature social and political. He instead casts his naturalism in a purely physiological mold

[...]. Marsiglio's naturalism consequently appears to amount to little more than the view that man's biological infirmities drive him into the arms of his fellows for the sake of survival»¹². A render conto di tali infermità è il ricorso ad Agostino, altra componente dell'opera di Marsilio che Nederman non manca di enfatizzare: «Marsiglio attributes the defects of man's biology to the *transgression of the first parents*»; unite all'ammissione secondo cui pace e assenza di ogni turbamento («peace and tranquillity») costituiscono il più importante bene che consegue alla socievolezza («prime social good»), tali considerazioni inducono Nederman a concludere che «Marsiglio shows all the signs of dedicated adherence to Augustinian political theory»¹³. E, ad armonizzare la dottrina marsiliana del consenso con una «Augustinian interpretation of society's foundation», Marsilio invoca, secondo Nederman, «the Ciceronian version of the generation of human community»¹⁴. In un passo del *De-defensor pacis* sul quale mi soffermerò in seguito (*DP* II 22 §15), Marsilio prospetta l'idea che gli uomini si siano associati, dando origine alla comunità perfetta, a seguito dell'incitamento e della persuasione di alcuni saggi ed eloquenti. In tal modo, «the natural disposition to associate is constituted as an implicit feature of human nature, requiring reasoned persuasion to stimulate and direct it towards realization»¹⁵. Da tali considerazioni, Nederman conclude che «although Marsiglio cites Aristotle's *Politics* as his source for this doctrine, its provenance is obviously Ciceronian, a fact which the *Defensor's* editors and commentators have consistently missed»¹⁶. Tali asserzioni rivelerebbero, secondo Nederman, due resoconti distinti dell'origine della società, l'uno aristotelico, l'altro ciceroniano. Di tale distinzione Marsilio è chiaramente consapevole, secondo Nederman: ne sarebbe prova il «refusal to state in the *Defensor* that man is a political animal»¹⁷.

L'interpretazione di Nederman comporta alcune difficoltà, metodologiche innanzitutto: Nederman edifica la sua interpretazione accostando passi che, nel *Defensor pacis*, appartengono a contesti dell'argomentazione marsiliana non correlati, come nel caso appena menzionato (*DP* II 22 §15), nel quale non è l'origine della società l'oggetto dell'indagine di Marsilio. Non solo: Nederman enfatizza ripetutamente l'assenza, in Marsilio, dell'asserzione aristotelica secondo cui l'uomo è animale politico per natura – assenza che considera cruciale, poiché rivelatrice, a suo avviso, del rifiuto consapevole del resoconto aristotelico dell'origine della società –; non riserva però lo stesso trattamento a Cicerone: non fa cenno, infatti, al fatto che non vi sia menzione alcuna di Cicerone nel passo in cui Marsilio allude all'opera di incitamento e persuasione con cui saggi (*prudentes*) ed eloquenti convinsero gli uomini a dar vita alla prima comunità politica (*DP* II 22 §15). Di più: per quanto Marsilio faccia riferimento esplicito a tre capitoli della *Politica* in questo passo, Nederman caratterizza Marsilio – e il Marsilio di questo passo – come «obviously Ciceronian»: il peso che riserva ai riferimenti alle due *auctoritates* presenti nel *Defensor pacis* è, dunque, sbilanciato. Qualora concordassimo con Nederman nel connotare Marsilio come in prevalenza ciceroniano, dovremmo render conto della ragione per cui Cicerone non è menzionato con frequenza nel *Defensor pacis*, o perlomeno non con una frequenza

pari a quella con cui Aristotele è chiamato in causa – fatto di per sé ancor più eloquente se consideriamo che, a differenza di Aristotele, Cicerone non fu oggetto di censura da parte dell'autorità ecclesiastica né di critica da parte dei teologi.

I passi che Nederman seleziona per la sua analisi della interpretazione di Marsilio sono tratti dai seguenti quattro capitoli del *Defensor pacis*: I *Dictio*, cap. 3, 4 e 6; II *Dictio*, cap. 22. Nelle pagine che seguono esaminerò ciascuno di essi separatamente.

Premetto un'osservazione, prima di addentrarmi nell'analisi. Paolo Marangon ha dimostrato che la maggior parte delle citazioni presenti nel capitolo iniziale del *Defensor pacis* sono tratte dal florilegio *Compendium moralium notabilium* di Geremia da Montagnone¹⁸. È, questa, un'acquisizione significativa del modo in cui Marsilio, al pari di molti autori medievali, lavora con le sue fonti, traendo da esse ma senza menzionarle esplicitamente. Lo stesso accade anche nei capitoli che Marsilio dedica alla questione dell'origine della società: nonostante la sua straordinaria conoscenza della *Politica* di Aristotele, Marsilio legge tale opera tenendo anche presente la tradizione dei commenti medievali a essa dedicati. Che tale tradizione sia presente non impedisce a Marsilio – è appena il caso puntualizzarlo –, d'interpretare l'opera di Aristotele in modo autonomo, in conformità con gli intenti che soggiacciono alla sua lettura¹⁹.

2. *Dictio I*, cap. 3

L'importanza della questione dell'origine della comunità politica è già di per sé evidente, se a essa Marsilio dedica un intero capitolo, il terzo della I *Dictio*, intitolato *De origine communitatis civilis* – e si tenga presente che riservare spazio a tale questione è un fatto di per sé raro nella produzione medievale²⁰. L'unico autore a esservi menzionato esplicitamente è Aristotele (due le occorrenze dalla *Politica*, una dall'*Ethica Nicomachea*, una dagli *Economica*, che Marsilio considera ancora opera di Aristotele); il resoconto che Marsilio propone è, come anche Nederman ammette, aristotelico. Anche per Marsilio, come per Aristotele, il processo che conduce all'origine della società ha, come suo momento iniziale, l'unione tra uomo e donna²¹. Tale unione primaria diede origine all'agglomerato familiare (*domus*), l'unione di più famiglie al villaggio, l'unione di più villaggi alla città – dopo un lasso di tempo nel quale l'esperienza degli uomini crebbe, contribuendo allo sviluppo di leggi e arti.

Ma un altro elemento è, ancor più, degno di nota in questo capitolo: nel §4 Marsilio afferma che in tempi primordiali non solo le comunità domestiche, ma anche i villaggi erano governati dal più anziano, detentore della suprema autorità²², come dimostra il caso dell'autorità esercitata da Adamo su Caino e Abele²³. Anche più avanti Marsilio reitera l'idea secondo cui in tempi primordiali gli uomini erano governati da uno solo, il più anziano (*senior*) o il migliore (*melior*), e ad avallare tale asserzione invoca il terzo libro della *Politica*, riferendosi, con ogni probabilità, al passo in cui Aristotele descrive la monarchia dei tempi eroici²⁴. In ogni caso, che il regime monarchico fosse la prima forma di governo e che inizialmente ogni famiglia fosse governata da un anziano sono idee

presenti entrambe nel I libro della *Politica*, capitolo 2. Le parole con cui Marsilio le esprime («adhuc regebantur uno [...] illo tamen qui senior») riecheggiano quelle della *Politica* di Aristotele (1252b19-21 e 25-26): «primum rege regebantur [...] domus regitur a senissimo [...] hii autem antiquitus regebantur».

Quel che vale la pena sottolineare, già a conclusione di queste poche riflessioni, è che, proprio nel capitolo che riserva alla questione dell'origine della società, Marsilio impiega termini unicamente aristotelici: non vi appare nessuna menzione agli uomini selvaggi di Cicerone che vagavano dispersi; né vi appare, quando Marsilio accenna agli anziani, alcun cenno alla persuasione cui essi avrebbero fatto ricorso per indurre gli uomini a costituirsi in società. Cicerone è dunque completamente assente in questo capitolo.

3. *Dictio I*, cap. 4

Marsilio dedica il capitolo 4 della I *Dictio* all'individuazione e caratterizzazione della causa finale della comunità politica. Le due edizioni critiche del *Defensor pacis* a oggi disponibili dividono il capitolo in cinque paragrafi. Conviene esaminarli uno ad uno, perché più agevole sia la comprensione dell'argomentazione di Marsilio e più rigoroso il riconoscimento delle fonti su cui poggia, in modo tale da evitare di estrapolare queste dal loro contesto e concludere di conseguenza.

Nel §1, Marsilio inizia la sua analisi riproponendo la definizione di *civitas* presente nel capitolo 2 del primo libro della *Politica* (lo stesso sul quale ha basato il precedente capitolo della sua opera). Aristotele vi esprime la convinzione secondo cui la comunità politica esiste non solo in vista del *vivere*, ma anche, e in maniera ben più importante, del *bene vivere*²⁵. Si tratta di una distinzione chiave per comprendere la riflessione proposta nella *Politica*. Marsilio l'adotta pienamente: gli uomini si uniscono, dando origine a una comunità politica, mossi non solo dalla convinzione di poter ottenere, in tal modo, la mera sopravvivenza o l'autosufficienza (*vivere*), ma anche per poter disporre delle condizioni che rendono possibile una vita virtuosa (*bene vivere*), che possa poi essere condivisa con gli altri membri della comunità. Detto altrimenti: che gli uomini vivano nello stesso luogo non è sufficiente perché si dia una comunità politica: a tal fine – e ben al di là di una mera comunanza di luogo – è necessario che conducano la loro vita in accordo con la virtù e l'amicizia civile. Aristotele propone la distinzione tra *vivere* e *bene vivere* dapprima in *Politica* I 2 (1252b29-30); la ripresenta poi in *Politica* III 6 (1278b19-25) e III 9 (1280a31-34) – luogo, quest'ultimo, in cui la distinzione assurge a un ruolo più rilevante rispetto a quello che assumeva nel contesto di *Politica* I 2.

Per quanto citi espressamente da *Politica* I 2, Marsilio trae le sue asserzioni, in questo come nei paragrafi successivi, da *Politica* III 6 e III 9, pur non esplicitando il prestito da tali luoghi dell'opera di Aristotele. Nei primi due paragrafi di questo capitolo 4, dunque, Marsilio convoglia passaggi tratti da tre diverse sezioni della *Politica*. Una piena comprensione e una corretta interpretazione di tali paragrafi verrebbe preclusa qualora non fossero tenute presenti tali dipendenze testuali²⁶.

Dopo la citazione tratta da *Politica* I 2, Marsilio si volge al capitolo 9, 1280a31-34 del terzo libro, luogo in cui Aristotele dichiara che la comunità politica esiste in vista del *bene vivere*, ed è per questa ragione che non esistono comunità politiche composte esclusivamente di animali o di servi, poiché costoro non sono in grado di attingere al *bene vivere*. D'accordo con Aristotele, Marsilio afferma che gli uomini devono disporre di tempo libero (*vacare*) – ossia, devono essere liberi dalle occupazioni necessarie alla sopravvivenza –, in modo tale da avere possibilità di coltivare le virtù morali e intellettuali²⁷. Ed è appena il caso di precisare che con *bene vivere* Aristotele intende riferirsi a una vita conforme alla virtù, l'unica che consente il raggiungimento della felicità; lo stesso senso Aristotele assegna a tale espressione (*bene vivere*) in diversi luoghi del terzo libro, capitolo 9 (1280b33 e 39, 1281a2). Il significato di tale nozione è presente con chiarezza a Marsilio.

Di seguito (§2), Marsilio dichiara la necessità di considerare il *vivere*, prima che il *bene vivere*: è necessario, in altri termini, fornire le ragioni per cui gli uomini decidono di vivere insieme in una comunità, ancor prima di porsi come fine ultimo il raggiungimento del *bene vivere*. Tale consapevolezza induce Marsilio a stabilire come principio primo di quanto intende dimostrare, liberamente e universalmente concesso e condiviso, il seguente: «tutti gli uomini, purché non affetti da una qualche deficienza o impediti in altro modo, desiderano per natura una vita autosufficiente e rifuggono da quanto potrebbe porre in rischio la realizzazione di tale desiderio»²⁸. Marsilio conclude affermando che tale principio è riconosciuto vero non solo per l'uomo, ma per ogni genere di animale. A conferma, chiama in causa Cicerone, che nel *De officiis* (I 4) affermava: «Anzitutto a tutti gli esseri viventi la natura ha dato l'istinto di conservare se stessi, la vita ed il corpo, di evitare tutto ciò che può nuocere, e di ricercare e procacciare le cose necessarie al sostentamento della vita»²⁹. È, questo, l'unico riferimento a Cicerone presente in questo capitolo: alle parole di Cicerone Marsilio affida unicamente la conclusione di un principio, sul quale oltretutto – afferma – tutti sono d'accordo.

È il caso d'indugiare ancora sul §2, dal momento che, tra i passi rilevanti per la posizione di Nederman, è l'unico che contiene un riferimento esplicito a Cicerone.

La prima domanda da porsi è se l'idea che la natura abbia provvisto tutti gli esseri viventi dell'istinto di conservare sé stessi e di rifuggire tutto quanto può nuocere al raggiungimento di tale scopo sia stata considerata nel Medioevo come uno specifico «Ciceronian principle». È sufficiente un richiamo al *De legibus* di Tommaso d'Aquino per rispondere in negativo. Per Tommaso, la gradualità esistente nelle inclinazioni naturali trova un corrispettivo nella gradualità dei precetti della legge naturale: all'inclinazione naturale più basilare corrisponde il precetto della legge naturale più generale ed essenziale. Se così, all'inclinazione primaria degli uomini e di ogni essere vivente alla conservazione di sé corrispondono quei precetti tramite i quali la legge naturale tende a preservare e promuovere tale naturale tendenza³⁰. È più che chiaro che tali asserzioni non palesano una dipendenza da Cicerone: con esse, Tommaso non fa che attingere alla lunga tradizione che rimonta alla concezione di Ulpiano

dell'*instinctus naturae* come base per il *ius naturale* – concezione che i medievali conoscevano grazie al *Digesto* e a Isidoro di Siviglia³¹. Di origine stoica, l'idea di conservazione di sé non era considerata come peculiarmente tale dagli autori medievali e il ricorso a essa poteva avvenire, come l'esempio del *De legibus* dell'Aquinate chiaramente rivela, in trattati largamente indebitati ad Aristotele. Tale asserzione trova un'ulteriore conferma nel *De regimine principum* di Egidio Romano: Egidio ricorre alla nozione di conservazione di sé nel capitolo in cui afferma che l'uomo è per natura animale socievole e politico, e nessuna ragione suggerisce di vedere in tali affermazioni un'influenza di Cicerone³². Se così, quale il motivo per cui Marsilio cita Cicerone? Quel che è certo è che invano troveremmo citati Tommaso o un autore medievale di ambito giuridico, poiché Marsilio non cita espressamente nessun autore suo contemporaneo. Cicerone fornisce una chiara conferma di quanto Marsilio aveva appena asserito: la citazione dal *De officiis* è dunque una convalida autorevole di qualcosa che però è già di per sé incontestabile, vale a dire di un principio che, afferma Marsilio, chiunque può comprendere.

È bene soffermarsi ancora su quanto Marsilio afferma nel §2, poco prima d'inserire nel testo il riferimento a Cicerone. Come notato in precedenza, con il §2 Marsilio individua le ragioni fondamentali per le quali gli uomini si associano – ed è il caso di ribadire come fine di tale processo associativo sia, nel contesto argomentativo proprio a tale sezione di testo, il *vivere*, non il *bene vivere*. *Necessità* e *desiderio* sono le due nozioni cui affida la propria spiegazione: in primo luogo, gli uomini vivono associati per la necessità che hanno di tutto quanto esiste ed è prodotto grazie a tale vita comunitaria; in secondo luogo per il desiderio di una vita autosufficiente e l'avversione nei confronti di quanto pone in rischio il raggiungimento di tale obiettivo: tale desiderio e tale avversione sono naturali e, come tali, insiti in tutti gli esseri viventi non affetti da una qualche deficienza naturale (*non orbati*) o di altro tipo. La citazione da Cicerone conferma la validità di questa seconda ragione del vivere associati. Volessimo sostenere la tesi di Nederman, secondo cui Marsilio «well realizes» che il resoconto ciceroniano e quello aristotelico dell'origine della società differiscono, dovremmo poter caratterizzare la seconda spiegazione appena menzionata – che fa leva sul desiderio insito per natura in tutti gli esseri e che è confermata autorevolmente da Cicerone –, come non aristotelica. Ma non è così: Marsilio non fa altro che attingere, anche in tal caso senza esplicitare la sua fonte, a un paragrafo del III libro, cap. 6 della *Politica* o, più precisamente, alla lettura che di tale paragrafo aveva proposto Tommaso d'Aquino.

Nel libro III della *Politica*, cap. 6, 1278b15-30, Aristotele ripropone la distinzione tra *vivere* e *bene vivere* in un paragrafo le cui parole iniziali – con le quali asserisce la necessità di stabilire innanzitutto per quale fine si è costituita la *civitas* (1278b15-16) –, riecheggiano, nella versione medievale latina dell'opera aristotelica, quelle con cui Marsilio inizia il §2³³. Asserito, ancora una volta, che l'uomo è per natura animale politico, Aristotele prosegue dichiarando che gli uomini desiderano vivere insieme anche per comune interesse e, ancora più importante, perché in tal modo possono salvaguardare la vita (*vivere*)³⁴. L'ar-

gomentazione di Aristotele e quella di Marsilio sono assai simili: gli uomini vivono insieme anche in vista della propria sopravvivenza (*vivere*) – hanno un interesse comune ad associarsi –, non solo: hanno desiderio di vivere insieme anche a prescindere da tale comune interesse. Eppure, la fonte di Marsilio non è Aristotele, ma il commento alla *Politica* di Tommaso d’Aquino.

Anche Pietro d’Alvernia, nel suo commento a questo passo della *Politica*, enfatizza l’importanza dei due elementi che inducono gli uomini ad associarsi – il desiderio naturale e la considerazione delle necessità cui sopprimere³⁵ –, è però senza dubbio nel commento di Tommaso d’Aquino che troviamo enunciate le idee che ricorrono nel §2 del *Defensor pacis*: gli uomini desiderano vivere insieme agli altri uomini anche a prescindere dalla realizzazione di una vita conforme a virtù – che è il fine più alto che la comunità politica possa realizzare –, e non solo perché vivere associati è vantaggioso in vista della propria sopravvivenza (*propter ipsum vivere*). L’aiuto reciproco su cui gli uomini possono contare grazie al vivere insieme agli altri uomini rende più facilmente realizzabile la permanenza in vita e la difesa contro i pericoli della morte (*ad sustentationem vitae et contra pericula mortis*); tuttavia – conclude Tommaso, così come anche Aristotele aveva già concluso –, a prescindere dagli inconvenienti e i mali che la vita può recare con sé, gli uomini continuano, nonostante tutto, a desiderare il vivere³⁶. Possiamo forse concludere asserendo che quanto sin qui ricordato differisce dall’idea espressa nella citazione esplicita da Cicerone che chiude il §2 del capitolo IV della I *Dictio*? La risposta è indubbiamente negativa.

Infine, è il caso di spendere ancora qualche osservazione sull’asserzione secondo cui «tutti gli uomini non affetti da una qualche deficienza (*non orbatos*) o impediti in altro modo, desiderano per natura una vita autosufficiente» (cfr. sopra). Ritroviamo tale asserzione, com’è ovvio, nei commenti medievali alla *Politica*. Con la qualifica *non orbatos* Marsilio precisa semplicemente che tutti gli uomini, in condizioni normali, hanno tale desiderio naturale; esistono però delle eccezioni. A render conto di tale affermazione è sufficiente richiamare l’insistenza con cui i commentatori ribadiscono l’idea, tratta dalla *Fisica* di Aristotele (II 5, 196b21-24), secondo cui la natura è causa di ciò che avviene non sempre, ma nella maggior parte dei casi. Tale precisazione è chiaramente asserita, ad esempio, sia da Tommaso che da Pietro d’Alvernia, là dove discutono della naturale socievolezza umana³⁷. Ed è interessante notare come l’espressione *non orbatos/-i* ricorra anche nel commento per questioni alla *Politica* dell’Anonimo di Baltimora, e nello stesso contesto argomentativo che stiamo esaminando: *orbatos*, per l’anonimo, sono quei rari uomini che vivono al di fuori della società: che costoro esistano non è ammissione che invalida il principio secondo cui l’inclinazione naturale alla socievolezza è insita in tutti gli uomini³⁸.

Quanto finora considerato consente di concludere che referente primo di Marsilio nel §2 è Tommaso d’Aquino, per l’esattezza l’interpretazione che nel suo commento propone della *Politica* aristotelica, III 6, 1278b15-25. Contrariamente a quanto Nederman sostiene, Marsilio non considera le vedute di Cicerone e Aristotele come contrastanti: ne è conferma il fatto che Cicerone venga invocato come *auctoritas* che conferma Aristotele, non

come difensore di una posizione alternativa rispetto a quella del Filosofo.

Con il §3 Marsilio torna a concentrare la sua attenzione sul *bene vivere*. Esistono due modi di *bene vivere* – afferma Marsilio a inizio paragrafo –: uno proprio di questa vita, l’altro eterno o ultraterreno. I filosofi – continua – hanno potuto determinare unicamente il primo dei due: entro tale limitazione di ambito, però, sono giunti a una conoscenza dimostrativa (*per demonstrationem*) di pressoché ogni aspetto dell’esistenza e del modo di operare di tale *bene vivere* temporale³⁹. La portata di tale asserzione non va sottovalutata: asserire che i filosofi hanno compreso pressoché tutto di tale argomento, e secondo una conoscenza scientifica, significa sostenere la legittimità di un approccio all’analisi della comunità politica e della sua origine rigorosamente filosofico. Adottando tale approccio, continua Marsilio, i filosofi hanno concluso che la comunità politica è necessaria per il raggiungimento di tale fine – *vivere e bene vivere* secondo una prospettiva terrena. Richiama quindi espressamente l’idea di Aristotele secondo cui tutti gli uomini hanno un impulso naturale alla socievolezza. Aggiunge infine che, poiché l’uomo è, per sua natura, un composto di elementi, la cui contrarietà interferisce sulla sua sostanza alterandola in vario modo, e poiché è nato nudo e indifeso, costantemente esposto ai mutamenti che l’aria circostante e gli altri elementi possono causargli, ha bisogno, se non vuole soccombere, dell’apporto che può solo essergli fornito da *artes* di diversi tipi. Ma questo è possibile solo grazie alla convivenza con gli altri uomini. Così Marsilio:

Quorum eciam eximius Aristoteles 1° sue Politice cap. 1° dixit: Omnes <homines> ferri ad ipsam, et secundum nature impetum propter hoc. Quod quamvis experientia sensata doceat, eius tamen causam quam diximus, inducere volumus distincte magis, dicentes, quod quia homo nascitur compositus ex contrariis elementis, propter quorum contrarias acciones et passiones quasi continue corrumpitur aliquid ex sua substancia; rursumque quoniam nudus nascitur et inermis, ab excessu continentis aeris et aliorum elementorum passibilis et corruptibilis, quemadmodum dictum est in sciencia naturarum, indiguit artibus diversorum generum et specierum ad declinandum nocumenta predicta. Que quoniam exerceri non possunt, nisi a multa hominum pluralitate, nec haberi, nisi per ipsorum invicem comunicacionem, oportuit homines simul congregari ad commodum ex hiis assequendum et incommodum fugiendum⁴⁰.

Possiamo asserire che in questo passo Marsilio esprime una certa limitazione dell’inclinazione naturale dell’uomo a vivere in società o, come Nederman asserisce, che il naturalismo di Marsilio «has a far weaker character» rispetto alla prospettiva avanzata da Aristotele? L’argomentazione che Marsilio affida a questo passo si snoda attraverso tre distinti elementi: 1) il riferimento ad Aristotele; 2) l’asserzione della debolezza del corpo umano e, come conseguenza di quest’ultima, 3) la necessità che l’uomo ha di avvalersi di diverse competenze e abilità, di cui non può disporre vivendo isolato. È il caso di esaminarli separatamente.

1) Marsilio richiama innanzitutto l’affermazione di Aristotele secondo cui la natura ha provveduto tutti gli uomini di uno stimolo ad associarsi agli altri uomini («per natura [...] è in tutti la spinta verso siffatta comunità»: *Politica* I 2, 1253a29-30)⁴¹. È evidente che asserire questo

equivale a dire che «l'uomo per natura è un essere socievole» (*Politica* I 2, 1253a2-3)⁴², e i medievali dimostrano di essere ben consapevoli della stretta connessione e intercambiabilità delle due asserzioni⁴³. Ragion per cui l'enfasi di Nederman sull'assenza in Marsilio della citazione secondo cui «l'uomo per natura è un essere socievole» non merita di essere ritenuta: non sussiste alcun motivo di considerare tale assenza alla stregua di «a refusal to state in the *Defensor* that man is a political animal»⁴⁴, dal momento che Marsilio non ha mai espresso tale rifiuto. È, questo che Nederman adduce, un argomento *ex silentio*, che al contempo passa a sua volta sotto silenzio il fatto che Marsilio alleggi alla sua argomentazione l'altro passo – il primo qui menzionato –, tratto dallo stesso capitolo della *Politica*, che ha lo stesso significato della citazione che Marsilio avrebbe, secondo Nederman, intenzionalmente omissa. Anzi: Marsilio assegna tale e tanta importanza al passo di Aristotele che riporta nel contesto che stiamo esaminando (= 1253a29-30) da ribadirlo al capitolo 13, §2 della I *Dictio*⁴⁵ e, di nuovo, al 15 §22 della II *Dictio* – luogo, quest'ultimo, in cui Marsilio richiama quattro precedenti capitoli della I *Dictio*, in due dei quali compare la citazione tratta da Aristotele (= *Politica* 1253a29-30) più volte qui menzionata (cfr. di seguito, sezione 5).

2) Marsilio avvalorava la necessità della vita associata invocando le insufficienze della componente corporea della natura umana. Per quanto incline ad associarsi agli altri uomini – per l'impulso naturale di cui la natura lo ha provvisto –, l'uomo deve fare i conti con la sua condizione fisica che, passibile di essere condizionata o danneggiata per effetto dell'azione degli elementi naturali, lo rende ancor più vulnerabile e dipendente da quanto competenze e abilità di diverso tipo – che sono proprie di soggetti diversi – sono in grado di allestire e mettergli a disposizione. Si tratta di una limitazione naturale, oggetto di studio della scienza naturale (*in scientia naturarum*). È bene ripercorrere le argomentazioni che Marsilio avanza: il corpo umano è composto di elementi contrari, le cui tendenze contrastanti – attive e passive, tali dunque da imporre o subire una qualche alterazione – causano continuamente un'alterazione della sua sostanza. Non solo: il corpo umano patisce anche l'influenza della forza dell'aria che lo circonda e degli altri elementi. Per ridurre al minimo o neutralizzare tali effetti, l'uomo ha bisogno di sviluppare delle competenze o, meglio, di usufruire dei frutti di competenze diversificate che solo una vita in comunità con i suoi simili può rendere disponibili. Marsilio offre al lettore in queste pagine – *Dictio* I 5, §§3-4 – una chiara trattazione del «biological argument»⁴⁶.

Nederman ha posto in rilievo la dipendenza di tale paragrafo da dottrine biologiche. Vale per quanto è possibile ribattere a Nederman lo stesso che potrebbe obiettarsi a quanti enfatizzano il legame tra medicina e *Defensor pacis*: più di una voce della storiografia su Marsilio ha proposto la familiarità di Marsilio con la medicina come un fattore determinante per l'elaborazione delle sue idee politiche⁴⁷; eppure Marsilio non inserisce mai citazioni da autorità mediche nel *Defensor pacis* – l'unica, a Galeno, è un'eccezione. E non è neanche il primo ad utilizzare nella sua discussione sulla natura socievole dell'uomo argomenti tratti dalla filosofia naturale: lo stesso accade, infat-

ti, nei commenti alla *Politica* suoi contemporanei. Pietro d'Alvernia è il caso più rilevante a tal riguardo: anch'egli motiva la socievolezza umana ricorrendo alla considerazione della costituzione fisica dell'uomo, dal momento che, al di là dell'inclinazione naturale della specie umana a vivere in società, è la disposizione materiale di ciascun individuo che ostacola o asseconda il completamento di tale inclinazione⁴⁸. Negli uomini inclini a vivere in società le qualità primarie che li costituiscono sono in una proporzione equilibrata; gli uomini asociali o simili a bestie, ossia la cui natura è più vicina quella delle bestie che a quella umana, hanno una costituzione fisica in cui prevale l'elemento umido o caldo: tale combinazione non equilibrata di qualità affetta i loro organi sensoriali e, conseguentemente, le loro capacità intellettive. Pietro d'Alvernia applica tali nozioni *biologiche* alla distinzione tra padrone e servo – ciascuno dei quali è tale in ragione della sua costituzione fisica – così come alle distinzioni tra popoli settentrionali e meridionali. A commento del passo del VII libro della *Politica*, in cui Aristotele asserisce che «i popoli che abitano nelle regioni fredde e quelli d'Europa sono pieni di coraggio ma difettano un po' d'intelligenza e di capacità nelle arti» (1327b23-25), l'Alverniense afferma che i popoli che vivono nelle regioni fredde, a causa del freddo che circonda i loro corpi, trattengono il calore naturale al loro interno; tale calore genera spiriti intorno al cuore, che spingono costoro a essere coraggiosi. Di contro, quando l'eccessivo calore non esala, impedisce gli spiriti, ostacolando in tal modo la facoltà immaginativa e, pertanto, le capacità intellettive⁴⁹.

Le teorie di Pietro d'Alvernia non coincidono del tutto con quanto Marsilio asserisce nei capitoli 4, §3 e 5, §§3-4 della I *Dictio*. L'accenno alla sua posizione consente però di verificare – ed è questa l'unica ragione per cui ne ho fatto menzione – come fosse consueto tra gli aristotelici medievali il ricorso a dottrine *biologiche* nella riflessione su questioni politiche, senza che questo significasse basarsi su fonti non aristoteliche, specificatamente mediche. E in effetti, per comprendere il §3 il ricorso alla letteratura medica non è di alcun aiuto, poiché Marsilio sta semplicemente attingendo al modo in cui la vita e i fenomeni a essa correlati sono concepiti nella filosofia naturale di Aristotele. Secondo il Filosofo, gli esseri viventi sono la risultante di un equilibrio tra i quattro elementi (acqua, aria, terra e fuoco) in combinazione con le quattro qualità primarie (caldo, freddo, umido e secco). Poiché tali elementi tendono a un'opposizione reciproca⁵⁰, la sostanza corporea è costantemente soggetta a corruzione: un essere vivente permane nell'essere fin quando tra gli elementi di cui il suo corpo è costituito sussiste una corretta proporzione, ma tale condizione dipende non solo da tali elementi, ma anche dall'ambiente entro cui si vive⁵¹. E poiché l'invecchiamento degli esseri viventi è causato dalla graduale perdita di calore e umidità, la longevità dipende dalla capacità di trattenere tali due qualità⁵²; ma l'unico modo tramite cui una creatura vivente trattiene il calore interno è attraverso la nutrizione: è dunque chiaro che l'uomo, nato senza le stesse protezioni naturali di cui gli altri animali sono stati forniti per natura – peli sul corpo, artigli per difendersi –, né con la possibilità di nutrirsi con quanto trova immediatamente disponibile in natura – cosa che invece è possibile agli altri animali – ha bisogno di

sviluppare determinate abilità per sopravvivere. Aristotele non formula espressamente quest'ultima asserzione, ossia che l'uomo deve sviluppare determinate abilità, ma tale conclusione, che Marsilio invece esprime, deriva dalle condizioni della natura umana appena ricordate, poste dal Filosofo nella sua opera.

3) La diversità di abilità e competenze di cui l'uomo ha bisogno per rimediare alle peculiarità della sua natura è tale da rendere necessario associarsi con gli altri uomini, poiché vivendo isolato l'uomo non può acquisirne in numero sufficiente. Anche in tal caso, si tratta di un'idea già presente nei commenti alla *Politica* aristotelica, così come nel *De regimine principum* di Egidio Romano. Compare ad esempio, ed espressa in termini vicini a quelli che leggiamo nel *Defensor pacis*, nel commento dell'Anonimo di Baltimora: l'uomo nasce nudo e indifeso e per questa ragione – afferma l'Anonimo – ha bisogno di quanto abilità in gran numero e diverse, possibili solo grazie alla convivenza tra gli uomini, sono in grado di preparare⁵³.

Sulla scia di Alan Gewirth⁵⁴, Nederman dichiara che Marsilio minimizza l'approccio teleologico di Aristotele e che radica la natura socievole dell'uomo in fattori unicamente biologici, forgia «in a purely physiological mold»⁵⁵. Tali due conclusioni asserite da Nederman – la perdita d'importanza della causa finale nel processo che conduce alla comunità e il carattere accentuatamente biologico della natura socievole dell'uomo – rendono auspicabili ancora alcune chiose.

Ebbene: nei paragrafi rimanenti del capitolo 4 (§§4-5) Marsilio fa riferimento alla causa finale della comunità. Nel §5 tiene anzi a precisare che ha già fissato tale causa, identificandola con l'autosufficienza, cui è possibile pervenire solo grazie alla condivisione e allo scambio di quanto è necessario alla vita⁵⁶. Marsilio non fa ricorso al sintagma *felicità politica* in questo contesto; è però ferma, in lui, la convinzione secondo cui gli uomini si associano non solo in vista del *vivere* e del soddisfacimento dei loro bisogni materiali, ma anche per la realizzazione del *vivere bene*, come del resto dichiara nei §§1 e 3. In più, nel capitolo 1 della *I Dictio*, identifica inequivocabilmente la *civilis felicitas* con il bene più alto raggiungibile in questa vita⁵⁷. Per sgomberare il campo da un'opinione largamente condivisa: avesse egli concepito la comunità politica (*civitas*) come una mera aggregazione dovuta – secondo le parole di Nederman – alle «man's biological infirmities», tali da «drive him into the arms of his fellows for the sake of survival», non si spiegherebbe la presenza in §1 dell'affermazione, tratta da Aristotele – non esplicita, ma inserita a chiosa di una citazione diretta da Aristotele –, secondo cui servi e animali non possono dar vita a una comunità politica, poiché si uniscono unicamente «for the sake of survival». Se Marsilio non ha bisogno di ribadire la causa finale è semplicemente perché suo oggetto primo d'indagine è la causa efficiente, come ribadisce a più riprese da un capo all'altro del *Defensor pacis*. In tal modo, egli palesa la sua adesione al significato dell'analisi proposta nel quinto libro della *Politica* – di certo una delle fonti più importanti per Marsilio –, in cui Aristotele si occupa delle cause (efficienti) che preservano i regimi politici, e non della loro causa finale. Ciò non toglie – è chiaro – che la causa finale sia presente e agisca come presupposto teorico per la teoria espressa nel *Defensor pacis*⁵⁸.

Ferma restando la connessione esistente tra la costituzione fisica dell'uomo e la necessità conseguente di associarsi agli altri uomini (cap. 4 §3 e cap. 5 §§3-6 della *I Dictio*), che Marsilio ribadisce, è tuttavia scorretto concludere che Marsilio accentua, e più dei suoi predecessori, l'impatto dell'aspetto «physiological» dell'uomo sul bisogno che questi ha di una vita sociale. Il commento di Pietro d'Alvernia fornisce, anche stavolta, una conferma a tale asserzione. Nelle *Questiones* che dedica alla *Politica*, Pietro ammette che l'uomo è un essere socievole proprio per la sua natura corporea. Là dove solleva la questione se l'uomo è per natura un essere socievole, Pietro pone, come preliminare alla soluzione, la risoluzione a un altro interrogativo, ossia cosa s'intende per natura socievole umana. In modo assai significativo per comprendere il contesto in cui si colloca anche la riflessione marsiliana, Pietro risolve la questione affermando che la specie umana è socievole nella misura in cui l'uomo è considerato come un composto di materia e forma, ossia di corpo e anima. La forma dell'uomo (la sua anima) è immutabile ed eterna, la sua materia (il suo corpo) è corruttibile. È la sua componente corporea che lo rende non autosufficiente, imperfetto e senza possibilità alcuna di permanere eternamente in essere: la specie umana non permane nell'esistenza, a meno che gli individui che ne fanno parte non si uniscano e assicurino perpetuità alla specie, procreando: ma questo è possibile solo grazie a una comunità politica (*civitas*). Se l'uomo fosse pura forma (anima), non avrebbe bisogno alcuno – potremmo legittimamente concludere – di essere socievole. Com'è chiaro, Pietro inquadra in termini sia metafisici che fisiologici quanto Marsilio considera in termini fisiologici.

È dunque possibile concludere che il capitolo 4 della *I dictio* è fortemente dipendente dall'aristotelismo medievale – e di gran lunga molto di più di quanto Nederman sia disposto ad ammettere.

4. *Dictio I*, capitolo 6

Dopo aver dato conto dell'origine della società in termini rigorosamente naturali, Marsilio dichiara in questo capitolo che, se l'uomo non avesse peccato, l'istituzione o la differenziazione degli uffici nella comunità politica non sarebbero state necessarie, poiché la natura avrebbe provveduto e assicurato tutto quanto sarebbe stato necessario per l'uomo⁵⁹.

Nei capitoli precedenti del *Defensor pacis*, Marsilio aveva fondato l'origine della società sull'inclinazione naturale insita in ciascun uomo verso la socievolezza e sulla comparsa di diversi *officia* – che costituivano le parti della comunità politica, necessari a causa delle limitazioni biologiche dell'uomo. In questo capitolo afferma, in più, che i diversi *officia* civili sono apparsi come conseguenza del peccato originale. Ciò significa che, per Marsilio, l'attuale condizione imperfetta dell'uomo e le origini del potere civile sono conseguenze della Caduta. Se così, al pari dell'Aquinate, Marsilio sostiene che il corpo umano ha subito una sorta di cambiamento come effetto della caduta (cfr. *Summa theologiae*, Ia, q. 97); ma, a differenza di Tommaso, collega l'origine del potere politico al peccato. E, al pari di un autore quale Giacomo da Viterbo, Marsilio ingloba il resoconto aristotelico dell'origine del-

la società in una cornice cristiana, pur non subordinando, come invece avviene nel caso di Giacomo da Viterbo, il potere temporale allo spirituale⁶⁰.

Possiamo pertanto sottoscrivere l'asserzione di Nederman secondo cui «Marsiglio attributes the defects of man's biology to the *transgression of the first parents*», ma non la caratterizzazione della riflessione di Marsilio che egli ne trae: «Marsiglio shows all the signs of dedicated adherence to Augustinian political theory». Tale caratterizzazione ha a che fare con la convinzione di Nederman secondo cui «peace and tranquillity» sono, per Marsilio, «the prime social good». Tuttavia, il concetto marsiliano di «peace and tranquillity» non ha nulla a che fare con Agostino, che del resto non è neanche menzionato là dove Marsilio allude alla pace. Ha invece a che fare, e molto, con le *Questiones* di Pietro d'Alvernia: sia per Marsilio che per Pietro pace e quiete non sono il fine cui la comunità politica deve tendere, ma le condizioni che rendono possibile il raggiungimento del *bene vivere*, che è, questo sì, il fine di tale comunità⁶¹. In più, la rinomata analogia presente nel *Defensor pacis*, secondo cui «la relazione tra la comunità politica, le sue parti e la pace, sembra essere la stessa che esiste tra l'animale, le sue parti e la salute»⁶² non ha alcun legame con Agostino: è tratta dai commenti medievali alla *Politica*⁶³.

In ogni caso, appare fuorviante etichettare Marsilio come *agostiniano*: il sostrato teorico su cui poggia la *Dictio* I non proviene da Agostino; invano cercheremmo nel *Defensor pacis* le maggiori nozioni politiche proprie della riflessione agostiniana; per ultimo, Marsilio non concorda con Agostino nell'affermare che la Caduta ha imposto come necessaria l'istituzione di un potere coercitivo poiché l'uomo è divenuto, in seguito a essa, egoista e guerrafondaio. Piuttosto, la Caduta ha reso necessarie l'istituzione e la differenziazione delle mansioni nella comunità politica poiché, come conseguenza di essa, la natura non predispone per l'uomo tutto ciò di cui ha bisogno per sopravvivere: è l'uomo che deve procacciarselo, a costo della sua fatica – idee, queste, che in verità sembrano dovere meno ad Agostino che ad *autorictates* quali Nemesio di Emesa⁶⁴.

5. *Dictio* II, capitolo 22

L'ultimo luogo di testo a essere preso in considerazione in questa analisi è tratto dalla *Dictio* II, da un capitolo dedicato non all'origine della società, ma alla risoluzione della questione se il *vescovo romano* possa essere considerato capo delle altre chiese. È bene riportare tale passo, perché il ragionamento di Marsilio venga compreso al meglio:

Secundum itaque iam dictos modos convocacionem et congregacionem fidelium fuisse possibilem, racionabile valde. Sicut enim ad civilem communitatem et legem ordinandam conveniunt homines a principio, ipsorum valenciore parte concordante in hiis que sunt ad vite sufficientiam, non quidem vocati per singularem hominem aut per plures aliquos habentes auctoritatem coactivam in reliquos, sed suasionem seu exortacionem prudentium et facundorum virorum, quos natura inter alios produxit inclinatos ad hoc, ex se postmodum proficientes suis exercitiis et alios dirigentes successive vel simul ad formam communitatis perfecte, ad quam etiam homines naturaliter inclinati obtempe-

raverunt suadentibus facile, quemadmodum etiam ex 1° Politice, capitulo 1°, ex 4° eiusdem, capitulo 10, et ex 7° illius, capitulo 12 induximus 3°, 4°, 7° et 13° prime, sic quoque proportionaliter et iuxta scripture seriem racionabiliter opinandum, multitudinem apostolorum aliquo vel aliquibus caritate fervencioribus, reliqua quoque multitudine spiritus sancti gracia et inclinatione obtemperante faciliter⁶⁵.

Come già ricordato, Nederman qualifica questo passaggio della II *Dictio* come «obviously Ciceronian». Eppure, tale passaggio non restituisce esattamente le idee proposte in *De inventione* I 2. Come Cicerone, Marsilio afferma che gli uomini si convinsero a formare la prima comunità politica grazie all'opera di incitamento e persuasione di uno o più uomini saggi ed eloquenti. Ma tali uomini che consentirono ad associarsi non sono, in Marsilio, gli uomini descritti da Cicerone – mossi in nessun modo dalla ragione, ma unicamente da un istinto animale, erranti senza meta nei campi⁶⁶ –, ragion per cui potremmo anche ritenere che tali uomini fossero quanti diedero il loro assenso agli anziani a capo degli agglomerati familiari e dei villaggi, se teniamo conto del resoconto proposto nel capitolo 3 della I *Dictio*, ammissione che induce a riconoscere loro ragionevolezza. Non solo: Marsilio afferma che la comunità fu formata grazie a un accordo della sua *valentior pars* riguardo a quanto necessario per poter vivere (*in hiis que sunt ad vite sufficientiam*) – nozioni, le due evidenziate dai corsivi, che Marsilio trae decisamente dalla *Politica*, e non da Cicerone. Sembra, pertanto, più appropriato asserire, con Annabel Brett, che questo passo «has some overtones of the famous passage of Cicero in *De inventione*»⁶⁷.

Ma se anche volessimo ammettere che questo passo è «Ciceronian», dovremmo però essere in grado di fornire una ragione convincente perché si assegni più peso a esso anziché ai capitoli della I *Dictio* che Marsilio riserva espressamente alla questione dell'origine della società. È chiaro invece che in questo contesto Marsilio ricorre all'idea espressa nel passo menzionato non per fornire di nuovo un resoconto delle origini della società – lo ha già fatto –, ma per avvalorare quanto ha sostenuto nei paragrafi immediatamente precedenti (§§ 13-14), ovvero che nessun vescovo o sacerdote detiene un'autorità e un potere coercitivo tali che gli consentano di riunire in assemblea il collegio dei sacerdoti: la convocazione di un'assemblea dev'essere espressione della volontà dei membri che ne fanno parte. Altrimenti detto: Marsilio è più interessato a porre in rilievo il ruolo del consenso, in tale contesto, che a fornire un ulteriore resoconto – e diverso dal precedente – dell'origine della comunità politica. In realtà, il riferimento all'istituzione della comunità politica a *principio* funziona come un argomento per analogia: ogni assemblea dovrebbe essere realizzata solo con l'accordo dei suoi membri, così com'è avvenuto per la formazione della prima comunità politica. E in effetti, dopo il passo sopra citato, Marsilio prosegue affermando che gli apostoli si riunirono insieme persuasi da uno o alcuni apostoli più ferventi nella carità⁶⁸, e non per ordine di qualche autorità dotata di potere coercitivo.

E supponendo ancora che Marsilio intenda, a questo punto della sua riflessione, offrire un altro resoconto dell'origine della comunità politica, tale resoconto non può essere ritenuto come contrastante rispetto a quello

fornito nella I *Dictio*. Nel capitolo 3 di tale *Dictio* Marsilio spiegava in qual modo si formano i primi agglomerati familiari e i primi villaggi, nel capitolo 4 restituiva poi il motivo per cui gli uomini scelgono di vivere insieme in comunità organizzate politicamente – anche se non restituiva esattamente il modo in cui l’istituzione di tali comunità è avvenuta –; nel §4 del capitolo 4 (così come più avanti, nel capitolo 5, §7 della stessa *Dictio*) Marsilio aggiungeva solo che gli uomini ritengono necessario, per il buon funzionamento di tale comunità, stabilire un custode o esecutore (*custos sive factor*) della giustizia – possiamo presumere che questo sia avvenuto in concomitanza con o posteriormente all’istituzione della comunità. In ogni caso, e considerando il *Defensor pacis* nella sua interezza, sembra assai probabile assumere che le prime comunità politiche si siano formate, secondo Marsilio, a seguito di un accordo tra la *parte prevalente* degli uomini o tra gli anziani, dal momento che agli anziani era demandato il governo dei primi villaggi (cfr. sopra, *Dictio* I, cap. 3, §1). Ma questo non è né «obviously Ciceronian» né rigorosamente aristotelico (per quanto alcuni aristotelici medievali abbiano evocato un accordo come momento fondativo della comunità politica). Non esiste dunque base alcuna per avallare la convinzione di Nederman secondo cui esiste una distinzione tra un’origine della società secondo Aristotele e un’altra secondo Cicerone, di cui Marsilio sarebbe stato consapevole.

Infine, dev’essere considerata un’ultima questione riguardo a questo passo – cosa che Nederman non ha fatto. Nel finale, Marsilio non solo dichiara che gli uomini hanno un’inclinazione naturale alla realizzazione della comunità perfetta, ma di avere anche già dimostrato la verità di tale asserzione nella precedente *Dictio*, ai capitoli 3, 4, 7 e 13, poggiando su tre diversi capitoli della *Politica* (I 1, IV 10 e VII 12). Per Nederman, tali citazioni da Aristotele sono trascurabili; per di più, editori e traduttori del *Defensor pacis* non hanno identificato gli esatti passi della *Politica* cui esse rimandano. In ogni caso, quanto ai testi IV 10 e VII 12 della *Politica*, essi non sono menzionati in nessuno dei quattro capitoli della I *Dictio* che Marsilio richiama. È dunque il caso di analizzare ciascuno dei casi in cui Marsilio rimanda alla I *Dictio* del *Defensor pacis* e alla *Politica*. Tale analisi rivelerà quanto Marsilio deve alla teoria politica aristotelica e quanto prossimo sia ai commentatori alla *Politica*. Per chiarezza, suddividerò le considerazioni che seguono in paragrafi numerati (per i rimandi di Marsilio alla I *Dictio*) e contrassegnati con lettere (per i suoi rimandi alla *Politica*).

1 e 2) Come abbiamo visto in precedenza, nei capitoli 3-4 della I *Dictio* Marsilio attinge dalla *Politica*, e al §3 del capitolo 4 la invoca come fonte dell’idea secondo cui è insita negli uomini un’inclinazione naturale alla socievolezza, che è poi esattamente quanto Marsilio asserisce in *Dictio* II, 22 §15. Tali primi due riferimenti (ai capitoli 3 e 4 della I *Dictio*) indicano, pertanto, passi in cui Marsilio ha fatto ricorso alla *Politica*.

3) Per quale ragione Marsilio rimanda al capitolo 7 della I *Dictio*? Dopotutto, in quel capitolo non ha trattato né dell’origine della società né dell’impulso naturale a realizzare una vita associata. È, invece, il luogo che ha dedicato alle cause materiale e formale delle diverse parti della comunità, affermando che è alla natura stessa che si deve la differenziazione delle parti della comunità: essa

ha reso alcuni, sin dalla nascita, più adatti e dunque inclini all’agricoltura, altri più alla vita militare, e via di seguito. Una tale inclinazione naturale non necessariamente si attualizza: non è detto che, chi sia nato con una inclinazione per l’agricoltura, diventi inevitabilmente agricoltore. Marsilio non lascia dubbi a tal riguardo: l’inclinazione naturale con cui l’uomo nasce dev’essere portata a compimento (*completive seu perfective*) tramite una disposizione mentale (*habitus*) che è l’esito della ripetizione di molti atti precedenti nel senso cui l’inclinazione naturale indirizza⁶⁹. Richiamando quanto ha asserito nel capitolo 7 della I *Dictio*, pertanto, Marsilio indica in qual modo un’inclinazione naturale si consolida e giunge a compimento, qualunque sia l’oggetto cui essa tende: che sia rivolta all’agricoltura o al vivere in comunità poco importa, il funzionamento di tale inclinazione è il medesimo. Nederman ritiene che nel capitolo 7 della I *Dictio* Marsilio propone una concezione di *habitus* diversa da quella di Aristotele – «Marsiglio’s argument seems to assume that all forms of *habitus* are built on the substratum of a natural endowment» – e che in tal modo Marsilio risulta essere «far more naturalistic than Aristotle, in the sense that he relies on the direct determination by nature of individual human characteristics»⁷⁰. Tali asserzioni potrebbero essere condivise solo a patto di obliterare passi aristotelici quali quelli presenti nel II libro dell’*Ethica Nicomachea* (II 9, 1109b3-4 e VI 13, 1144b3-6) e le opere dei più grandi autori medievali aristotelici⁷¹. Ma poi: è forse Marsilio il primo autore a concepire l’inclinazione naturale – sia essa verso l’associazione umana o verso l’agricoltura – in questo modo, o sta attingendo silenziosamente da altre fonti? Che in *Dictio* I, capitolo 7 egli fornisca, come esempio di inclinazione naturale dell’uomo, quella verso l’agricoltura, è una coincidenza alquanto sorprendente. Anche Pietro d’Alvernia concepisce, nelle sue *Questiones sulla Politica*, la predisposizione dell’uomo ad associarsi agli altri uomini come una propensione che non necessariamente trova seguito, ma che è portata a compimento solo grazie alla pratica ripetuta di atti che la assecondano, al pari di quanto avviene per le virtù morali. E ancor più degno di enfasi è il fatto che, commentando il VI libro della *Politica*, Pietro sollevi la questione «Se l’agricoltura sia naturale per l’uomo», ove applica lo stesso argomento appena considerato all’inclinazione naturale dell’uomo verso l’agricoltura: come nel caso delle virtù morali, l’agricoltura può esser detta naturale se con ciò s’intende che alcuni uomini hanno una propensione naturale verso essa, che però dev’essere consolidata e compiutamente realizzata. Marsilio scrive, degli *habitus*, «ipsi forme sunt habencium completive seu perfective humanarum inclinationum inexistentium a natura», Pietro afferma, dell’agricoltura, che è naturale come quelle virtù che «insunt nobis a natura inclinante, a ratione autem et consuetudine perficiente»⁷², ma l’uno e l’altro esprimono la stessa idea.

Il richiamo al capitolo 7 della I *Dictio*, dunque, non è altro che un ennesimo riferimento all’idea aristotelica della naturale inclinazione umana alla socievolezza.

4) Per concludere, là dove Marsilio chiama in causa il cap. 13 della I *Dictio* non fa altro che ribadire, ancora una volta, l’asserzione aristotelica dell’esistenza, in ogni uomo, di un impulso naturale verso la realizzazione della vita associata (cfr. *Dictio* I, cap. 13 §2). È parecchio note-

vole la frequenza con cui Marsilio riafferma questa idea indiscutibilmente aristotelica.

Tutti i quattro riferimenti di Marsilio a capitoli della *I Dicitio* rimandano, pertanto, alla *Politica* letta dai suoi commentatori medievali. Non resta che esaminare le tre citazioni della *Politica* inserite in *Dicitio* II, cap. 22 §15, ai seguenti luoghi del testo aristotelico: I 1 (a), IV 10 (b) e VII 12 (c).

a) È chiaramente un rimando al capitolo in cui Aristotele discute la naturalezza dell'associazione umana⁷³.

b) Questo secondo riferimento (= IV 10) non ha a che fare con l'inclinazione naturale alla vita associata, e non è immediatamente chiaro il motivo per cui Marsilio allude a un passo nel quale Aristotele riflette sulla natura della tirannide. È molto probabile che Marsilio abbia in mente il luogo in cui Aristotele descrive quelle tirannidi che erano vicine in qualche modo al regno, poiché erano «conformi alla legge ed esercitavano potere sovrano su sudditi ben-disposti»⁷⁴. Ipotizzo in tal modo considerando che in *Dicitio* II 22 §15 Marsilio sostiene che gli uomini si associano perché persuasi a farlo, non perché costretti: intende pertanto rimarcare l'aspetto volontario e consensuale che presiede alla formazione di qualsiasi associazione umana – affida dunque l'espressione dell'idea di consenso, in tal caso, ad Aristotele, e non a Cicerone.

c) Infine, il rimando a *Politica* VII 12 è probabilmente errato, poiché è il capitolo in cui Aristotele discute dei pasti comuni e di come debbano essere organizzati. Più probabilmente, Marsilio intende rimandare al capitolo immediatamente successivo, nel quale Aristotele dichiara che «gli uomini diventano buoni e virtuosi col concorso di tre fattori [...] la natura, l'abitudine (*habitus*) e la ragione»⁷⁵, precisando poi che alcune caratteristiche naturali possono mutare per effetto della consuetudine o che l'uomo può, grazie alla ragione, contrastarle (1332a39-b9)⁷⁶. Se – come mi pare del tutto plausibile – allude a questo passo, Marsilio sottoscrive, ancora una volta, l'idea che l'uomo nasce con una tendenza ad associarsi agli altri uomini, tendenza che però può solo essere portata a compimento grazie a un atto della ragione.

In conclusione: se esaminiamo i rimandi che Marsilio inserisce alla *Dicitio* I o alla *Politica*, scopriamo un unico filo conduttore nelle osservazioni proposte in *DP* II 22 §15: gli uomini nascono con un'inclinazione naturale ad associarsi (il che comporta anche una naturale propensione verso determinati comportamenti e abilità che favoriscono tale tendenza naturale), ma quanto all'uomo deriva dalla natura è suscettibile di essere modificato o perfezionato dalla ragione e dalla consuetudine (*habitus*). Lungi dall'essere «obviously Ciceronian», tutto ciò è, invece, profondamente aristotelico, ed è quanto i commentatori alla *Politica* esprimono là dove discutono della natura socievole dell'uomo⁷⁷. E a ciò si aggiunga che la discussione di Marsilio sull'origine della società non contiene alcun riferimento agli uomini simili a bestie erranti da un posto all'altro di cui narra Cicerone, ma solo l'allusione a quegli uomini saggi che per primi indussero gli uomini ad associarsi grazie alla persuasione.

6. Conclusioni

L'analisi dei passi del *Defensor pacis* dedicati alla questione della naturalità della socievolezza umana ha evidenziato come sia la *Politica* sia i suoi commenti medievali abbiano svolto un ruolo decisivo sul modo in cui Marsilio intende ed elabora tale questione, pur non essendo l'interpretazione da lui proposta ridicibile unicamente a tali testi, ma mantenendo una sua indiscutibile originalità. I riferimenti a Cicerone sono decisamente secondari, sia quantitativamente che per il ruolo che svolgono nell'argomentare, ove funzionano soprattutto da convalida per ammissioni e conclusioni cui Marsilio è pervenuto grazie soprattutto ad Aristotele. Che poi i *modelli* aristotelico e ciceroniano siano concepiti da Marsilio come spiegazioni alternative dell'origine della società, è asserzione che l'analisi in nessun modo conferma.

Ulteriori indagini saranno in grado di dimostrare ancor più l'importanza dei commenti alla *Politica* nella riflessione proposta nel *Defensor pacis*, senza che questo infici l'originalità degli esiti raggiunti dal Padovano. Ed è anche vano ricercare in altre fonti quanto è già in Aristotele per comprendere principi e argomenti della *Dicitio* I: oltremodo abusato, e oltretutto vano, è in particolare il ricorso a fonti mediche per rendere conto di quanto è già nei testi filosofici aristotelici. A mio avviso a ragione, William Courtenay ha asserito che «Despite a long historiography that links Marsilius and his *Defensor pacis* to Padua and political conditions in Italy, most of his education, teaching, and writing in the first three decades of the fourteenth century occurred at Paris. The core of his world was the University of Paris»⁷⁸.

Lo studio che ho proposto asseconda questa direzione, nella convinzione che Marsilio e il suo *magnus opus* siano fortemente connessi all'ambiente universitario parigino. Un ambiente, com'è noto, in cui Cicerone è pressoché assente. E questa è un'ulteriore considerazione che spiega l'assenza quasi totale di Cicerone nel *Defensor pacis*.

Bibliografia

Fonti

- Aegidius Romanus, *De regimine principum* = Aegidius Romanus, *De regimine principum libri III ad Francorum Philippum IIII cognomento pulchrum*, apud Antonium Bladum, Roma, 1556.
 Aristotele, *Politica*, trad. Laurenti = Aristotele, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Roma-Bari, 2009.
 Aristotelis *Politicorum libri octo*, ed. Susemihl = Aristotelis *Politicorum libri octo, cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka*, ed. F. Susemihl, Leipzig, 1872.
 Cicero, *De inventione* = Marcus Tullius Cicero, *Rhetorici libri duo qui vocantur de inventione*, in Id., *De inventione. De optimo genere oratorum. Topica*, ed. H.M. Hubbell, Cambridge, MA-London, 1949.
 Cicerone, *I doveri* = Marco Tullio Cicerone, *I doveri*, intr. E. Narducci, trad. A. Resta Barrile, Milano, 1989.
 Engelbertus Admontensis, *De regimine principum* = Engelbertus Abbas Admontensis, *De regimine principum libri seu tractati VII*, Regensburg, 1725.
 Johannes Versor, *Libri Politicorum* = Johannes Versor, *Libri Politicorum cum commento vili et compendioso*, Colonia, 1497.
 Marsilio da Padova, *Il Difensore della pace* = Marsilio da Padova, *Il Difensore della pace*, introduzione di M. Fumagalli Beonio Brocchieri, traduzione e note di M. Conetti – C. Fiocchi – S. Radice – S. Simonetta, Milano, 2001.
 Marsilius of Padua, *DP*, ed. Previtè-Orton = *The Defensor Pacis of Marsilius of Padua*, ed. by C.W. Previtè-Orton, Cambridge, 1928.

- Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz = Marsilii de Padua *Defensor pacis*, ed. R. Scholz, Hannover, 1933 [MGH, *Fontes iuris Germanici antiqui*].
 Marsilius of Padua, *DP*, transl. Brett = Marsilius of Padua, *The Defender of the Peace*, transl. Brett, Cambridge, 2005.
- Petrus de Alvernia, *Questiones super libros I-VII Politicorum*, MSS: Bologna, Biblioteca Universitaria 1625; Paris, BnF, lat. 16089; Frankfurt a.M., Universitätsbibliothek, Ms. Praed. 51.
- Petrus de Alvernia, *Scriptum super libros Politicorum*, ed. Grech = *The Commentary of Peter of Auvergne on Aristotle's «Politics»*. *The Inedited Part: Book III, less. I-VI. Introduction and Critical Text*, ed. by G.M. Grech, Roma, 1967.
- Thomae Aquinatis *In octo libros Politicorum*, ed. Spiazzi = Sancti Thomae Aquinatis *In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, ed. R. Spiazzi, Torino-Roma, 1966.
- Thomas de Aquino, *Ia-IIae* = Thomas de Aquino, *Prima secundae Summae theologiae: a quaestione LXXI ad quaestionem CXIV*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, cura et studio fratrum Ordinis Praedicatorum, Roma, 1892, t. VII.
- Thomas de Aquino, *Quaestiones de quolibet* = Thomas de Aquino, *Quaestiones de quolibet*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, Rome-Paris, 1996, t. XXV.1-2.
- Thomas de Aquino, *Sententia libri Politicorum* = Thomas de Aquino, *Sententia libri Politicorum. Tabula libri Ethicorum*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, éd. H.-F. Dondaine – L.J. Bataillon, Roma, 1971, t. XLVIII.
- Studi*
- Briguglia 2017 = G. Briguglia, *Stato d'innocenza. Adamo, Eva e la filosofia politica medievale*, Roma, 2017.
- César 2006 = F.J. César, *Divine and Human Writings in Marsilius of Padua's «Defensor Pacis»: Expressions of Truth*, in *The World of Marsilius of Padua*, ed. G. Moreno-Riaño, Turnhout, 2006, p. 109-124.
- Condren 1975 = C. Condren, *On Interpreting Marsilius of Padua's Use of St. Augustine*, in *Augustiniana*, 25, 1975, p. 217-222.
- Courtenay 2012 = W. J. Courtenay, *Marsilius of Padua at Paris*, in *A Companion to Marsilius of Padua*, ed. G. Moreno-Riaño – C. J. Nederman, Leiden, 2012, p. 57-70.
- Gewirth 1951 = A. Gewirth, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace. I. Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York, 1951.
- Greene 1997 = R.A. Greene, *Instinct of Nature: Natural Law, Synderesis, and the Moral Sense*, in *Journal of the History of Ideas*, 58, 1997, p. 173-198.
- Lambertini 2014 = R. Lambertini, *Nature and the Origins of Power. An Examination of Selected Commentaries on the Sentences (Thirteenth and Fourteenth Centuries)*, in *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*, ed. M. van der Lugt, Firenze, 2014.
- Lanza 2013 = L. Lanza, *«Et autem qui de politia considerat...»: Aristotele nel pensiero politico medievale*, Barcelona-Madrid, 2013.
- Marangon 1977 = P. Marangon, *Alle origini dell'aristotelismo padovano (sec. XII-XIII)*, Padova, 1977.
- Nederman 1988 = C.J. Nederman, *Nature, Sin and the Origins of Society: the Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought*, in *Journal of the History of Ideas*, 49, 1988, p. 3-26 [ristampato in Nederman 1997, item 2].
- Nederman 1990a = C.J. Nederman, *Nature, Justice, and Duty in the «Defensor Pacis»: Marsiglio of Padua's Ciceronian Impulse*, in *Political Theory*, 18, 1990, p. 615-637.
- Nederman 1990b = C.J. Nederman, *Private Will, Public Justice: Household, Community and Consent in Marsiglio of Padua's «Defensor Pacis»*, in *Western Political Quarterly*, 43, 1990, p. 699-717.
- Nederman 1992a = C.J. Nederman, *The Union of Wisdom and Eloquence Before the Renaissance: The Ciceronian Orator in Medieval Thought*, in *Journal of Medieval History*, 18, 1992, p. 75-95 [ristampato in Nederman 1997, item 6].
- Nederman 1992b = C.J. Nederman, *Character and Community in the «Defensor Pacis»: Marsiglio of Padua's Adaption of Aristotelian Moral Psychology*, in *History of Political Thought*, 13, 1992, p. 377-390.
- Nederman 1995 = C.J. Nederman, *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's «Defensor Pacis»*, Lanham, MD-London, 1995.
- Nederman 1997 = C.J. Nederman, *Medieval Aristotelianism and its Limits: Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12th-15th Centuries*, Aldershot-Brookfield, VT, 1997.
- Nederman 2011 = C.J. Nederman, *Cicero in Political Philosophy*, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, ed. H. Lagerlund, Dordrecht-Heidelberg-London-New York, 2011, p. 216-220.
- Nederman 2013 = C.J. Nederman, *Medieval Political Thought*, in *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*, ed. G.F. Gaus – F. D'Agostino, London et al., 2013, p. 36-46.
- Nederman 2015 = C.J. Nederman, *Social and Political Thought*, in *The Routledge History of Medieval Christianity, 1050-1500*, ed. R.N. Swanson, London-New York, 2015, p. 91-102.
- Oakley 1999 = F. Oakley, *Celestial Hierarchies Revisited: Walter Ullmann's Vision of Medieval Politics*, in Id., *Politics and Eternity: Studies in the History of Medieval and Early-Modern Political Thought*, Leiden et al., 1999, p. 25-72 [ristampa dell'originale apparso in *Past and Present*, 60, 1973, p. 3-48].
- Robert 2016 = A. Robert, *Le corps d'après: la Chute entre théologie et médecine (XIIe-XIVe siècle)*, in *Adam, la nature humaine, avant et après: épistémologie de la Chute*, éd. G. Briguglia – I. Rosier-Catach, Paris 2016, p. 173-204.
- Rosen 1977 = G. Rosen, *The Historical Significance of Some Medical References in the «Defensor Pacis»*, in *Political Theory*, 5, 1977, p. 205-218.
- Shogimen 2012 = T. Shogimen, *Medicine and the Body Politics in Marsilius of Padua's «Defensor pacis»*, in *A Companion to Marsilius of Padua*, ed. G. Moreno-Riaño – C. J. Nederman, Leiden, 2012, p. 71-115.
- Stürner 1987 = W. Stürner, *«Peccatum und Potestas». Der Sündenfall und die Entstehung der herrschlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*, Sigmaringen, 1987.
- Syros 2012 = V. Syros, *Marsilius of Padua at the Intersection of Ancient and Medieval Traditions of Political Thought*, Toronto-Buffalo, NY-London, 2012.
- Töpfer 1999 = B. Töpfer, *Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschafts- und Staatslehre*, Stuttgart, 1999.
- Toste 2014 = M. Toste, *The Naturalness of Human Association in Medieval Political Thought Revisited*, in *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*, ed. M. van der Lugt, Firenze, 2014, p. 113-188.
- Toste 2015 = *An Original Way of Commenting on the Fifth Book of Aristotle's «Politics»: The «Questiones super I-VII libros Politicorum» of Peter of Auvergne*, in *Peter of Auvergne. University Master of the 13th Century*, ed. C. Flüeler – L. Lanza – M. Toste, Berlin-Munich-Boston, 2015, p. 321-353.

Note

* Con le osservazioni che seguono presento, in traduzione italiana, parte di un'indagine sulla socievolezza umana nel pensiero medievale e rinascimentale, oggetto a sua volta di un volume di prossima uscita. Per questa ragione, alcuni riferimenti e alcuni dibattiti, ai quali riserverò più ampio spazio nel volume, sono qui solo accennati.

¹ Si veda, ad esempio, Stürner 1987; Töpfer 1999; Lambertini 2014, p. 113-188; Briguglia 2017.

² Si vedano gli studi compresi in Nederman 1997. Il titolo stesso del volume è di per sé chiara espressione della visione che Nederman fa propria: *Medieval Aristotelianism and its Limits: Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12th-15th Centuries*.

³ La sua interpretazione è apparsa la prima volta in Nederman 1988 (ristampato in Nederman 1997, item 2), ed è rimasta, da allora, immutata. Difatti, sezioni intere tratte da quel suo primo studio sono state riprodotte, *verbatim*, in due recenti voci di enciclopedia e in un capitolo di un volume dedicato alla cristianità medievale (cfr. Nederman 2011; Nederman 2013; Nederman 2015) – fatto che prova anche, di per sé, l'approvazione di cui la sua visione gode nella storiografia attuale. Essendo Marsilio uno dei suoi oggetti privilegiati d'indagine, Nederman ne ha riproposto (anche stavolta immutato) il resoconto dell'origine della società in parecchi studi: cfr. Nederman 1990a; Nederman 1990b; Nederman 1992a; Nederman 1995.

⁴ Nederman 1988, p. 4-5.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 5-6.

⁷ Cfr. *ibid.*, p. 6.

⁸ *Ibid.*, p. 13.

⁹ In studi successivi Nederman annovera nel modello ciceroniano anche Brunetto Latini, Christine de Pizan ed Enea Silvio Piccolomini.

¹⁰ Nederman 1988, p. 22; Nederman 2011, p. 219.

¹¹ Nederman 1988, p. 20.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 21; la stessa asserzione è riproposta *verbatim* in Nederman 2015, p. 100.

¹⁴ *Ibid.*; la stessa affermazione ricompare in Nederman 2011, p. 219 e in Nederman 2015, p. 100.

¹⁵ Nederman 1992a, p. 90 (rist. in Nederman 1997). La stessa asserzione, con le stesse parole, torna in Nederman 1995, p. 44 e in Nederman 2011, p. 219.

¹⁶ Nederman 1988, p. 22. Tale giudizio riappare, immutato, in Nederman 2011, p. 219 e in Nederman 2015, p. 101.

¹⁷ Nederman 1988, p. 22; le parole sono quasi le stesse che riadopera in Nederman 2011, p. 219. In Nederman 1992a, Nederman afferma che alcuni studiosi avrebbero avvertito costernazione nel non trovare citata in Marsilio la definizione aristotelica dell'uomo come animale politico. Bersagli di questa sua ironia sono Alan Gewirth e Jeannine Quillet.

¹⁸ Marangon 1977, p. 382-383.

¹⁹ È bene ribadire che, per quanto tenga presente la tradizione dei commenti alla *Politica*, Marsilio non sempre adotta le vedute elaborate dai commentatori. È il caso delle *Quaestiones in Politicorum libros* di Pietro d'Alvernia, al contempo fonte che Marsilio utilizza con evidente condivisione e bersaglio della sua critica. Non è mia intenzione sollevare di nuovo la discussione sull'aristotelismo di Marsilio. Sono però convinto che un'analisi della *Dictio I* che abbia presente soluzioni e argomenti proposti nel contesto dell'aristotelismo medievale consenta di cogliere in modo più corretto l'originalità dell'interpretazione marsiliana. Potremmo, e a buona ragione, applicare all'esame dei rapporti esistenti tra l'opera di Marsilio e quella di Aristotele la distinzione cui Conal Condren ricorre nella sua analisi dei rapporti esistenti tra Agostino e Marsilio: talvolta è appropriato caratterizzare tale relazione come influenza (di Aristotele su Marsilio), talvolta di vera e propria utilizzazione (di Aristotele da parte di Marsilio). Cfr. Condren 1975.

²⁰ È il caso, tra i pochi, del *De regno* di Tommaso d'Aquino e della sua prosecuzione, di cui è autore Tolomeo da Lucca, del *De potestate regia et papali* di Giovanni da Parigi.

²¹ Cfr. Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, p. 12-16. Annabel Brett nota che, a differenza di Aristotele, Marsilio pone a fondamento dell'origine della società la relazione *uomo-donna*, ma non fa menzione alcuna della relazione *padrone-servo* (cfr. Marsilius of Padua, *DP*, transl. Brett, p. 15, nota 4). Aggiungo che quanto Brett rileva per Marsilio può essere asserito anche per Egidio Romano, i commentatori alla *Politica* e Giovanni da Parigi: tutti costoro omettono il riferimento alla relazione *padrone-servo*. Un'eccezione a tale orientamento preponderante è costituita da Engelberto di Admont: cfr. Engelbertus Admontensis, *De regimine principum*, II 2, p. 44.

²² Marsilio ammette in ogni caso differenze, seppur sottili, tra l'autorità che si detiene in una comunità familiare e in un villaggio.

²³ Cfr. Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, p. 15.

²⁴ Cfr. *Politica*, III 14, 1285b4-9: Aristotele distingue quattro tipi di monarchia. Così caratterizza la quarta, propria dei tempi eroici: *siccome quelli che le fondarono furono benefattori del popolo [...] o perché lo raccolsero insieme o gli procurarono la terra, diventarono re col consenso della moltitudine* (Aristotele, *Politica*, trad. Laurenti, p. 103). Che sia il cap. 14 del III libro della *Politica* che Marsilio ha in mente, nonostante ricorra, nel testo, un'altra indicazione («ut scribitur 3^o Politice, capitulo 9^o»), è ipotesi dei due editori del *Defensor pacis*. Cfr. Marsilius of Padua, *DP*, ed. Previtè-Orton, p. 11 e Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, p. 15.

²⁵ Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, p. 16: *Est autem civitas secundum Aristotelem 1^o Politice capitulo 1^o: perfecta communitas, omnem habens terminum per se sufficientem, ut consequens est dicere, facta quidem igitur vivendi gracia, existens autem gracia bene vivendi.*

²⁶ Essendo implicita nel *Defensor pacis*, tale dipendenza dottrinale non è stata palesata dagli editori e traduttori del *Defensor pacis*.

²⁷ Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, p. 16: *Quod autem dixit Aristoteles: vivendi gracia facta, existens autem gracia bene vivendi, significat causam finalem ipsius perfectam, quoniam viventes civiliter non solum vivunt, quomodo faciunt bestie aut servi, sed bene vivunt, vacantes scilicet operibus liberalibus, qualia sunt virtutum tam practice, quam speculative anime.* Si confronti con il testo di Aristotele. Ne cito la versione latina medievale: *Si autem neque ipsius vivere gracia solum, sed magis ipsius bene vivere (et enim servorum utique et aliorum animalium esset civitas: nunc autem non est, quia non participant felicitate neque ipso vivere secundum electionem)* (Aristotelis *Politicorum libri*, ed. Susemihl, p. 184-185).

²⁸ Preferisco riportare a parole mie il contenuto del *Defensor pacis* e non adottare la più recente traduzione italiana dell'opera di Marsilio (Marsilio da Padova, *Il Difensore della pace*), talvolta problematica nei passi cui dedico la mia analisi, soprattutto per un aspetto, ma decisivo: la resa di *vita sufficientem* con «vita degna dell'essere umano» – questo il punto, a mio avviso, più problematico – non coglie il significato del testo, allontanandolo altresì dal chiaro riferimento ad Aristotele che Marsilio ha ben presente. Ugualmente inaccettabile è la resa, alquanto inconsistente in

verità, di «vita degna della sua natura» per l'aristotelico – e anche in questo caso non equivoco, in quanto chiaramente definito dal Filosofo – *bene vivere* (§3, p. 43 e altrove). Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, p. 16-17: *Hoc ergo statuamus tamquam demonstrandorum omnium principum naturaliter habitum, creditum et ab omnibus sponte concessum: omnes scilicet homines non orbatos aut aliter impeditos naturaliter sufficientem vitam appetere, huic quoque nociva refugere et declinare.*

²⁹ Cicerone, *De officiis*, p. 83.

³⁰ Thomas de Aquino, *Ia-IIae*, q. 94, art. 2, p. 170: *Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis: prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur.*

³¹ Cfr. Greene 1997.

³² Si veda anche Aegidius Romanus, *De regimine principum*, III 1 §4, f. 242v: *Nam omnia animalia habent naturalem impetum ad consequendum ea quae sunt eis a natura tributa, quare si natura dedit homini vivere, dedit ei naturalem impetum ad faciendum ea per quae possit sibi in vita sufficere.*

³³ Aristotelis *Politicorum libri octo*, ed. Susemihl, p. 174, II. 4-5: *supponendum itaque primo, cuius gratia constituta est civitas.* Si confronti con Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, p. 16: *Sic itaque determinata civitate propter vivere et bene vivere [...] Est enim, ut diximus, cuius gracia civitas instituta est.*

³⁴ Aristotelis *Politicorum libri octo*, ed. Susemihl, p. 174-175, risp. II. 8-11 e 2-3: *natura quidem est homo animal civile. Propter quod et nullo indigentes eius quae ab invicem politiae, appetunt convivere: quin immo et communiter conferens colligit [...] conveniunt autem et ad vivere gratia ipsius et continent politicam communionem.*

³⁵ Petrus de Alvernia, *Scriptum super libros Politicorum*, III §5: *homo naturaliter appetit associari alii. Et item homo pluribus indiget: est enim imperfectus, et ex parte corporis et ex parte anime; quantum ad corpus indiget alimento, potu, uestimento, quantum ad animam doctrina et disciplina [...] homines conveniunt in civitate ad uiuere absolute, scilicet gratia ipsius uiuere absolute, et ideo tenent et seruant communicationem politicam, quia fortassis hominibus inest aliqua particula, hoc est inclinatio naturalis uel appetitus, ad conuiuere ciuilitate, et secundum huiusmodi particulam homo naturaliter appetit ipsam uiuere ciuile absolute et solum.* Cito dall'edizione, di prossima uscita per la casa editrice Reicherth, a cura di L. Lanza, ma inserisco anche il riferimento alle pagine dell'edizione di G.M. Grech, che è al momento l'unica disponibile dei primi sei capitoli del commento dell'Alverniato: Petrus de Alvernia, *Scriptum super libros Politicorum*, ed. Grech, p. 117-118.

³⁶ Thomas de Aquino, *Sententia libri Politicorum*, III §5, p. A201, II. 56-62, 71-76, 80-85: *homo naturaliter est animal ciuile; et ideo homines appetunt ad inuicem conuiuere et non esse solitarii, etiam si in nullo unus alio indigeret ad hoc quod ducerent uitam politicam; sed tamen magna utilitas est communis in comunione uite socialis, et hoc quantum ad duo. [...] Secundo utilis est uita communis etiam propter ipsam uiuere, dum unus in communitate uite existentium alii subuenit ad sustentationem uite et contra pericula mortis; et propter hoc homines ad inuicem conveniunt et conseruant politicam communionem [...] Et hoc patet ex hoc quod homines etiam si multa mala sustineant, tamen perseuerant in affectu uiuendi quodam modo inuiscati, id est fortiter coniuncti, ad desiderium uite: ac si ipsa uita habeat in se quoddam solatium et dulcedinem naturalem.*

³⁷ *Ibid.*, I §3, p. A88, II. 285-290: *Et quamuis natura habeat inclinationem ad predictam differentiam corporum causandam, tamen quandoque deficit in hoc, sicut etiam in omnibus aliis que generantur et corrumpuntur consequitur natura effectum suum ut in pluribus, deficit uero in paucioribus; Petrus de Alvernia, *Questiones super libros I-VII Politicorum*, I, q. 7 (*Utrum combinatio maris et femine sit a natura*): *natura enim non solum est causa eorum que fiunt semper, sed que fiunt frequenter, quia per accidens contingit eam aliquando impediri, ut dicitur II Phisicorum; I, q. 14: in omnibus indiuiduis eadem est dispositio interior et etiam sepe exterior, ad minus in pluribus. In aliis autem sepe fallit exterioribus, et hoc propter aliquam dispositionem materie impediendam naturam interiore, quia natura in effectibus suis aliquando impeditur; non enim solum est causa eorum que sunt semper, sed sepe eorum que in pluribus et frequenter sunt* (Paris, BnF, lat. 16089, f. 276vb; Frankfurt a.M., Universitätsbibliothek, Ms. Praed. 51, f. 174vb).*

³⁸ Toste 2014, p. 178-179: *Intelligendum quod, licet homo non orbatus sit naturaliter ciuilis, sunt aliqui habitantes in locis intemperatis qui habent nimis grossos spiritus, et per consequens deficiunt mente, sicut*

barbari, et tales non uiuunt ciuilitate [...] natura aliquando deficit [...] et si dicatur, ergo illi qui non uiuunt ciuilitate sunt orbiati et monstra, quia illa orbata sunt et monstra que natura facit raro, dico quod uerum est si uiuant inciuilitate non propter formam, sed propter eorum materiam corruptam. Si veda anche Aegidius Romanus, *De regimine principum*, III 1 §3, f. 240v: homo ergo non sic naturaliter est animal ciuile, sed dicitur ei hoc naturaliter conuenire, quia habet quandam impetum et quandam aptitudinem naturalem vt ciuilitate uiuat. Quae autem sic sunt naturalia, ex casu vel ex aliquo impedimento siue ex aliqua causa impediendi possunt.

³⁹ Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, p. 17: *comprehenderunt per demonstrationem philosophi gloriosi rem quasi completam.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 17-18.

⁴¹ Aristotele, *Politica*, trad. Laurenti, p. 7.

⁴² *Ibid.*, p. 6.

⁴³ Aegidius Romanus, *De regimine principum*, III 1 §3, f. 240v: homo ergo non sic naturaliter est animal ciuile, sed dicitur ei hoc naturaliter conuenire, quia habet quandam impetum et quandam aptitudinem naturalem vt ciuilitate uiuat; *ibid.* II.1 §2, f. 129v: [...] sequitur quod homo naturalem impetum habet vt sit animal sociale; Johannes Versor, *Libri Politicorum*, I, q. 3: *Sciendum tertio quod homo non dicitur naturaliter animal ciuile eo modo quod lapis naturaliter tendit deorsum, quia lapis non potest aliter assuesci. Sed dicitur animal ciuile eo quod habet quandam impetum et quandam aptitudinem naturaliter ad hoc vt ciuilitate uiuat.*

⁴⁴ Nederman 1988, p. 22.

⁴⁵ Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, p. 70: [...] *propter quod etiam Aristoteles 1° Politice, capitulo 1° inquit: Natura quidem igitur in omnibus impetus est ad talem communitatem, civilem scilicet.*

⁴⁶ Nederman 1988, p. 21-22.

⁴⁷ Si vedano, ad esempio, Rosen 1977; César 2006; Shogimen 2012.

⁴⁸ Su tale aspetto rimando a Toste 2014, p. 134-138.

⁴⁹ Cfr. il capitolo 5 del libro VII del commento di Pietro d'Alvernia. Non essendo ancora disponibile il testo criticamente stabilito da L. Lanza, rimando all'edizione tuttora di riferimento: cfr. Thomae Aquinatis *In octo libros Politicorum*, ed. Spiazzi, p. 362, nr. 1118.

⁵⁰ Cfr. *De longitudine et breuitate vitae*, III 465b3.

⁵¹ *Ibid.*, III, 465b27-32.

⁵² *Ibid.*, V, 466a19-20.

⁵³ Là dove il *Defensor Pacis* ha *nudus nascitur et inermis* (Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, p. 18), l'anonimo autore il cui commento è conservato nel codice di Baltimora così afferma: *Sed homo, cum nascatur insufficienter et nudus et sine armis [...], sufficientiam autem acquirit sibi per communicationem ciuilem, quia in una domo non possunt esse omnia artificia, scilicet faber, barbetonsor et cetera, et ideo necessaria est communitas ciuilis et fiunt communicationes* (dall'ed. Toste 2014, p. 177-178).

⁵⁴ Gewirth 1951, p. 35-36 e 51.

⁵⁵ Nederman 1995, p. 61: «Marsiglio is able to premise the community on a naturalistic basis that avoids the strong teleology of the Aristotelian definition of the human being as a *zoon politikon*». Una veduta simile, per quanto più attenuata, si trova formulata in Töpfer 1999, p. 388-389.

⁵⁶ Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, p. 19: *Fuerunt igitur homines propter sufficienter vivere congregati, potentes sibi querere necessaria numerata pridem, illa sibi communicantes invicem. Hec autem congregatio sic perfecta et terminata habens per se sufficienter vocata est ciuitas, cuius siquidem finalis causa et suarum parcium pluralitatis iam dicta est alicqualiter nobis.*

⁵⁷ *Ibid.*, I 1 §7, p. 9: [...] *quod est desiderium propositum in huius operis inicio, necessarium debentibus civili felicitate frui, que in hoc seculo possibilium homini desideratorum optimum videtur et ultimum actuum humanorum.*

⁵⁸ L'enfasi, maggiore rispetto ai suoi predecessori, sull'importanza della causa efficiente, non significa che la causa finale sia assente nel *Defensor pacis*. Ad esempio, per quanto Marsilio trovi un fondamento alla distinzione tra regime giusti e ingiusti nella volontà di quanti fanno parte di tali regimi – un regime è giusto solo se quanti ne fanno parte danno il loro consenso a esso, e tale consenso è causa efficiente di tale regime – egli individua il criterio distintivo tra gli uni e gli altri anche nel fine verso cui tendono: un regime giusto mira alla realizzazione del *bonum commune*; cfr. Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, I 8 §2, p. 37.

⁵⁹ Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, p. 29: *In quo siquidem permansisset, nec sibi aut sue posteritati necessaria fuisset officiorum ciuiliu institutio vel distinctio, eo quod opportuna queque ac voluptuosa sufficienter huius vite in paradiso terrestri seu voluptatis natura produxisset eidem, absque ipsius pena vel fatigacione quacumque.* È un'asserzione, questa appena menzionata, che ricorre là dove Marsilio stabilisce la causa finale di una parte specifica della

comunità politica, quella dei sacerdoti. In questo caso specifico, la causa finale è stata rivelata agli uomini da Dio, secondo Marsilio, e non può essere conosciuta tramite la ragione umana.

⁶⁰ Cfr. Oakley 1999, p. 57-58.

⁶¹ Sulla teorizzazione del fine e sulla considerazione della pace come condizione che permette di attuarlo nelle questioni di Pietro d'Alvernia, e sulla prossimità di Marsilio a tale teorizzazione, rimando a quanto ho analizzato in Toste 2015, p. 333-335 e 350. Senza dubbio Marsilio è d'accordo nel considerare la pace come condizione che permette l'attuazione del fine, non come fine in sé: cfr. Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, p. 2: *Cassiodorus im prima suarum epistolarum [...] tranquillitatis seu pacis ciuiliu regiminu commoditates et fructus expressit, ut per hos tamquam optimos, eius vite scilicet sufficientiam explicans, quam sine pace ac tranquillitate nemo consequi potest [...].*

⁶² Il passo è tratto dal *DP*, I 2 §3. Cfr. Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, p. 11-12.

⁶³ Cfr. Lanza 2013, p. 196-197; Toste 2015, p. 350-351.

⁶⁴ Su ciò si veda Syros 2012, p. 31-32. Si veda anche Robert 2016, in particolare le p. 184-185.

⁶⁵ Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, II 22 §15, p. 434.

⁶⁶ Cfr. Cicero, *De inventione*, I 2.

⁶⁷ Marsilius de Padua, *DP*, transl. Brett, p. 402, nota 19.

⁶⁸ Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, p. 434: [...] *fideliu conuenisse suadente fortasse apostolorum aliquo vel aliquibus caritate feruencioribus, reliqua quoque multitudine spiritus sancti gracia et inclinatione obtemperante facilius.*

⁶⁹ Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, I 7 §§1-2, p. 34-36: [...] *sunt homines ex ipsorum generatione seu nativitate inclinati ad diversas artes seu disciplinas. Cum enim natura non deficiat in necessariis [...] oportet tamquam ex materia constituere ciuitatem et partes distinctas in ipsa necessarias ad vite sufficientiam consequendam [...]: incipit ipsa circa generationem hominum distinctionem hanc, quosdam in naturalibus dispositionibus producens aptos et inclinatos ad agriculturam, alios ad miliciam, reliquos vero ad aliorum artificiorum et disciplinarum genera [...] § 2. Horum vero formales cause, secundum quod humane mentis habitus, non alie sunt ab huiusmodi habitibus; nam ipsi forme sunt habencium collectivae seu perfective humanarum inclinationum inexistentium a natura.*

⁷⁰ Nederman, 1992b, p. 388; Nederman 1995, p. 60.

⁷¹ Thomas de Aquino, *Quodlibet VII*, q. 7, art. 1, vol. I, p. 36: *non enim sufficeret unus homo ad exequenda omnia quibus humana societas indiget, et ideo diuersis officiis oportet occupari diuersos [...] Hec autem diuersificatio hominum in diuersis officiis contingit primo ex diuina prouidentia, que ita hominum status distribuit ut nichil unquam deesse inueniatur de necessariis ad uitam; secundo etiam ex causis naturalibus ex quibus contingit quod in diuersis hominibus sunt diuersae inclinationes ad diuersa officia uel ad diuersos modos uiuendi.*

⁷² Petrus de Alvernia, *Questiones super libros I-VII Politicorum*, VI, q. 1: *Sed intelligendum quod dupliciter dicitur aliquid a natura: uel enim secundum actum perfectum, ut homo et alie species, uel secundum inclinationem tantum, sicut uirtutes quedam insunt nobis a natura inclinante, a ratione autem et consuetudine perficiente, ut dicitur II Ethicorum. Sic isto secundo modo agricultura dicitur naturalis, quia aliqui in eam naturaliter inclinantur, sicut et ciuitas dicitur naturalis. Non autem est naturalis secundum actum perfectum, sed tantum secundum inclinationem, a ratione autem determinante perficitur* (Paris, BnF, lat. 16089, f. 312ra; Bologna, Biblioteca Universitaria 1625, f. 76rb). Per la differenza tra *natura* intesa come *actum perfectum* e come *actum imperfectum*, rimando a Toste 2014, p. 129. Pietro ribadisce chiaramente, nella q. 7 del libro I, che *aliud autem est a natura tantum secundum potentiam uel habitum, qui est imperfectus, et tale tantum est a natura, quia natura dat inclinationem ad illud* (il passo è citato in Toste 2014, p. 129, nota 41).

⁷³ Marsilio considera i primi due capitoli del I libro della *Politica* come un singolo capitolo. Per questo motivo si riferisce sempre al secondo capitolo come fosse il primo.

⁷⁴ Aristotele, *Politica*, trad. Laurenti, p. 134-135 (1295a15-16).

⁷⁵ *Ibid.*, p. 249.

⁷⁶ *Ibid.*: [...] *talune qualità, che per natura tendono in entrambe le direzioni, sotto la spinta dell'abitudine vanno verso il peggio o verso il meglio [...] Spesso gli uomini agiscono contro le abitudini e la natura proprio in forza della ragione, se sono convinti che sia preferibile agire diversamente.*

⁷⁷ Rimando, per questo, a quanto ho asserito in Toste 2014, p. 129-130.

⁷⁸ Courtenay 2012, p. 70.