

---

# «Parole est en mostrand ou pour monstrer quelle chose est con-ferente et utile et quelle chose est nuisible». Oresme e la parola dell'uomo civile

Paolo Evangelisti

---

**Abstract:** This essay aims to shed light upon one of the main relationships between two texts written by Oresme: the *De Moneta* and *Le Livre de politiques*. The significance of the word («parole») was examined in the latter: a faculty belonging only to the man who lives, communicates and trades in the *civitas*; the man that has to order things and actions in the sphere of *expediens*, *i.e.* what is useful, or in the sphere of the *nocivum*, what is detrimental. In Oresmian texts, this discursive faculty, that was already examined by Albertus Magnus and Thomas of Aquin, becomes directly analytical, taxonomical and provides the ethical dimension to things and actions. In *Le Livre*, this triple faculty belongs to the «parole»: the elementary brick of the human discourse. The «homme civile» alone is able to seize the meaning and the value of the *utilitas*: what can be considered, or proven, useful, proper and profitable. He is able to distinguish, along a scale of equivalencies and balances, things and actions that can be defined just or unjust, but only as a result of the previous analytical path made by the «parole». After this analysis the political function of money, established in his oldest text, *De moneta*, appears strictly connected with the political function of the «parole» defined in *Le livre*.

**Keywords:** discursive faculty, usefulness, profit, adequacy, *civitas*, money.

Intorno alla definizione aristotelica dell'uomo come animale naturalmente politico, o, nella sua declinazione medievale, «naturalmente civile», esiste una vastissima storiografia rinvigorita negli ultimi decenni da un filone del pensiero politico che ha indagato su questa condizione data dell'uomo, interrogandosi sul rapporto, oppositivo o dialettico, tra *zōé* e *bíos* proposto dallo Stagirita. Un rapporto polarizzato tra il nudo fatto del vivere e la vita qualificata positivamente, vivente nella comunità e nel diritto<sup>1</sup>.

Tra Due e Trecento la rinnovata attenzione ai testi aristotelici della *Politica* e dell'*Etica Nichomachea*, restituiti nella loro integralità all'Occidente latino, ci segnalano una specifica attenzione dei traduttori e dei glossatori europei dedicata a questo passaggio cruciale dello Stagirita (*Politica* I.i.9). Eppure questo passaggio viene spesso isolato, dalla storiografia che se ne è occupata, separando-

lo da ciò che invece in quei testi si presenta come inscindibile. Ci si riferisce ai contenuti e alle funzioni assegnati a ciò che distingue l'uomo, politico e civile, da ogni altro animale: il suo essere dotato di parola (*Politica* I.i.10-11).

Interrogarsi su ciò che si ritrova nel passo della *Politica* che si legge nell'Aristotele *latinus* è un dato costante che da Alberto Magno a Tommaso d'Aquino attraversa tutto il secolo giungendo sino ai volgarizzamenti trecenteschi. In questa direzione uno degli esempi di maggior peso è costituito dalla prima traduzione integrale in una lingua volgare europea dell'opera dello Stagirita giunta sino a noi, ed in particolare da ciò che si può leggere nel primo libro del «Livre de Politiques d'Aristotele» di Nicolas Oresme redatto nel 1372<sup>2</sup>. È questo l'orizzonte testuale che verrà analizzato nelle pagine che seguono.

Se si è spesso insistito sull'importanza del rapporto che connette il *sermo* come parte costitutiva, come dote dell'uomo che è «per natura civile», si è indagato meno su ciò che qualifica e, soprattutto, su quali siano le funzioni cognitive e denotative della parola che appartiene unicamente a questo animale comunitario e politico<sup>3</sup>. In questo contributo proveremo a percorrere tale itinerario di indagine partendo necessariamente dal testo autorevole dell'Aristotele *latinus* sul quale si cimentano gli intellettuali accademici, laici e religiosi, dell'Europa duecentesca.

Ex hiis igitur manifestum quoniam natura civitas est quoniam homo natura civile animal; et qui incivilis propter naturam et non propter fortunam [...]. Quia autem civile animal homo omni ape et omni gregali animali magis, palam. Nichil enim, ut aimus, in vanum natura facit; rationem autem solus habet homo animalium; vox quidem igitur tristabilis et delectabilis est signum propter quod et alis existit animalibus: usque ad hoc enim natura eorum pervenit [...] sermo autem ad manifestandum iam expediens et nocivum, quare et iustum et iniustum. Hoc enim est preter alia animalia hominibus proprium solum, boni et mali, iusti et iniusti et aliorum sensuum habere. Horum autem communitas facit domum et civitatem<sup>4</sup>.

È a partire da questo testo che Alberto Magno, nel confermare la posizione dello Stagirita servendosi anche dell'autorità del *Timeo* platonico e di Avicenna, sostiene che il *sermo autem solus habet homo super animalia*. Nel tradurre ed esplicitare l'argomentazione aristotelica sul significato della parola il *magister* domenicano afferma che: *Sermo autem articulatus et litteratus, quid hominis*

*est, est in ostendendo conferens et nocivum et per consequens iustum et iniustum* essendo tutto ciò il tratto peculiare dell'umana *communicatio*<sup>5</sup>.

Il discorso, la parola sono quindi lo strumento di cui si serve l'uomo civile e politico per conferire uno statuto funzionale e valoriale a cose ed azioni analizzandole in ragione della loro utilità. È la parola ad attribuire alle *res* ed alle azioni una semantica del vantaggio, ed è lo stesso *sermo articulatus et litteratus* ad avere il potere cognitivo e denotativo di conferire un valore negativo a ciò che costituisce il *nocivum*, l'opposto del *conferens*.

Solo di qui e da qui, Aristotele ed Alberto fanno discendere la possibilità di definire il giusto e l'ingiusto, anzi ogni altro senso, ogni significato dotato di valore positivo: *Hoc enim [...] hominibus proprie solum boni et mali, iusti et iniusti et aliorum sensuum habere*<sup>6</sup> e, ancora, è da quella parola che scaturisce la *communicatio enim boni et mali, iusti et iniusti* che *solis hominibus proprium est solus enim homo insensibili cognitione cum sensu talium accipit notiam et discretionem*<sup>7</sup>.

In questi testi c'è quindi una sequenza logica ed argomentativa che va tenuta presente e va rispettata. L'uomo, unico animale civile e comunicativo perché dotato di parola con cui attribuisce significati, funzioni e valori, deriva in questo modo la possibilità di stabilire ciò che è giusto ed ingiusto. Ed è in virtù di questo complesso strumentario che egli è capace di realizzare, dunque di costruire ed amministrare, *domus* e *civitates*. Per il testo aristotelico proposto da Alberto il fondamento e l'ordine della comunità politica trovano la loro giustizia, la loro *iustitia* civile solo all'interno di questa sequenza: *Δίχην enim civilis communitatis ordo est. Δίχαιος autem iusti iudicium*<sup>8</sup>. Sono le ultime parole della traduzione offerta dal *magister* di Tommaso su cui si innesterà l'esegesi del *Commentarius* alla *Politica*:

Horum autem communicatio iustitiae legibus ordinata facit domum in communicatione oeconomica, et facit civitatem in communicationem politica. Ergo communicatio politica et oeconomica naturalissime sunt homini<sup>9</sup>.

Alla *parola* che appartiene non all'uomo in generale, ma solamente all'uomo che vive e comunica nella *civitas*, spetta stabilire il significato che serve a collocare cose ed azioni nella sfera dell'utilità e del profitto: *expediens* nel testo dell'Aristotele *latinus*. Questa *facoltà discorsiva*, questo potere del discorso e della parola che diviene immediatamente *facoltà analitica*, tassonomica e valoriale riguarda quindi la sfera dell'agire umano che include ogni capacità gestionale e, conseguentemente, la possibilità stessa di definire l'*idoneitas*, la validità di questo agire. Nello stesso tempo questa *facoltà discorsiva* diviene fonte e radice di una possibile declinazione etica, legittimante dell'agire *oeconomico* dell'uomo rispetto alla *polis*, un agire considerato in grado di discernere quanto è conferente, *συμφέρον* nel testo greco classico, dal suo opposto: *βλαβερόν*. Nella lettura di Alberto è ben chiaro che l'uso della parola, intesa come capacità di valutare l'utile, il vantaggioso, riguarda la *polis*, ma anche e pienamente la dimensione amministrativa, gestionale e propriamente economico-produttiva che ogni uomo civile deve possedere. Ciò in una sequenza argomentativa che non separa ma lega l'*oeconomico* al *civilis: communicatio iustitiae*

*legibus ordinata facit domum in communicatione oeconomica, et facit civitatem in communicationem politica. Ergo communicatio politica et oeconomica naturalissime sunt homini*. La distinzione e l'organizzazione gerarchica tra *civitas* e *domus*, esplicitata nel testo con diverse gradazioni, non privano mai l'uomo politico della sua competenza e delle sue capacità gestionali ed «economiche». Vi è piuttosto un'integrazione tra la parola che costruisce la validazione dell'agire civile e la parola con la quale si definisce la capacità gestionale dell'uomo fatta di analisi funzionale delle cose e dei beni sulla quale si costruisce una semantica, ma anche un'etica.

È in questo largo spettro di questioni, ermeneutiche e più ampiamente filosofiche, che meritano di essere collocate e rilette alcune fonti che si sono misurate con i passi cruciali di Aristotele mediato dal latino del traduttore duecentesco e dai primi commenti organici autorevoli che abbiamo iniziato a considerare a partire da Alberto. Si tratta di fonti che non potranno certo essere considerate esaustive né nella loro estensione geografica, né nella loro ampiezza cronologica, né nella loro pluralità linguistica. Purtroppo esse possono essere ritenute significative e rappresentative di una più ampia testualità non solo accademica e non solo appartenente al ceto degli uomini consacrati concepita e studiata nell'Europa bassomedievale.

Uno snodo fondamentale in questa direzione si legge nell'esegesi tommasiana che approfondisce quella del suo *magister*, costituendo il secondo commento organico alla *Politica* apparso dopo la versione integrale del testo aristotelico latino. Essa si differenzia in alcuni punti ma mantiene ben ferma la stretta sequenza logico-argomentativa che fa discendere dalla sola capacità della parola civile, conferente lo statuto di utilità e di convenienza alle cose e alle azioni, la possibilità stessa di dichiarare la loro giustizia e la loro bontà.

Deinde cum dicit quod autem civile animal etc., probat ex propria operatione hominis quod sit animal civile [...] Dicimus enim quod natura nihil facit frustra, quia semper operatur ad finem determinatum. Unde, si natura attribuit alicui rei aliquid quod de se est ordinatum ad aliquem finem, sequitur quod ille finis detur illi rei a natura. Videmus enim quod cum quaedam alia animalia habeant vocem, solus homo supra alia animalia habeat loquutionem [...] Est autem differentia inter sermonem et simplicem vocem. Nam vox est signum tristitiae et delectationis, et per consequens aliarum passionum [...] Sed loquutio humana significat quid est utile et quid nocivum. Ex quo sequitur quod significet iustum et iniustum<sup>10</sup>.

Come è ben chiaro il *quare*, termine cardine, giunto fondamentale del testo aristotelico, già ampiamente esplicitato da Alberto in una precisa direzione, viene qui a sostanzarsi significativamente.

La *locutio* umana che conferisce il valore di *utilis*, ovvero il disvalore di *nocivum*, a cose ed azioni è condizione imprescindibile per decretare la loro *iustitia* ovvero la loro *iniustitia*. Si tratta di una posizione che, inserita nel contesto specifico del commento tommasiano, deve essere sottolineata e attentamente considerata. L'Aquinate la colloca infatti nel corpo del testo aristotelico commentato ma premettendo al suo testo esplicativo un ben noto proemio che inquadra il valore e la posizione delle sue osservazioni all'interno di un preciso schema epistemologico, e dunque semantico: il campo della «civilis scien-

tia». In tal modo la parola civile e le osservazioni puntuali offerte da Tommaso assumono una funzione architettonica e strutturale in un'opera che si presenta a tutti gli effetti come un testo ove si ritrovano lessici, strumenti e categorie della *scientia* medievale della politica<sup>11</sup>. L'Aristotele *latinus* e lo stesso commento offerto in precedenza da Alberto vengono quindi metabolizzati e ricollocati da Tommaso in una dimensione che conferisce a quegli stessi passaggi uno statuto di tipo disciplinare se non strettamente dottrinario che ne accrescerà il peso e l'autorevolezza, così come dimostra l'uso crescente che della *Politica* verrà fatto in opere di pedagogia civile, ovvero in testi non accademici e non espressamente dedicati al commento sistematico dell'opera del Filosofo.

Letto in questo contesto il passo che riflette sul valore della parola vede in una qualche misura compressa la sovranità quasi assoluta del *sermo* come atto di significazione conferente presente nell'*ur-Text* aristotelico, ben conservato nella glossa albertiana. Qui la preminenza della dimensione morale ed il ruolo assegnato alla ragione condizionano effettivamente quella sovranità. Ma questa declinazione più articolata, propria di Tommaso, mantiene ben vivo il nesso decisivo tra valore funzionale e politico dell'*utilitas* rispetto alla possibilità di decretare la giustizia o l'ingiustizia di quanto è stato denotato come *utilis* ovvero come *nocivum*: è dal *quid est utile et quid nocivum* che *sequitur quod significet iustum et iniustum*.

L'allievo di Alberto non si ferma qui: a differenza del *magister*, egli, ancora la nozione di *utilitas* a ciò che Aristotele afferma nel quinto capitolo del quinto libro dell'*Etica*. Pur non citando esplicitamente l'opera egli sottolinea l'aspetto di mediazione e di compensazione che consente alle *res* di poter essere definite *utiles* e quindi *iustae* per via equitativa e comparativa:

Consistit enim iustitia et iniustitia ex hoc quod aliqui adaequentur vel non aequentur in rebus utilibus et nocivis. Et ideo loquutio est propria hominibus; quia hoc est proprium eis in comparatione ad alia animalia, quod habeant cognitionem boni et mali, ita et iniusti, et aliorum huiusmodi, quae sermone significari possunt. Cum ergo homini datus sit sermo a natura, et sermo ordinetur ad hoc, quod homines sibi invicem communicent in utili et nocivo, iusto et iniusto, et aliis huiusmodi; sequitur, ex quo natura nihil facit frustra, quod naturaliter homines in his sibi communicent. Sed communicatio in istis facit domum et civitatem. Igitur homo est naturaliter animal domesticum et civile<sup>12</sup>.

È evidente la consistenza e il peso dell'inserzione apposta da Tommaso entro la breve statuizione aristotelica che, sia nel testo greco sia in quello latino, era costruita per dimostrare l'esito realizzativo dell'uomo parlante, quello di poter *facere domus et civitates*. È un'inserzione che, sulla scia di Alberto, ma con connotazioni specifiche, accentua il senso e la finalità della *locutio* appartenente all'uomo. Egli diviene il soggetto che, definendo per il tramite dell'*utilitas* la giustizia delle cose e delle azioni, è capace di tenere un comportamento funzionale e strumentale adeguato: *ex hoc quod aliqui ad aequentur vel non aequentur in rebus utilibus et nocivis*. È la capacità di comunicare e condividere un'analisi distintiva delle cose e delle azioni (*quod homines sibi invicem communicent in utili et nocivo, iusto et iniusto, et aliis huiusmodi*) a rendere effettiva la possibilità di essere *koinonia*, di gestire la

sfera dell'*oikos* e quella della *polis*. Aristotele, Alberto e Tommaso chiudono infatti la sezione dell'analisi sul *sermo* fissando un dato inoppugnabile: *Igitur homo est naturaliter animal domesticum et civile*. L'uomo dotato della parola giudicante, che determina consapevolezze orientative, etiche e normative, è l'uomo che si differenzia dall'animale vociferante poiché è in grado di realizzarsi sia nella sfera delle *oikonomie* sia in quella della *polis*. È questa capacità di cogliere l'*utilitas* di cose ed azioni, questa facoltà di dire il loro valore, a costituirsi come cifra primaria ed unificante dell'uomo politico e civile.

A partire da questi capisaldi autorevoli, che impostano un'amplessissima serie di Commenti e di *quaestiones* redatti nei diversi centri intellettuali e politici del Basso medioevo<sup>13</sup>, è possibile prendere in mano il volgarizzamento trecentesco della *Politica* proposto da Oresme. Un'opera scritta per un re, Carlo V, e finanziata dall'interesse di un re che considera la conoscenza, la padronanza del testo aristotelico come uno strumento, lessicale ed epistemico, capace di migliorare l'arte di governo sua propria e della corte di consiglieri che lo supportano. I lettori primi destinatari di quest'opera sistematica non sono più quindi i *magistri* e gli studenti delle università, delle facoltà delle arti, degli *studia*, ma il monarca di Francia e gli uomini di governo che lo coadiuvano nelle decisioni politiche ed amministrative. L'uso della lingua volgare, il registro traduttivo e quello impiegato nell'esplicitazione del testo sono tre elementi fondamentali che connotano un'impresa intellettuale diversa dalle opere magistrali, un'opera che si rivolge a fruitori ben determinati e che è volta a soddisfare precise finalità «pratiche»<sup>14</sup>. Questa impresa, tuttavia, risente fortemente e deve fare necessariamente i conti con quella stessa imponente tradizione testuale accademica che, da oltre un secolo, si confronta con l'Aristotele *latinus* in un esercizio esegetico che ha ormai prodotto un testo continuo continuamente ripreso e profondamente rielaborato in molti centri intellettuali europei, generazione dopo generazione. *Le livre de politiques* può quindi essere considerato il prodotto di questo insieme di elementi storico-testuali e più direttamente politici ai quali si aggiunge un ulteriore fattore che ne influenza la tessitura e l'esito complessivo.

Si tratta della caratura intellettuale dell'autore, dei suoi larghi interessi di studio, della sua formazione, e, da ultimo, della sua lunga frequentazione di corte che gli consentì una profonda conoscenza delle questioni che investivano il governo di Francia sin dagli anni di minorità di Carlo, anni nei quali Oresme si cimenta con la sua prima opera politica organica scrivendo il *Tractatus de mutationibus monetarum*. Un testo che – al pari della traduzione della *Politica* – ha come finalità primaria quella formativa, assumendo l'alfabetizzazione degli uomini di corte, dei consiglieri politici del regno come obiettivo fondamentale.

È in questo spazio istituzionale e culturale che quel Trattato, tradotto in volgare dallo stesso *magister* (*Traictie de la première invention des monnoies*), si avvale direttamente della *Politica* e dell'*Etica Nichomachea* per inquadrare una questione fondamentale: la natura istituzionale della moneta e la discussione che riguarda il quesito chiave che attraversa l'intera opera: a chi appartiene la moneta, chi può dire il suo valore, quali sono le sue

funzioni nella comunità politica<sup>15</sup>? Si tratta di un triplice quesito che trova un nesso con l'analisi che abbiamo condotto sin qui a partire dallo stesso testo aristotelico della *Politica*. Quanto alla moneta e al suo valore si ricordi che, proprio nel I libro ove si definisce la *civilitas* dell'uomo in stretta dipendenza con il valore e l'uso della parola, essa si presenta come un'istituzione attraverso la quale la comunità politica si tiene, avendo nel *nomisma*, non nel mero denaro, un elemento di misura e di bilanciamento degli scambi, dei bisogni della *polis*, in definitiva una cifra che pesa e ragguaglia le *utilitates* della *civitas* (*Politica*, I.iii, 13-19, 1257a30-1258a5). Quanto alla comunità politica essa trova nello stesso libro della *Politica* (I.i, 8, 1252b30- 1253a1-5) la sua definizione, la sua precisa finalizzazione: la *perfectio* che si concreta nel raggiungimento della *sufficiencia vitae* qualificata non nel solo poter vivere, ma nel poter vivere bene degli uomini civili che la abitano. Tanto nella *Politica* che nel *De moneta* è questo il *compimento* che si realizza, attraverso un'agire competente applicato sia alla sfera delle *domus*, dell'*oeconomia*, sia a quella della *politica*, vale a dire del governo e dell'amministrazione della *civitas*<sup>16</sup>. È evidente che questi punti di convergenza – qui solo elencati – si costituiscono come indicatori precisi non di mere assonanze o di affinità discorsive. Essi dimostrano, già a questo primo livello di rilevazione, l'impiego di un lessico e di un approccio logico-esplicativo che accomuna i due testi nei passaggi specifici riguardanti la dimensione della *civitas*, della *civilitas* dell'uomo così come in quelli relativi all'istituzione monetaria che della *civitas* è espressione, è strumento di misura che consente la comunicazione nella *commutatio*.

Questi riscontri, peraltro, stanno ad indicare come e quanto Oresme, ben prima di accingersi alla traduzione e alle glosse della *Politica* e dell'*Etica*, pratici assiduamente queste opere, le utilizzi in particolare per discutere e sistematizzare una questione, il valore di un oggetto istituzionale che si colloca nel punto di congiunzione di due sfere d'azione che oggi definiamo rispettivamente, e partitivamente, economia e politica. È questa la ragione principale per la quale si è voluta richiamare l'attenzione sull'opera oresmiana che precede storicamente, anche nella sua versione volgare, la sua attività di traduttore/glossatore dei testi aristotelici e, segnatamente, dei passi sui quali si era ormai confrontata almeno una triplice generazione di commentatori autorevoli.

Se nel *De Moneta*, il *nummista sit communitatis* e la *communitas* è la dimensione di *perfectio* dell'uomo politico, libero e civile, che usa la moneta che gli appartiene<sup>17</sup>, se la moneta è lo strumento di comunicazione negli scambi tra gli uomini «civili» e dei valori che quegli uomini possiedono e maneggiano<sup>18</sup>, leggere ciò che Oresme sostiene, a valle di questo trattato, intorno alla «parole», facoltà indispensabile nell'attribuzione valoriale continuamente compiuta dall'«home que [est] ordonne de nature a vivre en communite civile»<sup>19</sup>, è un'operazione storica necessaria e necessitata. È un'operazione che, innanzitutto, rende maggiormente intelleggibili entrambi i testi prodotti dall'uomo politico e dall'uomo di governo che ne è l'autore.

Per allestire questo confronto dobbiamo muovere dal secondo capitolo del I libro del *Livre* che il *magister* parigino intitola didascalicamente: «Du second chapitre en

mettant son intencion il traicte en general de communite appelee cite»<sup>20</sup>.

Con Aristotele Oresme afferma che la città è la comunità perfetta perché in essa si realizza l'autosufficienza «de vie tres bonne et donques est elle fin». Mentre nella sua glossa egli intende dimostrare come questa naturale disposizione al ben vivere, che supera il perseguimento della mera sufficienza e che si realizza solo nella *civitas*, si fonda sulla naturale inclinazione dell'uomo a vivere nella comunità civile: «Cest assavoir naturellement et telle souffissance est en communite de cite [...] Apres il conclud et monstre per II raisons que homme est naturellement chose civile. Cest a dire que il est ordonne de nature a vivre en communite civile»<sup>21</sup>.

Il traduttore/glossatore si avvicina così al tema cruciale della parola umana e politica discutendo la prima delle due *raisons* volte a dimostrare la naturalità dell'uomo civile, una disposizione che egli rappresenta come una caratteristica fisica, oggettiva: «homme est [...] chose civile». Oresme affronta qui il tema degli uomini che si trovano fuori dalla comunità, che sono incivili «per fortuna» e «per natura», esplorando le condizioni di coloro che a diverso titolo, per scelta o per complessione, si collocano o sono collocati al di fuori della sfera della *civitas*. Nel concludere questa disamina il *magister* si approssima alla discussione della seconda *raison* richiamando l'attenzione del lettore sul fatto che la «communication politique est tres naturele et tres convenables a humaine creature» mettendo entrambe in frontale opposizione con coloro che sono «sauvages et solitaires» essendo «aussi comme excommuniez de nature cest par la malice de leur complexion ou comme excommuniez de dieu si cest par leur pechie ou en peine de leur pechie si comme fust excommuniez a toujours et nabucodonosor par vii ans»<sup>22</sup>.

È solo dopo questa ampia esplorazione del mondo dei non appartenenti alla comunità civile, di coloro che sono «comme excommuniez de nature o de dieu» perché non si servono di quel linguaggio comune, naturale ed utile (*convenable*), definito «communication politique»<sup>23</sup>, che egli ritiene di poter avviare l'analisi intorno alla seconda condizione strutturale, alla *ratio* che fonda e distingue ulteriormente l'uomo «civile»: «Apres il met sa seconde raison a prouver que homme est naturellement civil»<sup>24</sup>. È l'uomo che Alberto aveva definito nel suo commento «civile per natura», sottolineando la relazione ineliminabile tra le due condizioni servendosi di un inciso grammaticale assai efficace: eorum quae sunt natura (*ablativi casus*) *homini, id est quae sunt naturalia homini, civitas est, et communicatio civilis sive politica*<sup>25</sup>.

Nella comprensione dell'ermeneutica del testo non è quindi possibile prescindere dalla pre-operazione assai vasta condotta da Oresme, operazione preliminare ma organicamente connessa alla definizione degli uomini dotati di parola, connessa agli spazi che quegli uomini naturali abitano e gestiscono. È un'analisi tesa a delimitare il perimetro della *civitas*, e della stessa comunicazione politica, entro un *limes* che non esclude solamente gli animali non dotati di parola, ma anche un'ampia gamma di individui, di uomini innaturali che, accanto agli uomini esclusi per «fortuna», si collocano fuori dalla città venendo privati di ogni diritto inerente la dimensione comunitaria, essendo tecnicamente scomunicati, banditi «de nature o

de dieu». Termini ed argomentazioni scaturenti dalla sola penna del traduttore-glossatore.

Siamo dunque dinanzi ad un'operazione propedeutica, intenzionalmente didascalica, che serve a definire in negativo l'ambito argomentativo che Oresme si accinge ad affrontare: lo spazio della comunicazione positiva, del linguaggio eminentemente politico. Comprendere chi siano i soggetti esclusi e le modalità dell'esclusione compiuta nella traduzione e nelle corpose glosse "aristoteliche"<sup>26</sup> del *magister* francese, serve a far comprendere con precisione al lettore discente quali soggetti e quali ambiti dell'agire umano entrino per converso a far parte della *civitas*, possano essere effettivamente oggetto della «communication politique», «tres naturelle et tres convenable». In effetti Oresme riconduce nel territorio preumano, nell'ambito della vita che non è «perfetta», tutti quegli uomini che non accolgono la dimensione relazionale e comunicativa propria dell'uomo civile, politico. Essi non sono semplicemente ridotti ed equiparati alla sfera degli animali, essi vengono collocati all'interno di un'animalità che non si riconosce neppure nella dimensione gregaria istintiva, propria delle specie più nobili di quel mondo. Quegli uomini sono assimilati agli uccelli rapaci che conducono una vita solitaria e, per ciò stesso, vivono di furto e rapina. Oresme, amplificando le considerazioni dello Stagirita, andando oltre lo stesso commento di Tommaso e di altre esegesi circolanti in forma di *quaestiones* che si limitano ad un'osservazione incidentale<sup>27</sup>, ci presenta la dimensione di inciviltà e di impoliticità di questi uomini non-uomini come una inciviltà economica in senso proprio, cioè come un deficit strutturale che intacca e viola le regole fondamentali dell'agire economico. Quegli uomini sono incivili poiché non rispettano né le proprietà né quelle «leggi» che richiedono inderogabilmente una forma di compensazione tra risorse e beni scambiati. Essi sono «naturalmente scomunicati» in quanto il loro essere solitari e selvaggi si configura come un rifiuto o un'incapacità di servirsi della *communicatio* e della *commutatio*. Due condizioni costitutive ed inscindibili della *civitas* sulle quali, prima di Tommaso, aveva già ampiamente riflettuto Alberto Magno discutendo numerosi passaggi dell'*Etica* e della *Politica*<sup>28</sup>.

È proprio della natura «bestial» e «corruptue» di questi uomini – sostiene Oresme – vivere come «les oyseaux [...] qui sont solitaires et vivent de proye et de rapine»<sup>29</sup>. Mentre non va dimenticato che nell'«homme incivil», che rifiuta le relazioni sociali e comunicative, si genera una forma di orgoglio condannato proprio perché pretende di affermare la possibilità di una vita solitaria, desertificata e ferina che prescinde tanto dalla *communicatio* che dalla *commutatio*.

Il *magister* parigino, dopo aver così concluso la sua ricognizione nei territori dell'*incivilitas*, consolida la sua analisi intervenendo anche sulla letteralità del testo dell'Aristotele *latinus* nel quale si torna a delineare il profilo antropologico positivo. Oresme pone «l'homme» che «par nature» è fatto «pour converser ensemble», non semplicemente al di sopra di ogni animale («par dessus» di «toutes autres besties»), ma anche al di sopra di quegli animali che vivono in compagini aggregate e si servono di forme comunicative per produrre, così come si dà nel caso degli insetti (le api) e del miele e di ogni altra specie

che vive in maniera associata. Per Oresme la *conversatio* civile si configura come «plus que ne font quelconques mouches qui font miel ou quelconques autres besties qui vivent et frequentent ensemble»<sup>30</sup>. In tal modo, ancor prima di intervenire col suo commento, il *magister* parigino – scalfendo appena ciò che Foucault definirebbe «l'antecedente assoluto del testo»<sup>31</sup> –, ha modo di ribadire che la parola e il linguaggio politico distinguono l'uomo non solo rispetto ad un indifferenziato mondo animale, ma anche rispetto agli animali che più si avvicinano all'uomo in quanto vivono socialmente ed hanno una ragione aggregativa e comunicativa nel loro essere produttori.

Oresme costruisce così una scala, in parte frutto della sua *interpretatio* traduttiva<sup>32</sup>, sulla quale l'uomo civile è posto sul gradino più alto per una duplice «raison» che risulta già ben definita ancor prima di analizzare i contenuti e le potenzialità di quella sua «parole». L'uomo naturalmente civile, separato e purificato da ogni animalità degli uomini solitari e selvaggi, superiore agli stessi animali che vivono e producono in forma associata, è infatti collocato al vertice del mondo animale perché dotato di un'attitudine, la predisposizione alla *conversatio* che investe la dimensione comunitaria nella sua interezza. Essa qualifica e denota, costruisce una «pretesa di validità»<sup>33</sup> per la dimensione sociale e per la dimensione produttiva, dunque propriamente ed esaustivamente per l'agire dell'uomo nella comunità.

Oresme, venendo al punto focale del passaggio della *Politica* riguardante il valore e la funzione della parola civile, compie un primo intervento significativo inserendo un termine aggiuntivo rispetto al testo consolidato dell'Aristotele *latinus*. Mentre quel testo fissa un equilibrio affermando che *sermo autem ad manifestandum iam expediens et nocivum*, Oresme traduce: «parole est en mostrand ou pour monstrier quelle chose est conferente et utile et quelle chose est nuisible»<sup>34</sup>. In tal modo, nello spazio testuale propriamente aristotelico, il *magister* parigino si inserisce con un raddoppio che non si configura come una mera endiadi, ma piuttosto come l'esito di una precisa operazione che si può definire di intenzionale sbilanciamento semantico. Sostenere che la «parole» dimostra («est en mostrand»), o può essere utilizzata per rilevare («est pour monstrier»), che cosa risulti utile e conferente, dunque idoneo e adeguato per l'uomo civile e, di contro, che cosa sia dannoso, sposta la bilancia dell'esplicazione attribuibile ad Aristotele. Di contro al *sermo* che serve in egual misura a definire ciò che conviene (*expediens*) così come (*et*) ciò che reca svantaggio (*nocivum*) il testo aristotelico – oresmiano non mantiene questo equilibrio, insistendo nel caratterizzare la «parole» come strumento che conferisce valore e significato a ciò che risulta profittevole e congruo nell'agire dell'«homme civile». Se, quindi, il fulcro dell'analisi semantica resta la «parole», il braccio che pesa la nozione definente la sfera del conveniente e del profitto («quelle chose est conferente et utile») risulta invece inclinato verso il basso rispetto al braccio che pesa la nozione, più lieve, dell'inconferente («quelle chose est nuisible»).

Oresme, inoltre, proprio in questo contesto traduttivo, non usa un equivalente semantico di *sermo*, preferendo un equivalente di *locutio*, non si serve qui di «discours» o

«conversation», ma si ferma alla molecola costitutiva della *communicatio*, di quanto può divenire discorso e poi linguaggio. «Parole» è dunque il mattone fondamentale, lo strumento primario con cui conferire senso e direzione a ciò che, in ogni caso, è a disposizione dell'uomo: le risorse e le azioni. Il criterio imprescindibile di cui l'uomo deve valersi per orientarsi nell'uso strumentale delle cose e nella validazione dell'agire risulta così interamente assorbito dalla nozione di utilità profittevole e di adeguatezza. «Nuisible», che non ha un suo doppio, né un'ulteriore estensione semantica, emerge qui come la mera negazione speculare, il criterio interdetto e ciò che la «parole» può dire al riguardo.

La parola politica è quindi, al suo primissimo grado, dotata di un valore significante ben preciso che si sviluppa nella sfera di un'antitesi di per sé esplicativa: utilità profittevole-adequatezza *vs.* svantaggio.

Proseguendo nella traduzione Oresme segue più da vicino il testo latino facendo discendere la definizione di ciò che è giusto e di ciò che non lo è da quanto risulta rispettivamente utile-profittevole oppure da quanto è svantaggioso: «Et par ce ensuit il qu'elle est pour monstreser celles choses est iustes et celles est iniustes». Ciò che la parola ha già qualificato come vantaggioso ed utile può, a questo punto, essere considerato e definito giusto. Ciò che la parola ha, invece, riconosciuto come svantaggioso può essere definito e quindi ritenuto ingiusto. Con questa sequenza, lineare e coerente, si conclude la traduzione del testo aristotelico che si apre all'esegesi del *magister*. È un'esegesi che colloca immediatamente il senso della parola politica aristotelica nella sfera delle azioni e delle cose che devono essere misurate e commisurate per essere valutate nel loro significato e nella loro funzione. «Car par iustice les choses conferentes ou utiles et les choses nuisibles son mises en equalite et proportion [...] siccome il apparait ou proces du quint detiques»<sup>35</sup>. La glossa oresmiana sul punto si presenta così significativamente differente dal commento di Alberto che non si concentra su una funzionalità della parola come strumento di misura, di bilanciamento tra cose ed azioni definibili per ciò stesso giuste o ingiuste pur asserendo con chiarezza che il *sermo* è lo strumento primo e fondativo dell'uomo, tanto per la *communicatio oeconomica* quanto per quella *politica*, entrambe *justitiae legibus ordinatae*<sup>36</sup>. In questo passo del Commento della *Politica* il valore cognitivo del *sermo* albertiano non si apriva ad un approfondimento che Oresme invece intende percorrere sino in fondo riferendosi esplicitamente allo spazio della commisurazione e del bilanciamento come spazi propriamente appartenenti all'uomo *civilis* e, in particolare, a ciò che lo rende unico tra gli animali: la sua parola<sup>37</sup>. Mentre ancora più lontana da Oresme si rivela l'esegesi che si legge in un anello testuale importante nella storia due-trecentesca dell'*interpretatio* della *Politica*: quella proposta da Pietro di Alvernia nella sua *quaestio* 9 sul I libro. Un'*interpretatio* nella quale ci si limita a definire il *sermo* politico secondo un significato che prescinde completamente dalla valutazione dell'utile e dell'inconferente saldando direttamente la parola, la sua funzione, alla sola dimensione etica che essa può conferire o non conferire quando definisce cose e comportamenti come *iusti et iniusti*<sup>38</sup>. È quanto si può riscontrare anche nel florilegio di passi aristotelici assai no-

to e frequentato dai *magistri* di XIII-XIV secolo: le *Auctoritates Aristotelis*<sup>39</sup>.

Sulla base di questa duplice differenziazione rilevata nei testi dei due domenicani e nel compendio aristotelico appena citato, si consideri l'analisi oresmiana esaminandone tre elementi convergenti.

Il primo indizio della diversa attenzione interpretativa del futuro vescovo di Lisieux si ha proprio nello sdoppiamento del polo positivo con cui la parola si fa significante rispetto al testo di Alberto: «sermo autem articulus et litteratus, qui hominis est, est in ostendendo conferens et nocivum»<sup>40</sup>. In effetti né il testo né il commento del *magister* di Colonia propongono una moltiplicazione e, conseguentemente, un'estensione dello spazio semantico dell'*utilitas*, mentre nella *quaestio* di Pietro e nelle *Auctoritates Aristotelis, utilitas* e il suo opposto non vengono neppure nominati.

Il secondo dato testuale rilevante emerge dalla glossa oresmiana che, proprio nella definizione di ciò che *potrà* esser definito giusto – nel senso che potrà conferire una *pretesa di giustizia e di giustizia* a cose e ad azioni –, inserisce un duplice criterio di valutazione. Le cose e le azioni giuste sono quelle che l'uomo *potrà* considerare adeguate/confacenti o utili/profittevoli servendosi della parola che «dimostra di per sé o può essere utilizzata per dimostrare» queste caratteristiche funzionali e valoriali<sup>41</sup>. Oresme non compie così un'inferenza ma può dare e definire questa dimensione di giustizia, costruendo in tal modo un'argomentazione etico-normativa, poggiandola su due pilastri fondativi: derivandola direttamente dal testo autorevole di Aristotele, condizionato dalla sua stessa versione volgarizzata, («parole est en mostrand ou pour monstreser celles choses est conferente et utile»), ovvero basandola sul suo intervento diretto con il quale ha sdoppiato, moltiplicandola, la semantica della parola chiave *sinferonlutilis*: «Car par iustice les choses conferentes ou utiles son mises en equalite et proportion»<sup>42</sup>. È anche in questo modo che cresce e si arricchisce il lessico politico in volgare del Medioevo europeo, un lessico che, in questa nicchia testuale, si rivela intrinsecamente laico, non secolarizzato<sup>43</sup>.

Il terzo elemento significativo, il rafforzamento di questa interpretazione oresmiana, emerge nel particolare montaggio del testo continuo del suo Commento. La ripresa del testo aristotelico tradotto è infatti di questo tenore:

Car les autres choses devant dictes appartiennent aux bestes. [Glossa] Cest assavoir cognoissance de chose triste ou delectable. [Text] Mais avoir sens et cognoissance de bien et de mal de iuste et de iniuste et de telles autres choses cest chose propre seulement a homme. Et la communication seulement que les hommes ont en telles choses. Cest ce qui les fait habiter et converser ensemble en maison et en cite. Et homme a parole par nature et parole est ordonne par nature a ceste communication civile dont est homme par nature ordonne a celle communication<sup>44</sup>.

Solo l'uomo, dotato di una facoltà cognitiva esclusiva, che è antropologica e politica, può essere capace di cogliere il significato ed il valore di quanto è profittevole ed adeguato, dunque capace di distinguere e valutare, lungo una scala di equivalenze e di bilanciamenti, cose ed azioni che possono, seguendo questo percorso analitico, essere

definite giuste o ingiuste. Lo sdoppiamento dell'*utilitas*, intesa come ambito del vantaggio e ambito della congruità/adequatezza, sommato al legame stabilito con il quinto libro dell'*Etica* richiamato nella glossa, testimoniano così, in modo inequivocabile, l'impossibilità di comprimere l'esegesi oresmiana sulla parola civile in uno spazio della politica intesa come scienza e dottrina moderna, separabile e separata dall'agire dell'uomo che amministra, gestisce, produce e commercia. È il rinvio diretto del *magister*, «siccome il apparait ou proces du quint detiques», a rendere impraticabile una lettura partitiva della funzione assegnata alla parola civile, poiché è nel V libro dell'*Etica* che sono tenute insieme ed analizzate le forme della giustizia e dell'equità considerate anche nella loro duplice veste economica e mercantile. Sono le forme che Aristotele ci presenta come parametri dell'equivalenza negli scambi e come ragioni istitutive della moneta, atte a dichiararne l'*utilitas* ed il valore per la comunità<sup>45</sup>.

Ed è qui che occorre riprendere in mano il *De Moneta*, poiché è in quel testo che la moneta si costituisce propriamente come una parola, certa e affidabile, uno strumento comunicativo che consente di misurare, tramite il valore che gli uomini civili le hanno attribuito, l'*utilitas*, il *conferens*, l'*expediens* delle cose e delle azioni<sup>46</sup>, tre termini impiegati nella stessa orditura del testo di Oresme, anche nella sua versione volgare<sup>47</sup>. È un'*utilitas* che, contrapposta all'*inconveniencia*, è letteralmente l'*utilitas* della *res publica*, stabilità e affermata dalla *communitas*, ovvero dalla sua *valencior pars*<sup>48</sup>. La certezza della moneta, la sua affidabilità<sup>49</sup>, è il valore da cui partire per dire il prezzo delle cose e delle azioni degli uomini (*appreciari*), per stabilirne il punto di equilibrio, la convenienza o la dannosità<sup>50</sup>. Alterare il valore della moneta, *res que debet esset certissima*<sup>51</sup>, significa capovolgere l'ordine delle cose e, lo si noti, l'ordine del discorso che lo sostiene: significa dire la bontà di una cosa che è, invece, il suo opposto. Immettere sul mercato una moneta svalutata è *cogere subditos ad utendum minus bona moneta, quasi velit dicere quod bona est mala et econverso; cum tamen talibus dictum sit a Domino per prophetam, Ve qui dicisti bonum malum et malum bonum* [Is., V, 20]<sup>52</sup>.

Svalutare la moneta, intaccarne così la sua effettiva utilità, comporta una diminuzione del valore dei beni mobili ed immobili che viene condannato sul piano politico ed etico in quanto *irrationalis et iniustus, ac eiam in preiudicium multorum*<sup>53</sup>. Alterare il *nummisma*, aristotelicamente definito, significa infrangere la *securitas* che deve garantire il *mutuo dari vel credi* e annientare la *fides* che ogni *civis* deve poter riporre nella moneta, mattone costitutivo della *communicatio* nella *commutatio*, segno ed emblema delle relazioni civili ed economiche della città<sup>54</sup>.

Nel cap. XX della versione volgare si legge:

En la terre où telles mutacions [de la monnoie] se font, le fait de merchandise est si trouble que les marchans et mechaniques ne sçavent comment communiquer ensemble [...] et, qui pis est, la pecunie et monnoie ne peult donner ou croire l'un à l'autre<sup>55</sup>.

La moneta oresmiana dimostra qui, nella sua concretezza, il profondo tratto aristotelico che la connota. Essa si costituisce effettivamente come *nummisma* che significa valo-

re stabilito ed attribuito (*nomos*) dagli uomini a ciò che misura ogni *commutatio*. Ed è proprio nella ricognizione sistematica, nell'analisi politica dedicata alla «pecunie et monnoie» che il *magister* conferma la piena sintonia con lo Stagirita quando sostiene che il potere degli uomini sul *nummisma* giunge al punto di poter dire non solo l'entità del suo valore, ma l'esaurirsi della sua funzione dichiarandone anche l'inutilità, potendola spostare dalla sfera dell'*utilis* a quella dell'inconferente<sup>56</sup>. L'organicità della riflessione oresmiana sul rapporto che connette la parola civile al potere di misurare il vantaggio e l'*utilitas* delle cose e delle azioni degli uomini trova quindi un suo primo costrutto decisivo proprio nel *De Moneta*. L'opera che inaugura l'impegno di pedagogia politica veicolata da Oresme in lingua latina ed in lingua volgare fuori dall'Accademia, ma dentro i luoghi del potere e dell'*ars gubernandi*<sup>57</sup>.

## Bibliografia

- Agamben 1995 = G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, 1995.
- Alberto Magno 1891 = D. Alberti Magni, *Commentarii in octo libros Politicorum Aristotelis*, I, in Id., *Opera omnia*, ed. A. Borgnet, Parigi 1891, VIII.
- Anonimo Vaticano = Anonimo Vaticano, *Quaestiones super I librum Politicorum, quaestio 6*, in Toste 2014, p. 175.
- Arendt 1946 = H. Arendt, *Vita activa*, Milano, 1964.
- Aristoteles latinus 1961 = Aristoteles latinus, *Politica*, translatio prior imperfecta interprete Guillelmo de Moerbeka, a cura di P. Michaud-Quantin, Leiden, 1961.
- Aristoteles latinus 1973 = *Ethica Nicomachea, translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis*, B. recensio recognita, a cura di R.A. Gauthier, Leiden-Bruxelles, 1973.
- Bourdin 1999 = B. Bourdin, *La théologie de l'autorité politique chez saint Thomas*, in *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, Y.-Ch. Zarka (dir.), Parigi 1999, p. 25-43.
- Briguglia 2013 = G. Briguglia, *Marsilio da Padova*, Roma, 2013.
- Esposito 1998 = R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, 1998.
- Esposito 2002 = R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, 2002.
- Evangelisti 2013 = F. Eiximenis, *Il Dodicesimo libro del cristiano, capp. 139 -152, 193 - 19. Lo statuto della moneta nell'analisi di un Frate Minore del secolo XIV*, (Analisi introduttiva e traduzione di P. Evangelisti), Trieste, 2013, p. 1-112, anche online <<http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/9277>>.
- Evangelisti 2015 = P. Evangelisti, *La costruzione di un paradigma per la legittimità istituzionale: discorsi medievali sulla natura della moneta*, in Genet 2015, I, p. 169-198.
- Evangelisti 2018 = P. Evangelisti, *La forma della majestas. Governo della moneta e potere della comunità nella teologia monetaria di Oresme*, Atti del seminario di studio *Il dio denaro. Per una storia teologico-politica della moneta* (Roma, 18-19 gennaio 2018), *Politica e religione*, a c. di M. Nicoletti e P. Evangelisti, p. 93-140.
- Fioravanti 1999 = G. Fioravanti, *La réception de la Politique d'Aristote au Moyen âge tardif*, in *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, Y.-Ch. Zarka (dir.), Parigi, 1999, p. 7-24.
- Foucault 1998 = M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, 1998.
- Foucault 2005a = M. Foucault, *Sicurezza, territorio popolazione. Corso al Collège de France 1977-78*, Milano, 2005.
- Foucault 2005b = M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-79*, Milano, 2005.
- Genet 2015 = J.-F. Genet (dir.), *La légitimité implicite*, Actes des conférences organisées à Rome en 2010 et en 2011 par SAS en collaboration avec l'École française de Rome, Roma-Parigi, 2015, I-II.
- Gentili 2005 = S. Gentili, *L'uomo aristotelico: alle origini della letteratura italiana*, Roma, 2005.
- Habermas 2015 = *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Roma-Bari, 2015.
- Hamesse 1974 = J. Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude Historique et Édition critique*, Lovanio-Parigi, 1974.

Kaye 1998 = J. Kaye, *Economy and Nature in the Fourteenth Century. Money, Market Exchange, and the Emergence of Scientific Thought*, Cambridge-New York-Melbourne, 1998.

Kaye 2014 = J. Kaye, *A History of Balance 1250-1375. The Emergence of a New Model of Equilibrium and Its Impact on Thought*, New York, 2014.

Lambertini 1999 = R. Lambertini, *La diffusione della "Politica" e la definizione di un linguaggio politico aristotelico*, in *Quaderni Storici*, 102, XXXIV, 1999, p. 677-704.

Lambertini 2000 = R. Lambertini, *Lo studio e la recezione della Politica tra XIII e XIV secolo; Da Egidio Romano a Giovanni di Parigi, da Dante a Marsilio: fautori ed oppositori della teocrazia papale agli inizi del Trecento; Crisi istituzionali e rinnovamenti teorici al declino del Medioevo*, in *Il pensiero politico dell'età antica e medioevale*, Torino, 2000, p. 145-173.

Lambertini 2002 = R. Lambertini, *Raimundus Acgerii's Commentary on Aristotle's Politics: Some Notes*, in *Vivarium*, 40, 2002, p. 14-40.

Lambertini 2013 = R. Lambertini, *Burley's Commentary on the Politics: Exegetic Techniques and Political Language*, in *A Companion to Walter Burley, Late Mediaeval Logician and Metaphysician*, Leida-Boston, 2103, p. 347-373.

Lusignan, 1986 = S. Lusignan, *Parler vulgairement. Les intellectuels et la langue française aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, Parigi, 1986.

Lusignan, 2002 = S. Lusignan, *De communauté appellee cité. Les lectures de Gilles de Rome et de Nicole Oresme de la Politique*, in P.J.J.M. Bakker, E. Faye et C. Grellard (dir.), *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, Turnhout, 2002, p. 653-674.

Oresme, *Le livre de politiques* = N. Oresme, *Le livre de politiques aristotele*, BNF ms. fr. 9106, anche online <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84516069>>.

Oresme 1864 = *Traictie de la premièr invention des monnoies*, ed. L. Wolowski, Parigi, 1864.

Oresme 1940 = N. Oresme, *Le Livre de Ethiques d'Aristote*, a cura di A. Douglas Menut, New York, 1940.

Oresme 1956 = N. Oresme, *The "De moneta" of Nicholas Oresme and English Mint Documents*, a cura di Ch. Johnson, Londra, 1956.

Oresme 1970 = N. Oresme, *Le livre de politiques d'Aristote*, a cura di A. Douglas Menut, Philadelphia, 1970.

Piron 1997 = S. Piron, *Nicole Oresme : violence, langage et raison politique*. Document de travail, Institut Universitaire Européen, Florence (Working Paper HEC n. 97/1) in <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00489554>>.

Quillet 1977 = J. Quillet, *La philosophie politique du Songe du Vergier: 1378. Sources doctrinales*, Parigi, 1977.

Rosier-Catach 2009 = I. Rosier-Catach, *Man as a Speaking and Political Animal: A Political Reading of Dante's De vulgari eloquentia*, in *Veritas. Kyoday studies in medieval philosophy*, 28, 2009, p. 82-100.

Rosier-Catach, 2011 = I. Rosier-Catach, *Civilitas. De la famille à l'empire universel*, in I. Atucha, D. Calma, C. König-Prelong, I. Zavattero (dir.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto, 2011, p. 163-174.

Rosier-Catach 2015 = I. Rosier-Catach, *Communauté politique et communauté linguistique*, in *Genet* 2015, I, p. 225-243.

Serra 2020 = S. Serra, *Quelques réflexions sur les conditions matérielles et linguistiques de la monarchie universelle d'après Nicole Oresme*, in questo stesso volume.

Taylor 1965 = R. A. Taylor, *Les neologismes chez Nicolas Oresme, traducteur du XIV<sup>e</sup> siècle*, in G. Straka (a cura di), *Actes du X Congrès International de Linguistique et Philologie Romanes*, Parigi, 1965, II, p. 727-736.

Tommaso d'Aquino, *Sententia Politic.* = Tommaso d'Aquino, *Sententia libri Politicorum*, <<http://www.corpusthomicum.org/cpo.html>>

Toste 2014 = M. Toste, *The Naturalness of Human Association in Medieval Political Thought Revisited*, in M. van der Lugt (a cura di), *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*, Firenze, 2014, p. 113-188.

<sup>3</sup> Per un esempio specifico si v. Bourdin 1999, in part. p. 30-33, sul volgarizzamento di Oresme, v. Kaye 2014 p. 366-397, in part. p. 366-376. Tra i lavori più significativi dedicati all'indagine dei testi analizzati si vedranno almeno: Rosier-Catach 2015 e 2009. In via più generale Gentili 2005; Lambertini 2000, 2002 e 2103; Fioravanti 1999; ulteriore bibliografia in Toste 2014 in part. n. 20 p. 121.

<sup>4</sup> Aristoteles latinus 1961, 1253a1-18, p. 5.

<sup>5</sup> Alberto Magno 1891, p. 14a, si noti che il termine *communitas* viene letto da Alberto come *communicatio*.

<sup>6</sup> Alberto Magno 1891, p. 5a.

<sup>7</sup> Alberto Magno 1891, p. 14a.

<sup>8</sup> Alberto Magno 1891, p. 5b-6a.

<sup>9</sup> Alberto Magno 1891, p. 14a.

<sup>10</sup> Tommaso d'Aquino, *Sententia Politic.*, lib. 1 l. 1 n. 29.

<sup>11</sup> *Si igitur principalior scientia est quae est de nobiliori et perfectiori, necesse est politicam inter omnes scientias practicas esse principaliorum et architectonicam omnium aliarum, utpote considerans ultimum et perfectum bonum in rebus humanis*. Si tratta di una *scientia, cognoscitiva et factiva, practica e operativa*, che riguarda esplicitamente la *perfectio delle humanae communitates*, da cui *necesse est quod hoc totum quod est civitas sit principalius omnibus totis, quae ratione humana cognosci et constitui possunt*, Tommaso d'Aquino, *Sententia Politic.*, *proemium*.

<sup>12</sup> Tommaso d'Aquino, *Sententia Politic.*, lib. 1 l. 1 n. 29.

<sup>13</sup> Toste 2014, p. 113-188, per alcuni testi impostati come *quaestiones* sulla *Politica* v. p. 171-88.

<sup>14</sup> Sugli aspetti politici e politologici dell'opera restano fondamentali le pagine di Quillet 1977, p. 123-149; sui dati storici della committenza e del contributo regale ricevuto da Oresme per il suo lavoro, *ibid.*, p. 123.

<sup>15</sup> *Propter quod intendo in presenti tractatu de hoc scribere, quid secundum philosophiam Aristotilis principaliter michi videtur esse dicendum, incipiens ab origine monetarum [...]*; Oresme 1956, proemio, p. 1.

<sup>16</sup> Kaye 1998, p. 155-162 e Kaye 2014 p. 345-397.

<sup>17</sup> *La communitas civium, que naturaliter est libera – ubi sunt homines conversacione, moribus et natura liberi*, che possiedono la moneta come qualsiasi altra *res* o parte del loro corpo – non può *iuste transferri ad alterum [i.e. al princeps] le res que spectat alicui quasi de iure naturali [...]* sic autem pertinet moneta ipsi libere communitati; Oresme 1956, cap. XXIV, p. 39, cap. XXV, p. 43 e cap. VI, p. 10. Sulla libertà dei francesi (*Francigenarum libera corda*), quale loro intrinseca condizione politica e mercantile (*civilia negotia*), Oresme torna anche nel capitolo conclusivo dell'opera, v. cap. XXVI, p. 47-48.

<sup>18</sup> Oresme 1956, cap. I, p. 4-5, cap. III, p. 8, cap. VI, p. 10-11, cap. X, p. 17, cap. XVI, p. 26, cap. XXII, p. 35.

<sup>19</sup> Oresme, *Le livre de politiques*, f. IVvb, il ms. che qui utilizziamo, copia di fine XIV secolo commissionata e destinata al duca d'Orleans, è sempre confrontato con Oresme 1970.

<sup>20</sup> Oresme, *Le livre de politiques*, f. IIIrb-va.

<sup>21</sup> Oresme, *Le livre de politiques*, f. IIIvb.

<sup>22</sup> Oresme, *Le livre de politiques*, f. IVva.

<sup>23</sup> Il testimone di Avranches del *Livre oresmiano* (ms. 223) è molto chiaro sul punto: «Et estoit ce que nous disons *excommunicacion*, qui signifie estre hors de comunicacion», Oresme 1970, p. 49a.

<sup>24</sup> Oresme, *Le livre de politiques*, f. IVra.

<sup>25</sup> Alberto Magno 1891, p. 13a.

<sup>26</sup> Ancorché lo studioso non si occupi *ex professo* di Oresme, sul termine qui virgolettato si veda l'utilissima recente discussione di Toste 2014 con le conclusioni di p. 168-169.

<sup>27</sup> Il paragone tra gli uomini incivili e gli uccelli rapaci si limita infatti nell'Aquinato a questo passaggio: *Sicut videmus quod volatilia, quae non sunt socialia, sunt rapacia*. A questa stessa tradizione esegetica si può ascrivere la *quaestio* 6 dell'Anonimo Vaticano, *Quaestiones super I librum Politicorum*, f. 16ra, per il testo in edizione critica v. Toste 2014, p. 175.

<sup>28</sup> Evangelisti in Eiximenis 2013, p. 14-30; Kaye 2014, p. 251-258 e Id. 1998, p. 70-78.

<sup>29</sup> Oresme, *Le livre de politiques*, f. IVra-b.

<sup>30</sup> *Ibid.*, f. IVva, si è posto in corsivo l'inserimento operato da Oresme.

<sup>31</sup> Foucault 1998, cap. IV, *Parlare*, p. 94.

<sup>32</sup> Va rammentato che Tommaso nel suo commento, dunque non intervenendo sul testo dello Stagirita (1253a7), afferma che «l'uomo è un animale civile dalle caratteristiche proprie del suo operare, più ancora che un'ape» (*cum dicit quod autem civile animal etc., probat ex propria operatione hominis quod sit animal civile, magis etiam quam apis, et quam quodcumque gregale animal, tali ratione*; Tommaso d'Aquino, *Sententia Politic.*, lib. 1 l. 1 n. 28). Pur non menzionando il prodotto del miele Tommaso accentua anch'egli l'aspetto operativo, proprio dell'agire civile che verrà poi associato alla parola distintiva solo

## Note

<sup>1</sup> Si potrà utilmente vedere Arendt 1964, Esposito 1998 e 2002; alcune osservazioni in Agamben 1995. Non si potrà in ogni caso prescindere da alcune opere fondamentali di Michel Foucault, si citano qui solo due di esse: Foucault 2005a e 2005b.

<sup>2</sup> Menut segnala che circa un quindicennio prima del volgarizzamento di Oresme Pierre de Paris si era già cimentato con la traduzione integrale della *Politica*, ma si tratta di un'opera definitivamente perduta della quale non si conosce neppure la struttura e l'eventuale presenza di glosse o commenti esplicativi; cfr. Oresme 1970, p. 11.

dell'uomo. L'Aquinate quindi, a differenza di Alberto, abbandona la figura della gru – descritta dal suo *magister* come esempio di una specie rispettosa e consapevole dell'ordine tra i membri di una comunità, un *ordo* che, tuttavia, non si configura come strettamente gerarchico ma piuttosto come un ordine funzionale – mantenendo nella sua esegesi solo la figura chiave dell'ape: animale produttivo per antonomasia e animale dedito alla produzione di un bene utile e fruibile anche da specie diverse. Si può così individuare un punto di contatto oggettivo tra Tommaso ed Oresme tenendo presente che è solo quest'ultimo ad inserire nel testo stesso della *Politica* da lui volgarizzata il prodotto apiaro, il bene artificiale e fruibile che contraddistingue una specifica modalità di aggregazione e di socievolezza economica in una delle specie animali che più si avvicinano all'animale civile e parlante.

<sup>33</sup> Sul significato di questa definizione come parte costitutiva del linguaggio, che entra nello spazio pubblico, si veda Habermas 2015, p. 5-38, in part. p. 10-11.

<sup>34</sup> Oresme, *Le livre de politiques*, f. IVva.

<sup>35</sup> Oresme, *Le livre de politiques*, f. IVvb.

<sup>36</sup> Alberto Magno 1891, p. 14a.

<sup>37</sup> La funzione della parola nella *communicatio* politica, nella costruzione della comunità civile rilevata sin qui potrà essere utilmente confrontata con le pagine di Sophie Serra (2020), un testo sul quale si tornerà in alcune note successive, ma che, nella sua interezza, constata la funzione architettonica della «parole» nel delineare un'idea di politica, di città e di governo che Oresme sviluppa contestando puntualmente una visione genetico-evolutiva ben attestata in opere di grande peso scritte nello stesso XIV secolo, in *primis* nella *Monarchia* (I, III) di Dante. D'altronde, in un saggio più risalente, Sylvain Piron aveva utilmente richiamato l'attenzione sulla natura strutturale di un passaggio del *Livre*: «de philosophe ne doit pas bailler doctrine pratique pour instituer un policie feinte, ymaginée et aussi come songée, laquelle ne peut estre de fait»; Piron 1997, p. 15. Poche pagine dopo Piron sintetizzava questa concezione della politica, intesa come filosofia pratica, affermando che in Oresme «la raison pratique est la raison du praticable et plus encore celle du pratiqué»; Piron 1997, p. 19.

<sup>38</sup> Pietro d'Alvernia si limita a definire il *sermo* politico secondo un significato funzionale che vale a distinguere *iusti et iniusti*; cancellando del tutto il passaggio a monte della *Politica* che costituisce il fulcro dell'analisi oresmiana, ma anche, con un taglio diverso come si è visto, uno spezzone significativo dei Commenti di Alberto e Tommaso; per il testo v. Toste 2014, n. 51, p. 134. È questa una delle prove più chiare di come non si possa continuare a parlare di un "aristotelismo politico medievale" neppure circoscrivendolo alla nicchia dei glossatori e degli interpreti della sola *Politica* dello Stagirita. Sulla questione restano fondamentali le osservazioni di Lambertini 1999.

<sup>39</sup> Hamesse 1974, per la *Politica* I, le *Auctoritates* si leggono alle p. 252-254. Su questo punto è impossibile prescindere dall'apporto fornito dal *Defensor pacis* e, specificamente, da quanto si legge in I, IV, I e I, IV, III. Per un inquadramento sul punto si v. utilmente, Briguglia 2013, p. 76-84. Un testo che assume un peso rilevante anche alla luce della paternità proposta da J. Hamesse proprio per le *Auctoritates* nella loro versione trecentesca, una versione consolidata ed assai diffusa in Europa, giunta sino a noi con ben 40 testimoni.

<sup>40</sup> Alberto Magno 1891, p. 14a.

<sup>41</sup> Il significato fondativo di questa porzione della glossa di Oresme assume tutto il suo peso alla luce delle importanti rilevazioni compiute da Sophie Serra che analizzano il capitolo decimo del libro VII del *Livre de Politiques* dedicato a discutere in profondità l'idea legittimante della monarchia universale intesa come coronamento necessitato delle forme dell'organizzazione politica. La porzione di testo che qui veniamo esaminando dimostra la sua significatività proprio alla luce della sostanziale opposizione che, sulla questione, distingue Oresme sia da Dante sia da Marsilio. I passi del I libro discussi in queste pagine si costituiscono infatti come la premessa strutturale, e pienamente coerente, della concezione funzionale e analitica della comunità politica sviluppata da ad Oresme. Una concezione che Serra mette ben in luce anche sulla scorta di decisive osservazioni formulate da Briguglia 2013, p. 69-75; v. Serra 2020, in part. p. 104-107.

<sup>42</sup> Corsivo nostro. Siamo così di fronte alla concreta dimostrazione delle potenzialità epistemiche e sin anco teorico-poietiche di quanto Serra constata nel suo saggio quando, utilmente, nella parte introduttiva rileva che le «français d'Oresme permet d'exprimer des connaissances (et même scientifiques, au prix de certains ajustements, périphrases et rappels définitionnels), de connaître, mais aussi de se re-connaître», fornendo un esempio di tali potenzialità con un rinvio all'etimologia conferita dal *magister* al termine «Symbolum» (*Livre de Politiques*, III, 13), Serra 2020, p. 103. Un rinvio che testimonia tutto il peso, la permanenza

e la vitalità della lingua teologica nel pensiero politico verbalizzato in volgare; su tale questione mi permetto un rinvio a Evangelisti 2018, non accedendo alla definizione che della teologia oresmiana propone Piron «La théologie d'Oresme peut être qualifiée de négative: elle ne se exprime que pour marquer les limites de la raison»; Piron 1997, p. 71, v. anche, *ibid.*, p. 16: «En règle général, l'autorité de la Bible n'est invoquée qu'après les raisons d'Aristote et le témoignage des histoires»; asserzioni solo in parte attenuate da una notazione circa la necessità di analizzare meglio il «rôle joué par la théologie dans son premier départ d'avec le programme de Buridan, celui de la rencontre de la politique et à travers elle, de la langue française, qui semblant véritablement déterminer la suite de sa carrière intellectuelle», *ibid.*, p. 74.

<sup>43</sup> Si rammenti che il volgarizzamento della *Politica* realizzato da Oresme fornisce al lessico francese in formazione circa un migliaio di termini di cui la metà ancora in uso; cfr. Taylor 1965, II, p. 727-736; Lusignan 1986; osservazioni importanti anche in Piron 1997, p. 4-6, 38, 73-74.

<sup>44</sup> Oresme, *Le livre de politiques*, f. IVvb.

<sup>45</sup> «Et fu faite et trovee premierament monnoie pour la commutacion qui est de necessité. Et fu instituee selon composition ou convention humaine. Et pour ce est appelee monnoie car elle n'a pas son pris ne son cours par nature, mais par la loy et par ordenance humaine. Et est en nostre posté transmutter la et faire la inutile. Et adonques sera la commutacion faite iustement quant les choses seront mesurees et mises en equalité. C'est a savoir, quant a avoir son cours et son usage en commutations. Et est a savoir que en grec cest mot nommismma, c'est monnoie; et est dit de nomo, qui signifie loy. Et pour ce dit il que elle a son pris par la loy et non par nature»; Oresme 1940, p. 295, in corsivo la glossa oresmiana.

<sup>46</sup> Oresme 1956, cap. VIII, p. 13.

<sup>47</sup> «Utilité», «necessitez» e «opportunitiez», «convenient» e la forma verbale «expediant» sono i termini che si ritrovano rispettivamente nel cap. VIII, XVIII e XIX del *Traictie*, in Oresme 1864. La convergenza stringente, funzionale, tra «parole» e «monnoie» rileva per un duplice ordine di fattori: il primo dimostra, ancora una volta, la coerenza che sostiene l'intera orditura del "commento" aristotelico di Oresme redatto a più di un decennio di distanza dal *De moneta*, in particolare per la concezione analitico-funzionalista che presiede alla validazione della comunità politica; il secondo conferma, proprio tramite la funzione assegnata alla moneta, la semantica oresmiana del termine «policie» concepito come una struttura umana, una dimensione costitutiva della *civilitas* che, per la sua stessa esistenza e per la sua continuità, non può prescindere dalla comunicazione. Su quest'ultimo tema, decisivo per la comprensione dell'Oresme politico e filosofo della politica, si vedranno utilmente i puntuali rilievi di Serra 2020, p. 106, e le osservazioni assai significative di Rosier-Catach 2011.

<sup>48</sup> Oresme 1956, cap. X, p. 17; cap. XXIV, p. 39.

<sup>49</sup> Oresme 1956, cap. XII, p. 19; cap. XIX, p. 31.

<sup>50</sup> Oresme 1956, cap. XX, p. 33.

<sup>51</sup> Oresme 1956, cap. XIX, p. 31.

<sup>52</sup> Oresme 1956, cap. XIX, p. 31.

<sup>53</sup> Oresme 1956, cap. XI, p. 18.

<sup>54</sup> Oresme 1956, cap. XX, p. 33.

<sup>55</sup> Oresme 1864, cap. XX, p. LX-LXI.

<sup>56</sup> *nummismma factum est secundum compositionem et propter hoc nomen habet nummismma, quoniam non natura set nomo est et in nobis transmuttere et facere inutile*; Aristoteles latinus 1973, V.8, 33a 29-31, p. 463.

<sup>57</sup> Su questi aspetti mi permetto un rinvio a Evangelisti 2015, p. 169-198; si vedranno utilmente, Lusignan 1986 e 2002; Serra 2020, in part. p. 105.