

---

# La socialità naturale dell'uomo nei commenti all'*Ethica Nicomachea*

Irene Zavattero

---

**Abstract:** The article investigates how the topic of the naturalness of human sociability is discussed in the medieval understanding of the *Nicomachean Ethics*, starting from the first commentaries on the so-called *ethica nova* and *vetus* up to the late thirteenth- and early fourteenth-century commentaries. This partial *excursus* shows that, first of all, a great gap separates the earliest commentaries from the latest ones: the knowledge of the full text of the NE, as well as the translation of the *Politics*, deeply impacts on the relevance that the readers of the NE give to this issue. However, the inquiry into this naturalness does not reach in the exegesis of the NE the depth of analysis and the centrality of interest found in the commentaries on the *Politics* or on *De animalibus*. In addition, the masters of the arts, authors of the so-called 'Averroists' commentaries, have little consideration for the role of language and its naturalness and attribute a secondary role to political life, considering it as instrumental to the achievement of contemplative life.

**Keywords:** Reception of Aristotle's *Nicomachean Ethics*; communicatio; necessity of the social life.

## 1. I commenti all'*Ethica nova e vetus* (1225-1245)

In una ricerca precedente, dedicata ai primi commenti all'*Ethica Nicomachea* (*EN*) redatti fra il 1225-1245 alla facoltà delle Arti di Parigi, ho avuto l'occasione di evidenziare l'assenza, in questi testi, di ogni elaborazione del concetto di naturalità della socialità umana, nonostante l'*Ethica nova e vetus* offrirono ai commentatori alcuni interessanti spunti di discussione<sup>1</sup>.

Questa indagine ha mostrato che i primi commenti, così come le divisioni delle scienze della prima metà del XIII secolo, definiscono, mediante formule stereotipate, la politica come la « scienza che si occupa del governo della città » e rimandano in modo generico a Cicerone, di cui tuttavia taluni dichiarano di non avere le opere, o rimandano più spesso a *leges et decreta* quali testi di riferimento per questa scienza<sup>2</sup>. Un solo commento, quello attribuito a Robert Kilwardby, offre, commentando *EN* I 1, 1094a 27-28, una definizione non convenzionale di politica: sintetizzando motivi cristiani e stoici, la politica è tratteggiata come scienza dispensatrice di un insegnamento morale volto a rendere l'uomo un buon cittadino dentro e fuori la città<sup>3</sup>. Inoltre, nessun commentatore dedica attenzione al passo del primo libro dell'*EN* in cui Aristotele,

accennando alla *natura civilis* dell'uomo (*EN* I 5,1097b 11), ne sottolinea la socialità naturale. Questo è tanto più significativo se si tiene conto del fatto che l'idea dell'« uomo animale politico » era già nota grazie al *De civitate Dei* (XII, 27) di Agostino, al *De officiis* (I,4,12; 16,50; 44,157) di Cicerone e al Commento del *Somnium Scipionis* di Macrobio<sup>4</sup>. Quest'ultima opera, peraltro, viene usata dai commentatori per illustrare la divisione delle virtù in morali e intellettuali, ma, anche in questo caso, senza attingervi la connotazione di *politicae* per le virtù morali e senza sviluppare la definizione macrobiana secondo cui le virtù politiche sono proprie dell'uomo in quanto animale sociale. Infine, i commentatori non approfittano nemmeno del passo in cui Aristotele enuncia i tre tipi di vita (*EN* I, 1095b16-1096a10), per sviluppare un confronto fra vita politica e vita contemplativa.

In sintesi, trascurando sistematicamente tutti gli spunti "politici" contenuti soprattutto nel primo libro dell'*EN*, i primi commentatori mostrano un marcato disinteresse per gli aspetti della vita sociale dell'uomo. Tale disinteresse forse deriva non solo da precise scelte ermeneutiche, che rendono la riflessione morale dei primi commentatori molto simile a quella dei teologi del tempo<sup>5</sup>, ma anche dalla conoscenza parziale dell'*EN*, di cui nella prima metà del Duecento circolavano soltanto i primi tre libri, aspetto questo che ha fortemente inciso sulla loro interpretazione privandoli di una visione unitaria dell'etica aristotelica<sup>6</sup>.

Il concorso di questi fattori determina una lettura dell'*EN* attenta al solo perfezionamento del singolo in vista del conseguimento della felicità. L'interesse dei maestri delle arti, autori di questi commenti, sembra infatti concentrarsi sull'individuo che, secondo l'insegnamento dei libri II e III, deve essere virtuoso e deve saper scegliere il bene allo scopo di poter raggiungere il fine ultimo che è Dio, come si evince, secondo l'esegesi di questi commentatori, dal libro I dell'*EN*. In sintesi, al centro della riflessione c'è l'uomo considerato nella sua individualità e non nella sua socialità.

A fronte di questa lettura, ci si aspetterebbe dall'esegesi più matura dei commentatori della fine del XIII e del XIV secolo, ai quali è noto l'intero testo aristotelico, un'attenzione maggiore per gli spunti offerti dall'*EN* in merito alla socialità.

Indagare lo sviluppo del tema della socialità dell'uomo in alcuni commenti del XIII e del XIV secolo è il proposito perseguito in questo saggio, sebbene si tratti di un'indagine assai parziale perché la maggior parte dei commenti è ancora inedita.

## 2. I commenti all'*EN* della fine del Duecento (1280-1305)

Dalla facoltà delle Arti di Parigi non ci è pervenuto, allo stato attuale delle ricerche, alcun commento all'*EN* databile fra il 1250 e il 1280, nonostante la traduzione integrale di Roberto Grossatesta abbia avuto un successo immediato. In quello scorcio di tempo, mentre Alberto Magno e Tommaso d'Aquino compongono i loro commenti<sup>7</sup>, l'*EN* continua ad essere insegnata alla facoltà delle Arti, ma stranamente non è giunta fino a noi alcuna *reportatio* di tale insegnamento. Agli ultimi decenni del secolo, invece, risalgono alcuni commenti definiti da Martin Grabmann "averroisti"<sup>8</sup>. Redatti alla facoltà delle Arti di Parigi fra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, questi commenti costituiscono una famiglia testuale e dottrinale unitaria, dipendenti, secondo la ricostruzione di Iacopo Costa, da un archetipo comune, perduto, che si pensa fosse precedente alla condanna del 1277 e successivo al 1271/72 in quanto la *Summa theologiae* di Tommaso è una delle sue fonti principali<sup>9</sup>.

Presso la facoltà delle arti di Oxford, nella stessa epoca (1272-1295) è stato composto l'"Anonimo di Worcester", recentemente edito da Taki Suto, testo che sembra allontanarsi dai commenti parigini e avere, invece, caratteristiche comuni al commento inedito di John di Tytynsale, un altro maestro inglese<sup>10</sup>.

### 2.1 La necessità della vita sociale

Nei prologhi di alcuni di questi commenti si trova una nuova concezione della politica rispetto a quella formulata nei testi *ante* 1250, del resto a quell'altezza cronologica (*post* 1277) i maestri dispongono ormai anche della traduzione della *Politica* di Aristotele<sup>11</sup>. Mentre è rimasta pressoché invariata la definizione di "politica" – scienza della *polis* o *civitas*<sup>12</sup> che insegna come governare una comunità e regolare i rapporti fra i cittadini – è invece nuova la presentazione della politica, e anche dell'economia domestica, nel quadro della divisione della scienza morale in *ethica*, *oeconomica* e *politica*: la politica e l'economia domestica studiano l'uomo in quanto naturalmente inserito rispettivamente nella società e nella famiglia. Infatti, come afferma l'Anonimo di Erfurt, rielaborando il famoso passo del primo libro della *Politica* (I, 1253 a 2-3) di Aristotele, l'uomo è un « animale politico adatto per natura a vivere nella moltitudine e nella comunità<sup>13</sup> ». La ragione di tale naturalità sociale, spiega ancora l'Anonimo di Erfurt, risiede nel fatto che l'uomo ha bisogno della famiglia e della società per due ragioni: per procurarsi le cose necessarie alla sussistenza, *ad necessitatem vitae* – in questo interviene la famiglia e la scienza che se ne occupa è la *oeconomica* – e per ottenere i beni che rendono la vita migliore (*ad bonitatem vitae*) – a questo scopo serve la *multitudo civilis* e l'ambito di pertinenza è la politica<sup>14</sup>. Fra le cose necessarie per vivere meglio, non ci sono soltanto i beni esteriori che servono *ad sufficientiam vitae corporalis*, ma ci sono anche beni che servono *ad perfectionem anime*. La ragione di fondo della naturalità e della necessità del vivere sociale risiede quindi nel fatto che l'uomo è imperfetto per natura

(*hominem enim quantum ad multa natura relinquit imperfectum*<sup>15</sup>): mentre il mulo è stato dotato dalla natura di corna (*sic!*) e di denti per difendersi, di pelliccia per coprirsi e per queste cose non ha bisogno di aiuti esterni, all'uomo, invece, che è imperfetto ed è bisognoso di aiuto, è stato dato l'intelletto per procurarsi tutte queste cose.

La posizione dell'Anonimo di Erfurt è condivisa, in modo più o meno uniforme, anche da altri commentatori dell'*EN* che probabilmente traggono da Tommaso d'Aquino e dal *De regimine principum* di Egidio Romano l'idea che la socialità umana derivi dai bisogni e dall'imperfezione dell'uomo<sup>16</sup>. In effetti, anche Pietro d'Alvernia nel prologo del suo commento all'*EN* spiega la naturalità della socialità umana sottolineando la natura imperfetta dell'uomo – ribadita ben tre volte nell'arco di poche righe<sup>17</sup>. In particolare, Pietro afferma che tale imperfezione naturale necessita di essere sanata e che questo può avvenire soltanto mediante i rapporti sociali (*per communicationem et societatem*). Vivere in società, quindi, serve a perfezionare l'individuo: questo è il motivo per cui, secondo Pietro, Aristotele afferma che l'uomo è per natura un *animal communicabile et sociabile vel civile*<sup>18</sup>. L'imperfezione dell'uomo, ribadisce il nostro commentatore, risiede nel fatto che egli sia sprovvisto delle cose necessarie per la sopravvivenza (nutrimento e vestiti), ovvero che abbia dei bisogni che non riesce a colmare da solo. Nella famiglia e nella società, la spartizione dei ruoli fa sì che ciascuno svolga una mansione utile agli altri cittadini, mansioni pratiche (come arare, zappare, fabbricare i calzari, etc.) ma anche mansioni intellettuali come istruire gli altri (*ad ea que pertinent ad doctrinam sunt aliqui qui instruunt alios*<sup>19</sup>). Pietro esprime la condivisione di abilità e lo scambio di servizi con il termine *communicatio*, su cui torneremo in seguito, che descrive esattamente l'atteggiamento dell'uomo nella società e che talvolta può significare anche scambio di pensieri mediante il linguaggio.

L'idea che la convivenza civile sia motivata dalla necessità di assolvere ai bisogni degli individui è sviluppata anche dall'Anonimo di Worcester. Questo commentatore sottolinea, come l'Anonimo di Erfurt, che l'uomo ha bisogno non solo di beni per la sua sussistenza – forniti in prima istanza dalla famiglia e poi dalla comunità – ma anche di insegnamenti morali, ciò che l'Anonimo di Erfurt indica come perfezionamento dell'anima. Come per le necessità materiali, così per la moralità, la società interviene a complemento dell'operato della famiglia: può capitare che un padre non riesca con i suoi rimproveri a dissuadere dai vizi un membro della famiglia, in tal caso subentra l'autorità pubblica instillando la paura della punizione pubblica<sup>20</sup>. È necessario quindi che l'uomo faccia parte di una comunità non solo *propter necessaria uitae* ma anche *propter mores*<sup>21</sup>.

Un'analisi più approfondita della necessità della vita sociale quale mezzo per sanare sia i bisogni del corpo che quelli dell'anima si trova nella questione 26 (*Utrum homo sit animal naturaliter civile*) del commento di Radolfo Brito al I libro dell'*EN* – la *quaestio* più significativa, anche per estensione, riguardante il problema dell'« uomo animale politico » che abbia trovato nei commenti all'*EN* della fine del Duecento<sup>22</sup>.

Radulfo spiega che entrambi i tipi di necessità sono soddisfatti attraverso la *communicatio* con altri uomini<sup>23</sup>: nel caso delle necessità di sostentamento del corpo – *victus et vestitus* – è chiaro che un solo uomo non può provvedere a tutti i bisogni perché altrimenti dovrebbe conoscere tutti i mestieri; anche nel caso delle necessità dell'anima, ovvero del bisogno di placare le passioni e i disordini interiori, un solo uomo non basta. Soltanto gli uomini divini e i santi non hanno bisogno dell'aiuto di altri per calmare le passioni perché sono istruiti dall'ispirazione divina, come afferma Eustrazio, il *Commentator* per antonomasia dell'*EN*<sup>24</sup>. L'uomo "normale", invece, frena le passioni entrando in contatto con uomini buoni (*ex communicatione cum viris bonis*); egli infatti ha bisogno di *dicta, exempla et correctiones* da parte di uomini buoni e sapienti affinché l'appetito sensitivo venga regolato dalla ragione. In questo passaggio, il termine *communicatio*, prima usato per i bisogni del corpo, è ora utilizzato in riferimento ad uno scambio che può essere anche verbale, nel quale, mediante il linguaggio, si condividono istruzioni e correzioni morali.

L'aspetto più interessante della *quaestio* risiede nelle ragioni che Radulfo offre per spiegare perché l'uomo sia per natura un animale sociale: egli ha bisogno dell'aiuto della famiglia e della società non soltanto perché è imperfetto, ma anche perché ognuno desidera, come proprio fine naturale, « essere secondo la propria forma » (*esse secundum formam suam propriam*) ovvero « essere e vivere secondo ragione e intelletto (*esse et vivere secundum rationem et intellectum*<sup>25</sup>) ». Per conseguire questo fine, l'uomo deve desiderare per natura i mezzi grazie ai quali può raggiungerlo e questi mezzi sono i bisogni del corpo e dell'anima elencati in precedenza. Bisogni che sono saziabili soltanto attraverso la *communicatio cum aliis*. Ecco perché l'uomo desidera per natura comunicare con gli altri: perché essere per natura un animale sociale è la condizione necessaria per raggiungere il suo fine naturale, per *esse secundum formam suam propriam*, come insegna Aristotele nel *De anima* (II, 415a25-b26).

Di conseguenza, chi è asociale lo è perché ha degli impedimenti di natura; infatti, ricorda Radulfo, bisognerebbe dire non « tutti gli uomini sono socievoli » (*omnes homines sunt civiles*), bensì « tutti gli uomini sono socievoli, a meno che non siano menomati da quale impedimento ». E anche l'affermazione « gli uomini *bestiales* non sono socievoli » è vera soltanto se sono *bestiales simpliciter*. In genere, invece, è *per accidens* che gli uomini sono *bestiales* o *agrestes*, in quanto per natura anch'essi sono "comunicativi"<sup>26</sup>.

Anche i *viri contemplativi* e i *viri religiosi* hanno bisogno della comunità civile e non sono del tutto avulsi dalla società (*a civilitate separati*) perché, sebbene non abbiano moglie, nel caso dei religiosi, e non siano molto comunicativi, tuttavia hanno dei domestici e sono in contatto con altre persone<sup>27</sup>. Se questa convivenza non si verifica, come nel caso di *homines silvestres*, significa che è subentrato un impedimento, ma la loro vita, così come quella degli *heremitae*, non è una buona vita secondo Aristotele<sup>28</sup>.

L'unico passaggio in cui Radulfo parla esplicitamente del ruolo del linguaggio nel contesto della socialità si trova nell'argomento *in oppositum*, dove cita, a sostegno

della naturalità del vivere sociale, prima Aristotele – *Politica* I, 1253a2-3 e *EN* I, 1097b8-11 – poi il *Timeo* di Platone: « loquela enim est ordinata ad communicationem<sup>29</sup> ». Tutto ciò che è finalizzato e che serve alla cittadinanza è inerente all'uomo per natura, spiega Radulfo, così come naturale è il linguaggio, che infatti serve alla comunicazione o condivisione sociale.

La massima del *Timeo* è un passo autorevole, come ha evidenziato Irène Rosier-Catach, citato nei testi che sottolineano il legame fra naturalità del linguaggio e naturalità della socialità, ad esempio nel commento alla *Politica* di Alberto Magno<sup>30</sup>. Tuttavia, qui Radulfo offre soltanto un piccolo spunto senza approfondire il ruolo del linguaggio che, invece, è centrale nei commenti dell'epoca al *De animalibus* o alla *Politica*<sup>31</sup>. Se si confronta questa questione di Radulfo con quella analoga (*Utrum homo sit animal civile a natura*) che Pietro d'Alvernia inserisce nel suo commento alla *Politica* – e di cui Marco Toste ha messo in luce i tratti più significativi<sup>32</sup> – da questo confronto emerge una differenza sostanziale: entrambi gli autori dicono che il linguaggio è naturale come lo è la socialità, ma Pietro scende nel dettaglio ed analizza il concetto di natura, distinguendo fra natura della specie e natura dell'individuo<sup>33</sup>, e sottolinea il carattere volontario del linguaggio, come fa anche Alberto Magno nelle *Quaestiones de animalibus*<sup>34</sup>. Nei commenti alla *Politica* c'è una discussione più approfondita di questo tema rispetto a quella che si trova nei commenti all'*EN* e il caso di Pietro d'Alvernia è emblematico: nelle *quaestiones* sull'*EN* dedica alla naturalità della socialità soltanto il breve brano che abbiamo visto in precedenza, mentre nelle *quaestiones* sulla *Politica* si dilunga in un'articolata spiegazione che distingue la propensione naturale alla socialità dall'attuazione della stessa mediante un atto volontario<sup>35</sup>.

Inoltre, la connessione fra naturalità sociale e imperfezione dell'uomo, su cui insistono l'Anonimo di Erfurt e Pietro, sembra ispirarsi ad un passo del *Liber de Anima* dove Avicenna spiega che l'uomo per vivere deve soddisfare i propri bisogni imparando a fare cose che gli animali conoscono per istinto; a questo scopo serve il linguaggio, come mezzo di scambio. Si tratta, tuttavia, soltanto di qualche affinità, perché nei commenti all'*EN* manca del tutto il confronto con gli animali, di cui Avicenna prima e in seguito Alberto (*De animalibus*) offrono lunghi ragionamenti, così come mancano le articolate riflessioni su linguaggio e vita sociale elaborate da Tommaso nel *De regno* e da Egidio Romano nel *De regimine principum*<sup>36</sup>.

## 2.2 Naturalità e utilità della felicità politica

Un altro tema dell'*EN* che sollecita la discussione sulla vita sociale è il confronto fra *vita activa* o *politica* e *vita contemplativa*, raffronto che può essere espresso anche nei termini di *felicitas politica* o *practica* e *felicitas contemplativa*, le quali sono realizzazioni, rispettivamente, della vita attiva e contemplativa<sup>37</sup>. I commentatori della fine del Duecento si limitano a dire che la vita politica è migliore della contemplativa perché più utile (*utilior*),

cioè migliore *secundum quid*, mentre la vita contemplativa è migliore in quanto maggiormente degna di onore (*honorabilior*), cioè migliore *simpliciter*. Siccome la felicità contemplativa è il fine ultimo della vita dell'uomo, a cui tutte le altre attività si orientano, la vita politica risulta irrimediabilmente inferiore e semplicemente strumentale alla contemplativa; in questo senso è quindi *utile*. Di conseguenza, nelle *quaestiones* dedicate al confronto fra le due vite, gli argomenti che insistono sulla naturalità della vita politica o sulla "innaturalità" della vita solitaria, vengono rapidamente risolti senza alcuna discussione sulla socialità naturale dell'uomo. Se ne trova un esempio nella questione 171 del commento di Radulfo Brito, dove si discute « *Utrum felicitas contemplativa sit principalior quam felicitas practica* ».

Una delle obiezioni sostiene la superiorità della felicità politica basandosi sull'antinomia dei termini "naturale" e "acquisito": ciò che è naturale è superiore (*principalius*) a ciò che è acquisito, quindi anche la felicità *civilis* è superiore perché Aristotele nel primo libro della *Politica* dice che l'uomo è per natura *politicum*<sup>38</sup>. Nella risposta a tale obiezione, Radulfo conferma che ciò che è naturale è migliore di ciò che è acquisito, e aggiunge: quanto più una cosa è naturale, tanto più è migliore. Questa aggiunta è strumentale a confutare l'argomento dell'obiezione come segue: la felicità pratica è naturale, ma essa è più naturale di quanto lo sia la felicità contemplativa soltanto relativamente alle facoltà inferiori dell'uomo (*vires inferiores*), non in rapporto alla facoltà superiore dell'uomo. Relativamente a quest'ultima, la felicità superiore e più nobile è quella contemplativa<sup>39</sup>.

In un'altra obiezione, si sostiene, citando Avicenna (*Liber de Anima* V,1), che la vita solitaria è il peggior tipo di vita che ci possa essere, di conseguenza la vita contemplativa, essendo la vita di *unius solius hominis*, è pessima<sup>40</sup>. Nella risposta, Radulfo ribatte che la vita solitaria è pessima soltanto *per accidens*, in quanto l'uomo solitario non può da solo procurarsi tutte le cose necessarie alla vita, ma non lo è se considerata *per se* in quanto la filosofia presuppone che l'uomo abbia le cose necessarie alla vita contemplativa<sup>41</sup>.

Nella *determinatio magistralis* Radulfo risolve la questione attingendo esplicitamente alla posizione di Alberto Magno che nel *Super Ethica* (X, lectio 13) considera la felicità da due punti di vista: *secundum dignitatem et honestatem* e *secundum utilitatem necessitatis vitae*<sup>42</sup>. La felicità politica è superiore dal punto di vista dell'utilità perché l'uomo apprende a procurarsi le cose necessarie alla vita, compito nel quale la felicità speculativa non si intromette, giacché essa presuppone, come dice Aristotele nella *Metafisica*, che i bisogni siano già stati saziati<sup>43</sup>. La felicità contemplativa, invece, è superiore (*principalior*, laddove Alberto dice *multo dignior*) dal punto di vista della dignità e dell'onestà perché essa si trova nell'uomo in ragione di ciò che costui possiede di ottimo, vale a dire dell'intelletto speculativo, grazie al quale l'uomo somiglia a Dio. La felicità pratica, invece, si trova nell'uomo in ragione delle virtù morali che sono legate al corpo e quindi meno nobili<sup>44</sup>. Dopo aver preso spunto da Alberto, Radulfo prosegue seguendo il testo aristotelico e aggiunge che la felicità speculativa necessita di poche cose rispetto

a quella pratica a cui servono molti beni esteriori per portare a compimento le opere delle virtù<sup>45</sup>.

In conclusione, da questa questione, per la quale Radulfo è fortemente debitore ad Alberto, si ricava un ruolo subalterno e strumentale della vita politica rispetto alla vita speculativa<sup>46</sup>, senza alcun approfondimento sulla naturalità sociale dell'uomo, appena accennata, o sul ruolo del linguaggio che avrebbe potuto essere citato quale strumento dell'intelletto.

Argomentazioni diverse sono invece portate dall'Anonimo P nella q. 26 per sostenere con forza la superiorità della vita contemplativa, concedendo alla vita attiva soltanto di essere *melior* della vita contemplativa – la quale resta *principalior, excellentior, perfectior* – migliore limitatamente al fatto che si occupa del *bonum utile* che porta giovamento alla comunità<sup>47</sup>. *Bonum utile* ma non *bonum honorabile*, anzi il bene di un solo individuo (*bonum uni*) è migliore e più retto del bene di tutta la comunità (*bonum totius civitatis*), in quanto consiste nella *speculatio veritatis*<sup>48</sup>. L'anonimo maestro della arti concede molto poco alla vita attiva, come mostrano alcune aspre risposte alle obiezioni: gli uomini che conducono una vita politica non saranno mai « uomini eccellenti », ma soltanto degni di una qualche reputazione<sup>49</sup>; coloro che lasciano la vita contemplativa per scegliere la vita attiva – sono i *prelati* di cui parla l'obiezione – lo fanno perché sono uomini proni ai piaceri dei sensi e agli onori!<sup>50</sup> Questi giudizi severi sono forse dovuti a fatti e persone concrete a cui il maestro sembra riferirsi direttamente – in entrambi i casi si tratta di *prelati*<sup>51</sup> –, tuttavia, la differenza rispetto alla *quaestio* di Radulfo è netta, anche per l'assenza di qualsiasi riferimento alla natura politica dell'uomo.

### 2.3. Osservazioni sull'uso di *communicatio*

Il termine *communicatio*, come ha mostrato Irène Rosier-Catach, è uno dei termini-chiave che legano politica e linguaggio – in quanto racchiude in sé l'idea di "comune" e di "comunicazione mediante il linguaggio"<sup>52</sup> – ed è spesso usato nel contesto della trattazione della naturalità del linguaggio e della socialità<sup>53</sup>. Per queste ragioni, ci sembra utile alla nostra indagine sulla socialità naturale dell'uomo esaminare, nei commenti all'*EN*, i vari significati del termine *communicatio*.

Rinviando al contributo di Carla Casagrande in questo volume per la riflessione sull'aspetto linguistico del termine nel contesto delle "virtù della parola"<sup>54</sup>, mi limito qui ad alcune rapide osservazioni che mi paiono mostrare come l'uso di *communicatio* oscilli fra il significato politico di "relazione sociale" e quello linguistico di "scambio per mezzo del linguaggio".

Il migliore esempio di questa duplice valenza del termine è fornito dalla questione 26 di Radulfo Brito dove, come si è visto, *communicatio* indica sia lo scambio di beni materiali per colmare i bisogni del corpo, sia lo scambio di istruzioni e correzioni morali mediante il linguaggio per calmare le passioni. Nella *communicatio* si esprime la naturalità della socialità umana perché *communicatio cum aliis*, dice Radulfo, è ciò che l'uomo desidera per natura<sup>55</sup>.

Nella questione 85 (« *utrum liberalis debeat plura dare quam sibi retinere* »), *communicatio* si riferisce alla condivisione di beni materiali in quanto, dice Radolfo, ogni uomo, poiché è per natura politico e “comunicativo” – come si legge nella *Politica* di Aristotele – deve naturalmente conservare per sé soltanto le cose necessarie alla vita, mentre deve liberarsi delle cose superflue esercitando la virtù della liberalità<sup>56</sup>.

Commentando un passo del V libro relativo al diritto naturale, Radolfo afferma che la *communicatio hominum* è permeata dal concetto di “giusto” e che essa è naturale come si evince dalla definizione aristotelica « *homo animal naturaliter politicum et civile sive communicativum* ». Questa affermazione è valida in assoluto, dice il maestro, ma quando gli uomini realmente interagiscono fra di loro la comunicazione avviene *ex voluntate et institutiones humana*<sup>57</sup>. Nessun elemento viene fornito circa le modalità di tale interazione con gli altri individui, se si tratti di scambio e condivisione di beni o di comunicazione verbale.

In conclusione, una prima rapida indagine sull'uso di *communicatio* – del tutto assente nell'Anonimo P – mostra che, nei passi dei commenti all'*EN* da me analizzati, il termine è per lo più usato nel senso di “scambio di azioni, di beni, di ricchezze” quindi di *communicatio operum* e che sono molto rare le occorrenze del termine nell'accezione linguistica, ovvero nel senso di *communicatio verborum* o *sermonum*. È necessario però sottolineare che questo risultato, peraltro provvisorio, riguarda soltanto alcuni contesti dei commenti all'*EN*, quelli in cui compare l'adagio aristotelico dell'uomo animale politico, giacché, come mostra Carla Casagrande, nel contesto delle virtù di *EN IV* il termine *communicatio* ha una valenza prevalentemente linguistica. Inoltre, anche nei commenti al *De sensu* e al *De anima* il termine significa soprattutto “comunicazione verbale”, come mostrano chiaramente le trascrizioni di alcuni di questi testi offerte da Theodor W. Köhler<sup>58</sup>.

La naturalità del linguaggio, che abbiamo vista accennata nella questione 26, è assente, al di là di qualche riferimento sparso, nei commenti all'*EN* che abbiamo preso fin qui in esame. È singolare, ad esempio che nella questione 173, dove si domanda « *utrum sermones faciant homines bonos et studiosus* », Radolfo, che è autore di un testo di grammatica speculativa, non approfitti per parlarne e si limiti a sottolineare il ruolo morale dei *sermones*: chi ha già un'inclinazione naturale alla virtù, ascoltando i discorsi morali più facilmente opererà secondo virtù. I *sermones* non trasformano coloro che ascoltano in uomini virtuosi, ma inclinano l'uomo ad operare bene<sup>59</sup>.

Di linguaggio si parla nella questione 64, ma non in connessione con la naturalità della socialità umana: la domanda « *utrum sint aliqua peccata talia que antequam homo faciat debeat pati mortem* » solleva il problema della *veritas* definita come *adequatio sermonis ad intellectum*. La *veritas* è l'oggetto specifico della vita dell'uomo contemplativo e quindi questa ricerca della verità si presume che venga condotta in solitudine<sup>60</sup>.

A questo proposito, circa la vita solitaria dell'uomo contemplativo, Alberto Magno nel *Super Ethica* fa un'affermazione molto interessante. Dando ragione ad Avicenna che nel *De anima* ha affermato che la vita soli-

taria è la peggior vita possibile<sup>61</sup>, Alberto ribatte: anche il contemplativo ha una vita sociale, poiché egli si dedica alla scienza in due modi, attraverso la *visio* e attraverso l'*auditus*<sup>62</sup>. Così come si diletta *naturaliter* nella visione che spiega le specie delle cose, altrettanto *naturaliter* egli si dedica all'ascolto mediante il quale si offrono a lui le verità degli altri. La *veritas* e il linguaggio, quindi, non sono soltanto collegate da Radolfo all'interno di una questione di vita pratica, ma anche da Alberto in una questione di vita contemplativa.

### 3. I commenti del XIV secolo: brevi cenni

I commenti del XIV secolo di cui siamo a conoscenza hanno la peculiarità di essere tutti composti da teologi, salvo il commento di Buridano che proviene dalla facoltà delle arti<sup>63</sup>. Come sottolinea Costa, « a partire dai primi anni del XIV secolo, la teologia si riappropria dell'esegesi dell'*EN* », tradizione interrottasi dopo il commento di Tommaso d'Aquino, giacché degli ultimi tre decenni del Duecento ci sono pervenuti soltanto commenti di maestri delle arti, ancorché condizionati dall'esegesi tommasiana. L'esame di questi testi, quasi tutti dedicati all'intera opera dell'*EN*, permette di studiare libri come l'ottavo o il nono che, al contrario, non si sono potuti analizzare nei paragrafi precedenti a causa delle lacune dei commenti presi in considerazione<sup>64</sup>.

Da una prima indagine, risulta che il termine *communicatio* trova piena espressione nei capitoli sull'amicizia<sup>65</sup>, come lo testimonia la seconda redazione del commento di Radolfo Brito, composta quando probabilmente era già maestro di teologia<sup>66</sup>. Nella q. 182, si legge « *amicitia fit in communicando cum altero in bono* » e che l'amicizia è necessaria alla vita umana, come vogliono Aristotele e Avicenna<sup>67</sup>. Poco oltre (q. 187) ribadisce che sebbene il requisito per l'amicizia sia fondamentalmente la virtù, per conservare l'amicizia è richiesto il vivere comune (*convictus*) e la *communicatio amicorum*<sup>68</sup>.

Inoltre, l'amicizia è di due tipi: l'amicizia che si basa sulla *communicatio* naturale, come nel caso del padre che ama il figlio<sup>69</sup>, e l'amicizia che si fonda sulla *communicatio civilis et politica*, come nel caso del figlio che ama il padre, da cui riceve molte cose buone in quanto questa amicizia si basa sulla *communicatio bonorum*<sup>70</sup>.

Anche nel commento di Giovanni Buridano ai libri VIII e IX dell'*EN* si trovano espressioni simili, *communicatio domestica vel civili*, *communicatio bonorum*, la distinzione in *amicitia politica* e *amicitia naturalis*, con frequenti riferimenti all'adagio aristotelico dell'uomo animale *civilis et communicativus* per natura<sup>71</sup>. In particolare il termine *communicatio* viene inserito da Buridano nella distinzione delle tre scienze che compongono la scienza pratica: oltre all'*ethica*, c'è la *communicatio politica* e la *communicatio oeconomica*<sup>72</sup>.

La seconda redazione di Radolfo e il commento di Buridano discutono una questione interessante ai fini della nostra indagine, quella dell'opportunità per l'uomo felice di condurre una vita solitaria.

Alla domanda « *Utrum felix indiget amicis* » Buridano risponde servendosi della distinzione fra due tipi di felicità formulata precedentemente nella questione 14 del

primo libro<sup>73</sup>: una felicità consiste nella condizione (*status*) migliore che l'uomo possa scegliere in questa vita, l'altra invece nel bene (*bonum simplex*) in assoluto migliore fra tutti i beni ottimi disponibili all'uomo<sup>74</sup>. Su questa base si può dire che la prima felicità – coincidente con quanto Boezio definiva « lo stato perfetto che raccoglie tutti i beni »<sup>75</sup> – non ha bisogno di amici, se si parla in senso stretto di necessità (*indiget*), in quanto 'aver bisogno di qualcosa' significa che manca qualcosa che sarebbe invece opportuno avere, ma la felicità non manca di nulla<sup>76</sup>. In senso lato, invece, si può dire che, siccome l'attività di colui che possiede questa felicità del primo tipo si alimenta dell'amicizia, è quanto mai opportuno e conveniente che egli abbia amici, come provano le ragioni addotte in precedenza, fra le quali spicca il fatto di essere un animale politico per natura<sup>77</sup>.

Il secondo tipo di felicità appartiene al sapiente, che è colui che sa cogliere il bene sommo, e che è autosufficiente (*per se sufficiens*) come dice Aristotele nel primo libro dell'*EN*, dunque sembrerebbe non aver bisogno di niente. In realtà, Buridano, in maniera sorprendente<sup>78</sup>, sottolinea che il sapiente può aver bisogno di molte cose, può essere povero ed esule o malato, e mancare dei mezzi fondamentali per la sussistenza. In questo stato di necessità ha quindi molto bisogno degli amici, anche se, secondo l'insegnamento di Seneca il sapiente dovrebbe saper essere contento di ciò che ha<sup>79</sup>. Buridano, nonostante citi il pensiero delle autorità in materia, sembra registrare la condizione reale dei sapienti – forse quelli del suo tempo? – e lasciar intendere che essa sia molto indigente, tanto da rendere la vita sociale importante ai fini della sussistenza stessa del sapiente. Ritroviamo, quindi, in questa questione, il tema della necessità della socialità per colmare i bisogni dell'uomo, anche quando si tratta di un uomo felice.

La distinzione di due tipi di felicità è alla base anche della risposta che Radulfo, nella seconda redazione del suo commento, dà alla domanda « *Utrum felix debeat eligere uitam solitariam* ». La condizione dell'uomo felice può essere di due tipi: quella di chi è felice secondo la felicità di tipo politico, che ha bisogno di amici, ricchezze e di *communicatio cum civibus* quindi non può scegliere la vita solitaria<sup>80</sup>; quella di chi è felice secondo la felicità di tipo speculativo, che non deve scegliere una vita del tutto solitaria perché questa impedisce la speculazione intensa. Lo scambio (*communicatio*) con due o tre persone aiuta la *speculatio intensa*, parlando dei propri dubbi con gli altri e apprendendo qualcosa da essi. Infatti è questo che dice Aristotele in apertura dell'VIII libro (1155a14-16): « "Due che marciano insieme..." hanno una capacità maggiore sia di pensare sia di agire<sup>81</sup> ». Nella risposta all'obiezione – secondo cui gli atti "maggiori" (come l'interagire con altre persone) impediscono gli atti minori (il considerare se stessi soltanto) – Radulfo ribadisce l'utilità di interagire con poche, scelte, persone; inopportuno sarebbe invece avere a che fare con persone qualsiasi e troppo numerose<sup>82</sup>. È chiaro che, in questo caso, il termine *communicatio* esprime una condivisione di idee, di dottrine, di pensieri e descrive uno scambio che si svolge principalmente mediante il linguaggio.

Nella seconda redazione, precisamente nella questione 235 dedicata al problema « *utrum sermones faciant ad*

*uirtutem* », Radulfo offre un altro riferimento al linguaggio, sottolineandone la naturalità: « i discorsi sono connaturali alla specie umana perché l'uomo, mediante i discorsi, è un animale politico e sociale, come risulta dal primo libro della *Politica* (I, 1253a29-38) », quindi, poiché tutti gli uomini sono della stessa specie, se fosse vero che i discorsi rendono virtuosi, tutti gli uomini sarebbero virtuosi<sup>83</sup>. Questa ipotesi viene confutata nella *determinatio magistralis*, dove Radulfo precisa che soltanto in alcuni (*in aliquibus*) i discorsi producono la virtù. Questo avviene perché i *sermones* servono ad esprimere un concetto della propria mente al proprio interlocutore e quindi, mediante il discorso e il dialogo, l'uomo esprime a colui che lo ascolta lode e apprezzamento per la virtù. Quell'interlocutore, grazie all'ascolto di tali discorsi di lode per la virtù, è indotto ad operare secondo virtù<sup>84</sup>. Certamente, prosegue Radulfo, i discorsi non hanno di per se stessi alcuna forza efficiente, a meno che non si accordino con l'inclinazione naturale alla virtù, che in alcuni è più presente, in altri meno<sup>85</sup>.

### Osservazioni conclusive

Da questo parziale *excursus*, mi pare che si possa osservare, in primo luogo, il grande divario che separa i primi commenti all'*ethica nova* e *vetus* dai commenti della fine del XIII e dell'inizio del XIV secolo: la conoscenza del testo completo dell'*EN*, nonché della traduzione della *Politica*, incide in modo radicale, facendo emergere il tema della naturalità della socialità umana presso i lettori dell'*EN*. Tuttavia, come si è visto, la riflessione su questa naturalità non raggiunge nell'esegesi dell'*EN* la profondità di analisi e la centralità di interesse che si riscontra nei commenti alla *Politica* o al *De animalibus*. Inoltre, i maestri delle arti, autori dei commenti cosiddetti "averroisti", riservano scarsa attenzione al ruolo del linguaggio e alla sua naturalità, così come attribuiscono alla vita politica un ruolo secondario, strumentale al conseguimento della vita contemplativa. Non è da escludere, però, che lo studio dei commenti ancora inediti, in particolare di quei commenti che riguardano anche i libri sulla giustizia e sull'amicizia, possano portare alla luce vari altri elementi utili alla nostra ricostruzione. In effetti, i primi risultati dell'indagine compiuta sui commenti del XIV secolo, per quanto limitata a pochi testi, sembra lasciar intravedere qualche riflessione interessante nel contesto della trattazione dell'amicizia, tema che offre spazio alla discussione sulla socialità in quanto Aristotele intendeva l'amicizia in senso molto lato come l'insieme delle disposizioni morali e affettive dell'individuo verso i suoi simili.

Da un punto di vista generale, credo che si possa dire che l'esegesi dell'*EN* non è il luogo precipuo in cui gli autori discutono della condizione naturale dell'uomo come animale politico e parlante. Nonostante il tema emerga e nonostante gli autori abbiano consapevolezza di quanto fosse importante la socialità dell'uomo per Aristotele, l'*EN* viene considerata fin dal suo ingresso nei programmi universitari nella prima metà del XIII secolo, come il testo di base per studiare l'*ethica* o *monastica* (o *monastica*) cioè quella branca della scienza pratica che « prende in esame le azioni del singolo uomo in se stesso e insegna in

che modo ciascun uomo debba regolare se stesso nelle proprie operazioni<sup>86</sup> » per usare le parole dell'autore dell'Anonimo P., o che « considera le azioni del singolo uomo ordinate al fine », come afferma l'Anonimo di Worcester<sup>87</sup> o che si occupa del « perfezionamento del singolo individuo preso in se stesso » secondo la prima redazione di Radolfo<sup>88</sup>. Questi propositi della scienza morale sembrano ingabbiare l'esegesi del testo aristotelico, producendo un'idea di etica concentrata sul singolo individuo e sul suo perfezionamento morale, ma tutto sommato scarsamente interessata al ruolo sociale che l'uomo ricopre.

## Bibliografia

Albertus Magnus 1916-1921 = Albertus Magnus, *De animalibus*, ed. H. Stadler, Münster, Aschendorff, 1916-1921.  
 Albertus Magnus 1955 = Albertus Magnus, *Quaestiones super de animalibus*, ed. E. Filthaut, Münster, Aschendorff 1955 (Editio Coloniensis 13), p. 77-321.  
 Albertus Magnus 1968 = Albertus Magnus, *Super Ethica*, ed. W. Kübel, Münster, Aschendorff 1968, vol. 2 (Editio Coloniensis 14.2).  
 Anonimo di Erfurt 2011 = I. Costa, *Autour de deux commentaires inédits sur l'Éthique à Nicomaque: Gilles d'Orléans et l'Anonyme d'Erfurt*, in L. Bianchi (a cura di), *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, Turnhout, 2011, p. 211-272, qui 242-243.  
 Arnulfus Provincialis 1988 = Arnulfus Provincialis, *Divisio Scientiarum*, in C. Lafleur (a cura di), *Quatre introductions à la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle. Textes critiques et étude historique*, Montréal-Parigi, 1988, p. 297-355.  
 Avicenna 1968 = Avicenna, *Liber de anima V*, 1, ed. S. Van Riet, Lovanio-Leida, 1968.  
 Boethius 1957 = Boethius, *Consolatio philosophiae*, II, pr. 2, ed. L. Bieler, Turnhout, 1957 (*Corpus Christianorum. Series Latina* 94).  
 Bossier 1997 = F. Bossier, *L'élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise*, in J. Hamesse (éd.), *Aux origines du lexique philosophique européen: l'influence de la Latinitas*, Lovanio, 1997, p. 81-116.  
 Bossier 1999 = F. Bossier, *La terminologie de l'activité intellectuelle chez Burgundio de Pise*, in J. Hamesse, C. Steel (a cura di), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge: actes du colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven, 12-14 septembre 1998*, Turnhout, 1999, p. 221-240.  
 Brams 2000 = J. Brams, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Milano, 2003.  
 Buffon 2011 = V.A. Buffon, *Anonyme [Pseudo-Peckham], Lectura cum quaestionibus in Ethicam novam et veterem (vers 1240-44), Prologue*, in *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 78, 2011, p. 297-382.  
 Buridano 1518 = Giovanni Buridano, *Quaestiones super Ethicam Nicomacheam*, ed. Venetiis, 1518.  
 Casagrande 2010 = C. Casagrande, *La 'mala taciturnitas' tra il dovere della correzione e il piacere dell'affabilità*, in *Micrologus*, 18, 2010, p. 225-239.  
 Casagrande – Vecchio 2012 = C. Casagrande, S. Vecchio, *Dalla aedificatio all'affabilitas. Le virtù della conversazione nella cultura medievale*, in *I castelli di Yale*, 12, 2012, p. 21-34.  
 Celano 1986 = A. Celano, *Peter of Auvergne's Quaestions on books I and II of the Ethica Nicomachea. A Study and Critical Edition*, in *Medieval Studies*, 48, 1986, p. 1-110.  
 Celano 2016 = A. Celano, *Aristotle's Ethics and Medieval Philosophy. Moral Goodness and Practical Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016.  
 Costa 2005 = I. Costa, *Vita activa e vita contemplativa tra Alberto Magno e Goffredo di Fontaines*, in *Mélanges de l'École française de Rome*, 117, 2005, p. 53-81.  
 Costa 2008 = I. Costa, *Le questiones di Radolfo Brito sull'« Etica Nicomachea »*. Introduzione e testo critico, Turnhout, 2008.  
 Costa 2009 = I. Costa, *La doctrine de Godefroid de Fontaines sur la vie active et la vie contemplative*, in C. Trottmann (a cura di), *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, Roma, 2009, p. 265-288.

Costa 2010 = *Anonymi Artium Magistri Quaestiones super librum Ethicorum Aristotelis* (Paris, Bnf, lat. 14698), ed. I. Costa, Turnhout, 2010.  
 Costa 2011 = I. Costa, *Autour de deux Commentaires inédits sur l'Éthique à Nicomaque: Gilles d'Orléans et l'Anonyme d'Erfurt*, in L. Bianchi (a cura di), *Christian readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, Turnhout, 2011, p. 211-272.  
 Costa 2012a = I. Costa, *Il problema dell'omonimia del bene nell'esegesi dell'Ethica Nicomachea (1300-1345 ca)*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 23, 2012, p. 429-473.  
 Costa 2012b = I. Costa, *Le théologien et l'Éthique à Nicomaque. Sur les usages théologiques de la morale aristotélicienne au XIV<sup>e</sup> siècle*, in *Médiévales*, 63, 2012, p. 75-90.  
 Costa 2012 = I. Costa, *L'Éthique à Nicomaque à la Faculté des arts de Paris avant et après 1277*, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 79, 2012, p. 71-114.  
 Costa in prep. = I. Costa, *Radulfi Britonis questionum super librum Ethicorum*. Editio altera, ms. Vat. Lat. 2173, in preparazione.  
 Di Maio 1998 = Andrea Di Maio, *Il concetto di comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di 'communicare' in Tommaso d'Aquino*, Roma, 1998.  
 Eustratius Nicaenus 1973 = Eustratius Nicaenus, *Enarratio in Aristotelis Moralia ad Nicomachum*, éd. H.P.F. Mercken, in *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Leida, 1973, vol. I.  
 Gauthier 1947/8 = R.-A. Gauthier, *Trois commentaires "averroistes" sur l'Éthique à Nicomaque*, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1947/8, p. 187-335.  
 Gauthier 1970 = R.-A. Gauthier, *Introduction*, in Aristote, *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, vol. I, I, Lovanio-Parigi, 1970, p. 111-120.  
 Gauthier 1974 = R.-A. Gauthier, *Aristoteles latinus. Ethica Nicomachea. Praefatio*, Leida-Bruxelles, 1974, vol. XXVI, fasc. 1.  
 Grabmann 1931 = M. Grabmann, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung Mitteilungen aus angedruckten Ethikkomentaren*, Monaco, 1931.  
 Köhler 2008 = T.W. Köhler, *Homo animal nobilissimum. Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*, Leiden, 2008.  
 Köhler 2014 = T.W. Köhler, *Homo animal nobilissimum. Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*. Teilband 2.2, Leida, 2014.  
 Luscombe 2005 = D. Luscombe, *Ethics in the Early Thirteenth Century*, in L. Honnefelder et al. (a cura di), *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter*, Münster, 2005, p. 657-84.  
 Macrobius 1963 = *Macrobius, Commentarii in somnium Scipionis*, J. Willis (ed.), Lipsia, 1963.  
 Michałowska 2016 = M. Michałowska, *Richard Kilvington's Quaestiones super libros Ethicorum. A Critical Edition with an Introduction*, Leida-Boston 2016.  
 Müller 2009a = J. Müller, *La vie humaine comme tout hiérarchique: félicité contemplative et vie active chez Albert le Grand*, in C. Trottmann (éd.), *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, Roma, 2009, p. 241-263.  
 Müller 2009b = J. Müller, *Felicitas civilis und felicitas contemplativa: Zur Verhältnisbestimmung der beiden aristotelischen Glücksformen in den Ethikkomentaren des Albertus Magnus in L. Honnefelder, H. Möhle, S. Bullido del Barrio (a cura di), Via Alberti. Texte – Quellen – Interpretationen*, Münster, 2009 (Subsidia Albertina, 2), p. 295-322.  
 Retucci 2013 = F. Retucci, *Nuovi percorsi del platonismo medievale: i commentari bizantini all'Etica Nicomachea nel Sapientiale di Tommaso di York*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 24, 2013, p. 85-120.  
 Rosier-Catach 2011 = I. Rosier-Catach, *Civilitas*, in I. Atucha et al. (a cura di), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Turnhout, 2011, p. 163-174.  
 Rosier-Catach 2015 = I. Rosier-Catach, *Communauté politique et communauté linguistique*, in J.-F. Genet (a cura di), *La légitimité implicite*, I, Parigi, 2015, p. 225-243.  
 Suto 2015 = T. Suto, *Anonymous of Worcester's Quaestiones super librum ethicorum*, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 82, 2015, p. 317-389.  
 Toste 2005 = M. Toste, *Nobiles, optimi viri, philosophi. The Role of the Philosopher in the Political Community at the Faculty of Arts in Paris in the Late Thirteenth Century*, in José Francisco Meirinhos (a cura di), *Itinéraires de la raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*, Lovanio, 2005, p. 269-308.  
 Toste 2007 = M. Toste, « Utrum felix indigeat amicis »: *The Reception of the Aristotelian Theory of Friendship at the Arts Faculty in Paris*, in

I.P. Bejczy (a cura di), *Virtue Ethics in the Middle Ages. Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1500*, Leida, 2007, p. 173-195.  
 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.  
 Tracey 2006 = M. J. Tracey, *An Early 13th-Century Commentary on the Nicomachean Ethics I, 4-10: The Lectio cum Questionibus of an Arts-Master at Paris in MS Napoli, Biblioteca Nazionale VIII G 8, ff. 4ra-9vb*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 17, 2006, p. 28-69.  
 Trizio 2014 = M. Trizio, *From Anna Comnena to Dante. The Byzantine Roots of Western Debates on Aristotle's Nicomachean Ethics*, in J. Ziolkowski (a cura di), *Dante and the Greeks*, Cambridge MA 2014, p. 105-139.  
 Weijers 1994-2012 = O. Weijers, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris : textes et maîtres (ca. 1200-1500)*, 1994-2012, 9 vol.  
 Zavattero 2010 = I. Zavattero, *Le prologue de la Lectura in Ethicam ueterem du « Commentaire de Paris » (1235-1240): introduction et texte critique*, in *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 77, 2010, p. 1-33.  
 Zavattero 2013 = I. Zavattero, *Éthique et politique à la Faculté des arts de Paris dans la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle*, in O. Weijers, J. Verger (a cura di), *Les débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200-1245 environ)*, Turnhout, 2013 (Studia Artistarum), p. 205-245.  
 Zavattero 2015 = I. Zavattero, *Voluntas est duplex: la dottrina della volontà dell'anonimo "Commento di Parigi" sull'ethica nova e vetus (1235-40)*, in *Medioevo. Rivista di Storia della filosofia medievale*, 40, 2015, p. 65-96.

## Note

\* Desidero esprimere un ringraziamento particolare a Irène Rosier-Catach e a Marco Toste per i preziosi suggerimenti fornitimi durante la stesura del lavoro.

<sup>1</sup> Cf. Zavattero 2013. I commenti della prima metà del XIII secolo sono i seguenti: il Commento di Parigi sull'*Ethica nova* (Paris, BnF, lat. 3804A, ff. 140ra-143va) e sull'*Ethica vetus* (Paris, BnF, lat. 3804A, ff. 152ra-159vb; ff. 241ra-247vb; Paris, BnF, lat. 3572, ff. 226ra-235ra); il Commento di Avranches sull'*Ethica vetus* (Avranches, Bibliothèque Municipale 232, ff. 90r-123r), il Commento dello Ps.-Peckham su *Ethica nova e vetus* (testo completo: Firenze, Biblioteca nazionale, Conventi soppressi G4 853, ff. 1ra-77va; Oxford, Bodleian Library, lat. misc. c. 71, ff. 2ra-52rb; frammenti: Praga, Národní knihovna III F 10, ff. 12ra-23va; Avranches, Bibliothèque Municipale 232, ff. 123r-125v); il Commento di Robert Kilwardby su *Ethica nova e vetus*, (testo completo: Cambridge, Peterhouse 206, ff. 285ra-307vb, frammento: Praga, Národní knihovna III F 10, ff. 1ra-11vb), il Commento di Napoli (ed. Tracey 2006) e il frammento di un commento ai capitoli 1-3 del II libro della *vetus* (Paris, BnF, lat. 3572, ff. 186ra-187ra). Vari studi sono stati prodotti dagli studiosi che lavorano all'edizione di questi testi, si veda Buffon 2011, Celano 2016, Zavattero 2010 e 2015 (bibliografia ivi indicata).

<sup>2</sup> A titolo di esempio, cf. Arnulfus Provincialis 1988, p. 334, 513-514: *et hanc dicunt quidam haberi per leges et decreta; alii a Tullio traditam esse in quibusdam libris qui non multum a nobis habentur in usu*.

<sup>3</sup> Cf. Zavattero 2013, p. 232-234.

<sup>4</sup> Cf. Macrobius 1963, I, 8, p. 36, 30-37, 22.

<sup>5</sup> Per la presenza di dottrine teologiche nell'esegesi dei primi commentatori, in particolare del Commento di Parigi, di cui ho in preparazione l'edizione critica, mi permetto di rinviare a Zavattero 2012 e 2015. La forte impronta dell'etica cristiana che segna questi testi può aver canalizzato l'attenzione dei primi commentatori sulla moralità dell'individuo che deve correggersi e perfezionarsi in vista della felicità perfetta che risiede in Dio.

<sup>6</sup> Sulla prima ricezione dell'*EN* si veda Gauthier 1970 e 1974; gli studi di Bossier 1997 e 1999 che individuano in Burgundio da Pisa il traduttore dell'*Ethica nova e vetus*; Luscombe 2005.

<sup>7</sup> Cf. il saggio di Iacopo Costa in questo volume.

<sup>8</sup> Cf. Grabmann 1931.

<sup>9</sup> Cf. Costa 2012. L'ipotesi dell'archetipo comune era già stata formulata da Gauthier 1947/8. La famiglia è composta dal commento di Pietro di Alvernia (Celano 1986), di Egidio d'Orléans (Paris, BnF lat. 16089, ff. 195ra-233va; per l'ed. del prologo cf. Costa 2011); dall'Anonimo P (Costa 2010); dall'Anonimo di Erlangen (Universitätsbibliothek 213, f. 47ra-80vb); dall'Anonimo di Erfurt (Amplon. f. 13, ff. 84ra-117va; per l'ed. del prologo, cf. Costa 2011), dalle anonime questioni contenute in

Paris, BnF lat. 16110, ff. 236ra-276ra, 277vb-281vb) e dalla prima redazione del commento di Radulfo Brito (Costa 2008).

<sup>10</sup> Cf. Suto 2015; John Tytynslare, *Questiones IV librorum ethicorum* (Durham, Dean and Chapter Library, C.IV.20, ff. 196vb-254vb); di area inglese si segnala anche il commento del XIV secolo di Richard Kilvington, cf. Michałowska 2016. Vari commenti inglesi sono andati perduti, cf. Trizio 2014, p. 118, n. 82. Sulla ricezione dell'*EN* in area inglese, si veda Retucci 2013.

<sup>11</sup> Cf. Brams 2000, p. 111: Guglielmo di Moerbeke ha prodotto una versione parziale dei libri I-II, 11 verso il 1260 e poi nel 1265 ha rivisto e completato la traduzione.

<sup>12</sup> Cf. Costa 2010, p. 129: *Alia autem est scientia politica, que uersatur circa operationes multitudinis ciuilibus, et docet cuiusmodi sint ille operationes et quomodo debet regi talis multitudo ciuilibus*; Suto 2015, p. 341,35-36: *Tertia [=politica] uero instruit hominem ad regendum ciuitates et regna*; Anonimo di Erlangen, f. 47rb: *tertia erit politica a 'polis', quod est ciuitas, quasi scientia de bono ciuili*. Desidero ringraziare Iacopo Costa per avermi trasmesso la trascrizione provvisoria del prologo del Commento di Erlangen.

<sup>13</sup> Costa 2011, p. 242: *Unde intelligendum quod, secundum quod dicit Philosophus in Politicis, quod homo est animal politicum aptum natum uiuere in multitudine et communitate*.

<sup>14</sup> Costa 2011, p. 242-243: *Cuius ratio est quia homo aliquibus indiget et quantum ad necessitatem uite et quantum ad bonitatem uite. [...] Unde ad hoc duplex est multitudo, domestica et ciuilibus. Et per primam iuuatur quantum ad necessitatem uite tolerandam, set per secundam iuuatur quantum ad bonitatem uite et bene esse, quod non contingeret bene in una domo, set ciuilibus multitudo ad hoc requiritur. Hac uero iuuatur quantum ad duo, scilicet quantum ad sufficientiam uite corporalis et etiam < ad > anime perfectionem, quia ad mores*.

<sup>15</sup> Costa 2011, p. 242: *Hominem enim quantum ad multa natura relinquit imperfectum in quibus aliis animalibus sufficienter prouidit, ut mulus in cornibus et dentibus ad defendendum se et in pellicibus ad cooperiendum se absque subsidio alicuius extrinseci; set pro omnibus illis tradidit homini intellectum per quem omnia ista (id est istis equiualentia) possit sibi acquirere. Modo ista (omnia) unus homo non potest per se acquirere nisi iuuatur multitudine*.

<sup>16</sup> Cf. Toste, articolo in questo volume. Risale invece al *Liber de anima* di Avicenna la definizione dell'uomo come *politicus* o *sociale* in ragione della sua imperfezione naturale, cf. Rosier-Catach 2015 e 2011.

<sup>17</sup> Celano 1986, p. 33, 53-61: *Intelligendum quod homo in principio sue generationis imperfectus est; statim enim indiget nutrimento et indumentum quantum ad corpus. Et quia unumquodque natura natum est perfici et ad illud habet ordinem, perficitur autem homo per communicationem et societatem; ideo dicit Philosophus quod homo est animal communicabile et sociabile vel civile natura, et ita perficitur per societatem. Est autem intelligendum quod cum homo sit imperfectus, natura eius est perfecta per ea sine quibus natura humana saluari non potest, sicut indiget nutrimento et veste sine quibus non potest vita transsiri. In talibus enim iuuatur familia. Unde unus arat, alius fodit, sine quibus vita transsiri non potest*.

<sup>18</sup> Questa formulazione sembra riprendere le parole di Eustrazio, cf. Eustratius Nicaenus 1973, p. 105, 23-26: *Politicum enim animal natura est homo et sociale et communicativum*. L'espressione *animal sociale* che si trova nei testi alle note 20 e 21 proviene, come sostiene Rosier-Catach 2015, p. 228, dal *Liber de anima* di Avicenna.

<sup>19</sup> Celano 1986, p. 33,62-34,66: *Iterum, homo imperfectus est de se, quia caret eo quo indiget ad hoc quod sufficienter uiuat. Et hic iuuatur multitudine civili secundum quod unus in ciuitate facit calciamentum, alius autem alia, et sic fiunt communicationes in ciuitate. Iterum, ad ea que pertinent ad doctrinam sunt aliqui qui instruunt alios*.

<sup>20</sup> Cf. Suto 2015, p. 341,6-19: *nota quod homo est animal sociale indigens multis, quae sibi parare non potest. Ideo oportet quod sit alicuius multitudinis ut a multitudine recipiat necessaria. Indiget enim duobus, scilicet necessariis uitae, similiter indiget moralibus. Propter primum oportet quod sit pars multitudinis domesticae, ut habeat a parentibus generationem, esse et alimentum et aliquam doctrinam. Sed ista non sufficiunt sibi. Non enim in quacumque domo una sunt omnia necessaria artificia. Ideo oportet quod homo sit pars multitudinis ciuilibus, quia quibus in una domo uel familia non sint omnia necessaria artificia, tamen in ciuitate sunt. Et sic potest prouidere sibi quantum ad necessaria uitae. Nec solum propter necessaria uitae est necessarium quod homo sit pars ciuitatis sed propter mores. Quia aliquando pater familias per admonitionem suam non potest corripere delinquentes de familia sua, ideo est potestas publica ut quos pater familias non potest retrahere a uitis per admonitionem hsuam, metu poenae publicae i potestatis castigetur*.

<sup>21</sup> Anonimo di Erlangen, f. 47rb: *Et necessarium fuit homini quod esset pars multitudinis domestice, quia homo indiget multis que ipse solus sibi*



*preparare non potest, cum etiam de natura sit animal sociale, ideo indiget quod sit pars multitudinis per quam sibi prestetur auxilium ad bene viuendum. Indiget nam auxilio quantum ad duo: primum quantum ad ea que sunt uite necessaria, sine quibus non potest hec uita peragi, ad que iuuatur multitudo domestica; iuuatur etiam homo a parentibus qui sunt principalis pars domus, quia ab eis recipit esse et doctrinam. Est etiam necessarium homini quod sit pars multitudinis ciuilis, quia non sibi sufficit ad omnia necessaria, nec etiam ad hoc sufficit domestica multitudo, nec etiam forte vicus, ideo necessarium fuit hominem esse partem multitudinis ciuilis, ut auxilio multorum artificum non solum iuuaretur ad corporalia necessaria uite, set etiam ad artes mechanicas; set etiam quantum ad moralia, in quantum per publicam potestatem cohercentur multi qui forte paterna correctione restringi non possunt.* Questo testo condivide con l'Anonimo di Worchester l'idea della correzione morale.

<sup>22</sup> Per un'analisi della *quaestio* 26 di Radulfo, cf. Toste 2014, p. 148-151 e Köhler 2014, p. 805-806. Altri commenti, invece, non discutono minimamente l'adagio aristotelico, ad esempio l'Anonimo lo cita soltanto nel seguente passo, cf. Costa 2010, p. 168, 18-21: *Et est attendendum quod felicitas non debet esse solum bonum per se sufficiens uni homini uitam solitariam ducenti, sed debet esse bonum per se sufficiens homini, uxori et filiis et amicis et parentibus: homo enim est naturaliter animal ciuile, non enim solitarium naturaliter.*

<sup>23</sup> Costa 2008, p. 234, 31-45: *quia homo uivens secundum rationem rectam indiget multis necessariis et ex parte corporis et ex parte anime: ex parte corporis indiget illis que sunt necessaria ad sustentationem corporis, sicut sunt victus et vestitus; ex parte anime etiam indiget quod sit sedatus a passionibus, molestationibus et perturbationibus; modo ista tam ex parte corporis quam ex parte anime non potest homo acquirere sine communicatione cum aliis hominibus, quia vnus solus homo non est sufficiens sibi ad necessaria ad vitam, quia tunc oportet ipsum scire omnia artificia, quod est impossibile; ergo quantum ad illa habenda quibus indiget ex parte corporis necesse est ut communicet cum aliis hominibus; etiam [nec] quantum ad illa que requiruntur ex parte anime vnus homo non est sibi sufficiens, et hoc nisi sint viri diuini et sancti, qui per inspirationem diuinam instruuntur, ut dicit Commentator; quia sedatio a passionibus et molestationibus non potest esse in aliquo nisi ex communicatione cum uiris bonis: indiget enim homo dictis et exemplis et correctionibus bonorum virorum et sapientis ad hoc quod appetitus sensitivus ratione reguletur.*

<sup>24</sup> Eustratius Nicaenus 1973, p. 105, 29-106, 36.

<sup>25</sup> Costa 2008, p. 234, 16-30: *Dicendum quod homo est animal naturaliter ciuile: est enim per naturam suam aptus communicare cum aliis. Quod probatur sic: quia suppono quod unumquodque naturaliter appetit esse secundum formam suam propriam, et hoc potest haberi a Philosopho II De anima (cf. II, 415a26-b28); deinde suppono quod quodcumque aliquod appetit aliquem finem naturaliter, oportet ipsum naturaliter appetere illa sine quibus non potest attingere ad illum finem. Tunc arguo: unumquodque appetit esse secundum suam formam, per primam suppositionem; sed unusquisque homo est homo formaliter per rationem et intellectum; ergo unusquisque homo appetit esse et vivere secundum rationem et intellectum; sed quodcumque aliquis appetit aliquem finem naturaliter, oportet quod appetat ea naturaliter sine quibus non potest attingere ad illum finem, per secundam suppositionem; modo sine communicatione cum aliis homo non potest ad istum finem, qui est vivere secundum rationem, attingere; ergo communicationem cum aliis homo naturaliter appetit.*

<sup>26</sup> Costa 2008, p. 235,84-88: *Ille qui est bestialis non est civilis, verum est, ille qui est simpliciter bestialis. Et cum dicitur: multi sunt homines bestiales, dico quod homo per naturam non est bestialis, immo per naturam debet esse comunicativus; si autem per accidens sit agrestis et bestialis, hoc tamen non est per naturam; etiam illi qui sunt in campis adhuc quoquomodo viuunt in communitate. In un altro passo, p. 463,40-41, Radulfo definisce bestiales coloro a cui manca totalmente l'uso della ragione: bestiales homines qui totaliter sunt sine usu rationis. Köhler 2008, p. 341-363, affronta le nozioni di bestialitas e di homo siluestre; sugli uomini silvestres si veda anche Toste 2014, p. 138-139.*

<sup>27</sup> Costa 2008, p. 235,69-70: *etiam omnes religiosi et viri contemplatiui indigent communitate ciuili; 235,77-81: viri religiosi sunt a communicatione separati, dico quod viri religiosi, licet non habeant uxores sicut alii et licet non tantum sint comunicatiui, tamen non sunt omnino a ciuilitate separati, quia habent domesticos in domo cum quibus comunicant, etiam in civitate comunicant cum aliis.*

<sup>28</sup> Costa 2008, p. 235,71-73: *Si autem sint aliqui homines siluestres non communicantes cum aliis, hoc est propter aliquod accidens impediens, unde nec habent isti bonam vitam, et hoc dico nisi sint heremite; tamen secundum Philosophum vita istorum non esset bona vita.*

<sup>29</sup> Costa 2008, p. 233, 10-15: *In oppositum est Philosophus in isto libro et I Politicorum. Et arguitur ratione: quia si illud quod ordinatum est in finem aliquem homini inest a natura, et finis ille etiam homini inest a natura; modo aliquid ordinatum in ciuilitatem inest homini a natura, sicut loquela: loquela enim est ordinata ad communicationem, ut vult Plato; ergo ciuilitas siue esse animal ciuile inest homini a natura.*

<sup>30</sup> Cf. Rosier-Catach 2015, p. 233.

<sup>31</sup> Cf. Köhler 2008.

<sup>32</sup> Cf. Toste 2014 e il suo articolo in questo volume. A differenza dei commenti all'*EN* presi in esame, nei commenti alla *Politica* si trova spesso una *quaestio* specificamente dedicata alla natura politica dell'uomo (*utrum homo sit naturaliter animal politicum et civile*), come dimostra l'appendice di Toste 2014, p. 170-186.

<sup>33</sup> Cf. Toste in questo volume.

<sup>34</sup> Cf. Albertus Magnus 1955, p. 142-143.

<sup>35</sup> Cf. Toste in questo volume; Toste 2007.

<sup>36</sup> Cf. Rosier-Catach 2015 e 2011.

<sup>37</sup> Per uno studio del rapporto fra le due felicità nei commenti all'*EN* della fine del Duecento si veda Toste 2005, p. 295-297 e Gauthier 1947/48, p. 278-290.

<sup>38</sup> Costa 2008, p. 556, 20-22: *Illud quod est naturale est principaliter eo quod est acquisitum; modo felicitas ciuilis est naturalis, quia sicut dicit Philosophus I Rethorice <corr. Politice>, homo est naturaliter politicum, et VIII huius etiam, et in multis locis.*

<sup>39</sup> Costa 2008, p. 558, 76-81: *Cum dicitur: illud quod est naturale est melius eo quod est acquisitum, verum est: sicut est magis naturale, sic est melius. Et cum dicitur: felicitas practica est naturalis, dico quod ista non est magis naturalis homini ut homo est quam speculatiua quantum ad illud quod est superius in homine, sed solum quantum ad vires inferiores; sed quantum ad virtutem supremam que est in homine, felicitas speculatiua est principaliter et nobilior.*

<sup>40</sup> Costa 2008, p. 556, 9-11: *Item. Auicenna dicit quod vita vnus solius hominis est peior vita que potest esse; modo vita contemplatiua est vita vnus solius hominis; ergo vita contemplatiua est pessima; ergo felicitas in tali vita non est principaliter.*

<sup>41</sup> Costa 2008, p. 558, 65-68: *Cum dicitur quod Auicenna dicit quod vita vnus hominis est pessima, verum est per accidens, quia homo solitarius non potest per se omnia necessaria ad vitam acquirere; modo philosophia presupponit quod homo habeat necessaria ad vitam, et ideo per accidens et non per se ista vita est pessima.*

<sup>42</sup> Costa 2008, p. 557, 25-28: *Ad istam questionem dico, secundum quod dicit Albertus, per distinctionem: quia nos possumus considerare felicitatem practica et speculatiua secundum principalitatem dupliciter: aut secundum honestatem et dignitatem, aut secundum utilitatem necessitatis vitae. Cf. Albertus Magnus 1968, p. 761, 24-25. Per il debito di Radulfo nei confronti di Alberto, cf. Costa 2005, p. 63-66. Sul rapporto fra vita attiva e contemplativa, si veda anche Costa 2009 e Müller 2009, che affronta il problema nei due commenti all'*EN* di Alberto.*

<sup>43</sup> Costa 2008, p. 557, 44-51: *Si autem considerentur ille felicitates secundo modo, scilicet secundum utilitatem et necessitatem vitae, sic felicitas practica est principaliter, quia per ipsam aliquis scit procurare et ordinare necessaria ad vitam; sed felicitas contemplatiua circa hoc non intrinsece se, immo ista presupponit necessaria ad vitam, ut habetur in prohemio Metaphisice, [I, 982 b11-24] vbi dicitur quod acquisitis necessariis ad vitam, propter admirari ceperunt philosophari; sic ergo isto modo felicitas practica est principaliter.*

<sup>44</sup> Costa 2008, p. 557, 29-35: *Modo si considerentur secundum honestatem et dignitatem, felicitas contemplatiua est principaliter: quia illa felicitas que est in homine secundum optimum quod est in eo est melior et nobilior; modo felicitas contemplatiua est in homine secundum optimum quod est in eo, quia secundum intellectum speculatiuum, qui est optimum in homine, quia per ipsum homo assimilatur deo; felicitas autem practica est secundum virtutes morales que magis sunt corporales vel cum corpore existentes; ergo etc.*

<sup>45</sup> Costa 2008, p. 557, 36-40: *Illa felicitas que paucioribus indiget videtur esse melior et principaliter secundum dignitatem; modo felicitas speculatiua paucioribus indiget quam practica, quia in felicitate speculatiua sufficit habere necessaria ad vitam, sed felicitas practica indiget multis bonis exterioribus ad explendum opera virtutum.*

<sup>46</sup> Si veda la posizione dell'Anonimo P, in Costa 2010, p. 166, 29-37: *felicitas enim ciuilis ordinatur ad felicitatem contemplatiua, quia felicitas ciuilis remouet impediencia speculationem, quod probatur: nam felicitas ciuilis moderatur passiones et facit homines bonos et ciuiles, et etiam remouet perturbationes exteriores et passiones interiores; cum igitur felicitas ciuilis moderetur istas passiones et etiam amoueat perturbationes exteriores, manifestum est quod remouet impediencia contemplationem et speculationem, et ideo ipsa ordinatur ad felicitatem*

*contemplatiuam sicut remouens prohibens impedimenta, ita quod felicitas contemplatiua maius bonum est quam felicitas ciuilis. Cf. anche la q. 20 del Commento di Erlangen in Costa 2005, p. 67.*

<sup>47</sup> Costa 2010, p. 178, 125-130: *dicendum quod aliquid potest dici utile dupliciter: aut quia ordinatur ad aliud, aut quia ipsum multis aliis infert iuuamentum, sicut metaphisica dicitur scientia utilis aliis quia aliis prestat iuuamentum et confirmationem suorum principiorum. Sic dico quod illud bonum ad quod tendit uita ciuilis non est bonum quod ordinatur ad aliud, sed quia iuuamentum infert pluribus et prestat, propter hoc dicitur bonum utile.*

<sup>48</sup> Costa 2010, p. 177, 117-122: *Vel dicendum quod bonum dicitur dupliciter: est enim quoddam bonum utile et quoddam bonum honorabile; modo dicam: quod est bonum multis, ipsum melius est quam illud quod est bonum uni, uerum est quod melius est quia utilius, non tamen melius quia honorabilius; immo illud quod est bonum uni, sicut contemplatio et speculatio ueritatis, est melius et honorabilius quam bonum toti ciuitati, licet non utilius.*

<sup>49</sup> Costa 2010, p. 176, 87-89: *Ad primam dico quod qui ducunt solum uitam actiuam et ciuilem, non contemplatiuam, illi secundum rei ueritatem non sunt homines superiores et excellentiores, sed tantum secundum aliorum reputationem.*

<sup>50</sup> Costa 2010, p. 177, 100-103: *Causa huius est quia homines multum sunt proni ad delectationes sensuales et honores, et quia uitam actiuam et ciuilem concomitantur delectationes sensuales et honores, propter hoc isti sunt proni ad eligendum istam uitam.*

<sup>51</sup> Costa 2010, p. 174, 8-9: *Quia illa uita que inuenitur in hominibus superioribus, sicut in prelati et in potestatibus constitutis, illa uidetur esse melior et excellentior;* p. 174, 13-14: [quasi] *omnes dimittunt uitam contemplatiuam pro uita actiua, unde aliqui fiunt prelati, qui retrahuntur a speculatione et contemplatione. È interessante notare che nella seconda redazione del suo commento (cf. Costa in prep., q. 233), Radulfo, trattando lo stesso tema (utrum felicitas speculatiua sit melior felicitate practica) afferma che i prelati devono esercitare sia la virtù politica che la virtù teoretica, ma accanto ai prelati compare una nuova figura, quella del princeps, esemplificata dalla persona di Federico di Hohenstaufen, il quale oltre che re, fu un ottimo astrologo, e seppe dunque fondere la virtù politica con quella speculativa, la vita attiva con quella contemplativa.*

<sup>52</sup> Cf. Rosier-Catach 2015, p. 230; per il concetto di ‘comunicazione’ si veda anche Di Maio 1998. Il termine *communicatio* ha, inoltre, l’accezione di ‘comunità’ nei commenti alla *Politica* e nella traduzione di Guglielmo di Moerbeke della *Politica* di Aristotele (*politeia enim communicatio quedam est, Politica*, II 1, 1260b).

<sup>53</sup> Köhler 2014, vedi *infra* nota 58.

<sup>54</sup> Cf. Casagrande in questo volume; Casagrande-Vecchio 2012; Casagrande 2010.

<sup>55</sup> Cf. Costa 2008, p. 234: *communicationem cum aliis homo naturaliter appetit.*

<sup>56</sup> Cf. Costa 2008, p. 379, 23-26: *Quia vnusquisque homo debet esse communicatiuus et ciuilis per naturam, vt habetur I Politicorum; et ex hoc sequitur quod vnusquisque homo naturaliter debet solum retinere illa que sunt necessaria ad vitam secundum suum statum et conditionem persone, et alia extrinseca que sunt superflua debet abicere.*

<sup>57</sup> Cf. Costa 2008, p. 461, 71-76: *Iustum habet esse in communicatione hominum, concedo. Et cum dicitur: communicatio hominum non est naturalis, falsum est, quia I Politicorum dicitur quod homo est animal naturaliter politicum et ciuile siue communicatiuum, et ideo communicatio est naturalis; tamen quod sic communicent, hoc est ex voluntate et institutione humana; tamen quod absolute communicent, hoc non est ex voluntate.*

<sup>58</sup> Köhler 2014, p. 444, 448, 452, 459.

<sup>59</sup> Costa 2008, p. 560-562.

<sup>60</sup> Costa 2008, p. 329-333.

<sup>61</sup> Avicenna 1968, p. 70, 12-14: *unus autem homo, si in esse non esset nisi ipse solus et ea quae sunt eius naturaliter, moreretur, aut vita eius esset mala et peior quam esse posset.*

<sup>62</sup> Albertus Magnus 1968, p. 611, 6-17: *Et huius ratio est, quia omnis homo naturaliter scire desiderat, scientiae autem duo sensus deseruiunt scilicet visus et auditus, visus inventioni, auditu doctrinae; unde sicut naturale est homini, quod delectatur in actu visionis, qui ostendit species rerum, ut dicitur in principio Metaphysicae; ita etiam naturaliter delectatur in auditu, per quem offertur sibi veritas ab aliis per signa quaedam. Sed quia non oportet semper conferre de inventis, sed quandoque etiam nova inuenire, ideo non semper vult esse in societate, sed quandoque vacare solitariis contemplationi.*

<sup>63</sup> Per indicazioni sui commenti del XIV cf. Gauthier 1970, p. 134-138; Weijers 1994-2012; Costa 2012a e Costa 2012b. I commenti finora noti sono i seguenti: la seconda redazione del commento di Radulfo Brito

(Costa in prep.; Vat. lat. 2173); Guido Terrena di Perpignan (*Questiones super Ethicam Nicomacheam*, I-VI, inedito); Gerardo Odone (*Sententia cum questionibus super libros ethicorum*, ed. Venetiis 1500); Giovanni Buridano (*Quaestiones super Ethicam Nicomacheam*, ed. Venetiis 1518); Enrico di Frimaria (*Sententia totius libri ethicorum*, inedito); Alberto di Sassonia (*Expositio super decem libros ethicorum Aristotelis*, inedito); Walter Burley (In *Ethicam Nicomacheam*; ed. Venetiis 1481); Richardus de Kilvington (*Questiones morales super libros ethicorum I-VI*, inedito); Heinrich Tottfing von Oyta (*Questiones morales super libros ethicorum*).

<sup>64</sup> In particolare, dell’Anonimo P ci è giunto il commento soltanto dei libri I-V, di Pietro d’Alvernia soltanto dei libri I-II, di Radulfo Brito soltanto dei libri I-VII e X, mentre i commenti integrali di Egidio d’Orléans, di Erfurt e di Erlangen sono ancora inediti.

<sup>65</sup> Sarebbe opportuno studiare anche le esegesi del libro V, in quanto spesso l’adagio aristotelico dell’uomo animale politico è citato all’interno della discussione sul diritto naturale, cf. ad es. Buridano 1518, f. 104r-105r: *Utrum sit aliquod iniustum naturalem.*

<sup>66</sup> Per dettagli su questa seconda redazione, cf. Costa 2008, p. 67-97; Costa 2012b, p. 76-81. Anche in questo caso devo con piacere dichiarare il mio debito di riconoscenza nei confronti di Iacopo Costa, ringraziandolo per la generosità con cui mi ha reso disponibile la trascrizione integrale della seconda redazione di Radulfo.

<sup>67</sup> Costa in prep., q. 182: *Oppositum uult Philosophus, qui dicit in littera quod amicitia est ad uitam humanam necessaria. Ideo etc. Et Auicenna uult, VI Naturalium suorum, quod uita solitaria est inconuenientissima uite humane. Ergo e contrario amicitia est necessaria ad eam.*

<sup>68</sup> Costa in prep., q. 187, f. 54vb: *quantumcumque ad amicitiam fundamentaliter requiratur uirtus cum habitu, requiritur ad amicitiam conuictus et communicatio amicorum ut conseruetur amicitia.*

<sup>69</sup> Costa in prep., q. 197, f. 56vb: *Alia est amicitia que fundatur supra communicationem aliquam naturalem, sicut supra dispositionem corporalem uel etiam uirtutes que inclinatiue habent esse a natura quia aliqui naturaliter sunt dispositi ad ipsas uirtutes, et loquendo de tali amicitia pater magis debet diligere filium quam e conuerso.*

<sup>70</sup> Costa in prep., q. 197, f. 56vb: *Quedam enim est amicitia que fundatur supra communicationem ciuilem et politicam, et loquendo taliter de amicitia magis debet filius diligere <patrem> quam e conuerso quia, ut accipiebatur prius in arguendo, filius plura bona accipit a patre quam e conuerso; modo talis amicitia fundatur supra communicationem bonorum; ideo etc.*

<sup>71</sup> Cf. rispettivamente Buridano 1518, f. 4r; 171r; 175v, 177v. Per alcuni passaggi in cui cita l’adagio aristotelico, cf. f. 6v; 8v; 72r; 84r; 92v; 105r; 163v.

<sup>72</sup> Cf. Buridano 1518, f. 6b.

<sup>73</sup> Cf. Buridano 1518, f. 15r-16r: *Utrum felicitas sit quid per se sufficientissimum.*

<sup>74</sup> Buridano 1518, f. 193r: *Pro solutione istius questionis oportet rememorari duplicem felicitatem distinctam in decima quarta questione primi libri, quarum una est status eligibilissimus quem homo possit habere in hac vita, scilicet integratus ex his omnibus [...] Alia est bonum simplex optimum omnium simplicium bonorum humanorum cuiusmodi secundum Aristotelem esse uidelicet opus sapientiae.*

<sup>75</sup> Cf. Buridano 1518, f. 15r: *Felicitas ergo primo modo sumpta est summum bonum per aggregationem omnium bonorum humanorum.* Cf. Boethius 1957, p. 4715-16: *Beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus.*

<sup>76</sup> Buridano 1518, f. 193r: *Si ergo queramus de felice felicitate prima, dicendum est sine dubio quod felix non indiget amicis, loquendo proprie de indigentis. Indigere enim est non habere quod opportunum esset habere [...] Italis autem felix nullo tali caret ut apparet per quid nominis.*

<sup>77</sup> Buridano 1518, f. 193r: *Dicendum est tamen quam tali felici opus est amicis, id est tali opportunum est et valde conueniens habere amicos et hoc probant singulae rationes Aristotelis prius factae.*

<sup>78</sup> Non sfugge che questa posizione sia in contrasto con quanto Aristotele afferma nell’*EN*, ma anche nella *Metaphisica* I, 982 b11-24 e con quanto gli altri commentatori sottolineano, cioè che la felicità contemplativa presuppone e ha bisogno come prerequisito del possesso delle cose necessarie alla vita, in assenza delle quali è impossibile diventare sapiente.

<sup>79</sup> Buridano 1518, f. 193r: *De felicitate autem secunda felicitate manifestum est quod ipse multis possit indigere. Possit enim esse pauper et exul; possit corporis egritudine praesenti; possit orbis carere vitae necessariis. Nonne ergo in tali et tanta necessitate constitutus, indiget amicis utilibus sibi succurrentibus in tanta necessitate.*

<sup>80</sup> Costa in prep., p. 189: *Dicendum quod duplex est felix. Quidam est felix felicitate politica et talis non debet eligere uitam solitariam quia talis felix indiget pluribus amicis et pluribus diuitiis et communicatione*

*cum ciuibus; set habens uitam solitariam et eligens eam non potest talia habere; ideo etc.*

<sup>81</sup> Costa in prep., p. 189: *Alius est felix felicitate speculatiua et talis etiam non debet eligere uitam solitariam ex toto quia illud non debet eligere felix felicitate speculatiua per quod impeditur a speculatione intensa; set per uitam solitariam ex toto felix impeditur a speculatione intensa et per hoc quod communicat cum duobus uel tribus iuuatur in speculatione intensa conferendo de suis dubitationibus cum illis, aliquid addiscendo ab ipsis, et ideo dicit Philosophus in principio istius VIII quod duo simul uenientes ad agere et intelligere efficiuntur potentiores; ideo etc.*

<sup>82</sup> Costa in prep., q. 189: *Rationes in oppositum bene probant quod si felix qualitercumque et cum quibuscumque communicaret, impediretur a speculatione ueritatis, set non probant quod impediretur a speculatione ueritatis communicando cum paucis hominibus a quibus potest doceri et sibi ipsi in hoc facere profectum.*

<sup>83</sup> Costa in prep., q. 235: *Consequentia probatur quia sermones insunt homini ratione speciei, cum homo per sermonem sit animal politicum et ciuile, ut apparet I Politice; etiam omnes homines sunt eiusdem speciei; ergo cum eadem causa sit nata producere eundem effectum eodem modo et equaliter in eadem materia, tunc si ita esset, omnes homines fierent equaliter et eodem modo uirtuosi, quod falsum est; ideo etc.*

<sup>84</sup> Costa in prep., q. 235: *Dicendum quod in aliquibus sermones faciunt ad uirtutem. Quia sermo est ad exprimendum mentis conceptum alteri et per consequens homo per sermones alteri exprimit laudem uirtutum et commendat uirtutem. Set ex hoc quod aliquis audit laudem uirtutum et commendare uirtutem inclinatur ad operandum secundum uirtutem per appetitum sensitium. Et sic per sermones aliquis continue operatur secundum uirtutem et facit opera uirtuosa.*

<sup>85</sup> Costa in prep., q. 235: *Quia sermones non habent uim coactiuam de se nisi ut consonant factis, ut dicit Philosophus ibidem, set per sermones aliqui ex sola ostensione boni uirtutis inclinatur ad uirtutem et tales sunt naturaliter habiles ad uirtute.*

<sup>86</sup> Costa, Anonimo P., p. 129: *monastica considerat operationes unius hominis secundum se et docet illa scientia quomodo unusquisque homo debet regere se ipsum in operationibus suis; Anonimo di Erlangen: Prima pars docet hominem se regere secundum se, et quomodo debeat recte operari secundum vnquamque uirtutem moralem; Pietro di Alvernia, Prol. §8: considerat operationes hominis secundum se magis et etiam habitus et dispositiones secundum quas contingit ordinari operationes et passiones hominis ad finem.*

<sup>87</sup> Suto 2015, p. 341: *considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem.*

<sup>88</sup> Costa 2008, p. 175: *melioratio unius hominis secundum se.*