
Affabilità, verità, eutrapelia. Le virtù della *communicatio* in alcuni commenti all'*Etica nicomachea* dei secoli XIII e XIV

Carla Casagrande

Abstract: This article looks at some of the medieval comments of the 13th and 14th centuries (Albert the Great, Thomas Aquinas, Gerald Odo, John Buridan) at the book IV of *Nicomachean Ethics* where Aristotle discusses three virtues (*affabilitas*, *veritas*, *eutrapelia*), which govern the exchange of words and actions. The analysis of the texts shows how the Aristotelian ethics of the social word, based on the nature of man and able to identify specific virtues and specific vices for each of the social functions of words (transmitting ideas, manifesting and sharing opinions, giving pleasure and confidence, consoling, praising or reproaching, entertaining), have been for medieval commentators an opportunity to reflect on the role of language within the more general social exchange. In the final part, the article also questions the interweaving of the tradition of Aristotelian comments and medieval literature on the good use of the word.

Keywords: *Nicomachean Ethics*, Albert the Great, Thomas Aquinas, Gerald Odo, John Buridan, *communicatio*, *colloquia*, *affabilitas*, *adulatio*, *veritas*, *mendacium*, *iaculantia*, *ironia*, *eutrapelia*, *derisio*, *convicium*.

Introduzione

Nel quarto libro dell'*Etica a Nicomaco* Aristotele analizza tre virtù che governano lo scambio (la *communicatio* della traduzione grossatestiana) di parole, cose, azioni tra coloro che vivono insieme. La prima virtù, che agisce nei colloqui, nella convivenza e nello scambio di parole e di cose (*in colloquiis autem et convivere et sermonibus et rebus communicare*, 1126b11), è una virtù senza nome che assomiglia all'amicizia perché insegna a trattare tutti coloro con cui si hanno dei rapporti sociali come se fossero amici cercando di procurare loro piacere e non causare dolore anche se verso costoro non si prova nessun particolare affetto; si oppongono a questa virtù, che consiste dunque nell'essere piacevoli con gli altri, scegliendo di volta in volta a seconda degli interlocutori i modi opportuni, due vizi che consistono nell'essere o sempre e troppo compiacenti o sempre e troppo fastidiosi e litigiosi. La seconda virtù, anch'essa innominata, interviene *in sermonibus et operationibus et fictione* (1127a20) e insegna a parlare e ad agire in modo veritiero; altra cosa rispetto al dovere della verità che vale negli atti di parola che riguardano la giustizia, per esempio le confessioni nei tribunali, questa virtù consiste nel mostrarsi come si è e nei discorsi e nei comportamenti, *in sermone et in vita* (1127b2); due sono i

vizi che le si oppongono per eccesso e per difetto: la iattanza, tipica di chi si attribuisce meriti che non ha o amplifica quelli che ha e l'ironia tipica di chi nega o sottovaluta qualità che possiede. La terza virtù, chiamata *eutrapelia*, insegna a procurare il necessario riposo e divertimento facendo in modo che ci sia una *collocutio quaedam consona* e insegnando *qualia oportet dicere et ut similiter autem et audire* (1127b34-1128a1); il tutto senza cadere, per eccesso, nel vizio di coloro che vogliono far ridere sempre e comunque piuttosto che dire parole divertenti, decorose e non offensive, o nel vizio di coloro che, per difetto, non dicono mai niente di ridicolo e si irritano con quanti lo fanno mostrandosi così rustici e duri nei confronti del prossimo. Tutte e tre le virtù, come riassume lo stesso Aristotele, riguardano lo scambio di parole e di azioni: *Sunt autem omnes circa sermonum quorundam et operum communicationem* (1128b5-9); una vigila sulla verità nei rapporti sociali, le altre due sul piacere che deriva dalle diverse attività della vita comune e dal gioco.

Queste pagine dell'*Etica Nicomachea*, qui rapidamente riassunte a partire dalla traduzione grossatestiana dell'opera, hanno una tradizione medievale che comprende in primo luogo i commenti al testo aristotelico e poi alcune opere che ne riprendono l'insegnamento, in particolare trattati di genere speculare rivolti a principi e governanti. Questo lavoro si rivolge a questa tradizione, limitandosi però solo ad alcuni commenti del XIII e del XIV secolo, quelli di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino per il XIII secolo e quelli del maestro di teologia francescano Gerardo Odone e del maestro delle arti parigino Giovanni Buridano per il XIV¹: un corpus di testi circoscritto ma spero comunque sufficiente per capire come i commentatori medievali di Aristotele abbiano riflettuto sulla connessione tra socialità e linguaggio.

Quanto all'ambito di applicazione delle tre virtù, il brano dell'*Etica Nicomachea* qui riassunto conferma quanto Irène Rosier ha recentemente sottolineato², e cioè che la *communicatio* aristotelica, diversamente dalla nostra « comunicazione », non significa solo scambio di parole ma più generalmente scambio sociale di parole, cose, azioni e competenze; tuttavia quei passi mostrano anche che, per lo meno in questo caso, la dimensione linguistica di quello scambio è in primo piano: per una buona metà almeno gli insegnamenti di quelle tre virtù riguardano infatti, oltre alle *operationes* (azioni), i *sermones* che gli uomini dicono e ascoltano nella loro vita sociale e i *colloquia* cui partecipano.

Vale quindi la pena di vedere se nei commenti medievali l'analisi di quelle tre virtù sia stata accompagnata

da una riflessione sulla natura e sulle funzioni sociali del linguaggio e quale peso sia stato riconosciuto alle parole all'interno del più generale scambio sociale. Il mio è dunque un punto di vista particolare, quello del volume e prima ancora del gruppo di lavoro sull'uomo politico e parlante in cui questo lavoro è nato. Questo significa che nell'analisi dei testi saranno privilegiati quei passi che mettono in relazione le tre virtù con gli atti linguistici facendo riferimento solo in termini generali ad altri aspetti, pur rilevanti, che la dottrina aristotelica sulle tre virtù della comunicazione sociale solleva e che i commentatori medievali affrontano.

1. Alberto Magno

Con l'espressione *dicta et facta*³, associata a tutte e tre le virtù, il primo commentatore del quarto libro dell'*Etica Nicomachea*, Alberto Magno, ripropone l'idea aristotelica che esse riguardino parimenti le parole e le azioni. Così è certamente per la prima virtù, quella volta al piacere condiviso della convivenza (*condelectatio*), che Alberto chiama *amicitia*, pur consapevole, come del resto Aristotele, che il termine viene qui assunto equivocamente dato che di vera amicizia non si tratta⁴. Pur ripetendo più volte che essa, come del resto la vera amicizia, consiste in *dicta et facta*, anzi come precisa in un passaggio, solo in *dicta et facta*⁵, Alberto non specifica quale possa essere il ruolo e valore dei *dicta* rispetto ai *facta* e nemmeno offre alcuna specifica riflessione sul ruolo sociale del linguaggio.

Più interessante dal nostro punto di vista è l'analisi che Alberto propone sulla seconda virtù che governa la verità dello scambio sociale, da lui denominata, anche in questo caso impropriamente⁶, *veritas*, e definita manifestazione (*ostensio*) di sé attraverso il modo di parlare e di agire (*ex conversatione in dictis et factis*)⁷. In questo contesto, spiega Alberto, i *facta* sono considerati come segni con i quali, al pari dei *dicta*, e a volte anche più efficacemente⁸, qualcuno si mostra ad un altro per come è. L'assimilazione dei *facta* ai *dicta* all'interno della comune categoria di segno porta Alberto a individuare il contrario della virtù nella finzione e non nella falsità, se non nella misura in cui il falso implica la finzione⁹, e a specificare, sulla scia di *De veritate* di Anselmo d'Aosta, che la tradizionale definizione agostiniana della menzogna, insieme alla tipologia di menzogne che ne deriva, può essere usata per i vizi che si oppongono a questa virtù solo se estesa dalla voce a tutto ciò che può essere usato per significare¹⁰. L'attenzione ai modi della *communicatio* va di pari passo con il riconoscimento della natura sociale di questa virtù, da lui definita una vera e propria virtù civile perché civile è la verità che intende promuovere, e cioè la verità che consiste nell'adeguare ciò che si fa e si dice (la *conversatio* esteriore) a ciò che si è (la disposizione interiore) proprio per mostrarlo agli altri; come tale, è una verità diversa da quelle che valgono in ambito giuridico, scientifico e morale; se queste ultime sono verità *divinae*, perché regolate dalla legge di Dio che definisce in ultima sede ciò che è giusto, ciò che si deve credere e ciò che si deve fare, essa è invece una verità *civilis*¹¹, non imposta da nessun obbligo se non dalla necessità della convivenza¹². La natura civile di questa virtù fa sì che in taluni ca-

si, quando la comunità civile è in pericolo (*civilitas periclitetur*), si possa, senza che la virtù ne sia intaccata (*sine detrimento virtutis*) arrivare fino a mentire (*declinare in mendacium*) dicendo o facendo cose in cui ci si mostra diversamente da come si è. La cosa non sarebbe possibile in alcun modo secondo la perfezione teologica, che non consente alcuna deviazione dal bene assoluto, ma nel caso di questa virtù civile che persegue il bene finito della *consistentia civilitatis*, ricorrere *civilter* alla menzogna diventa legittimo¹³.

A differenza di quanto accade per la *veritas*, la natura sociale della terza virtù, l'eutrapelia, è posta da Alberto, in secondo piano; e con essa anche la dimensione verbale, che appare invece centrale per Aristotele. Uno studio recente di Tobias Hoffmann ha mostrato come Alberto nel suo commento, abbia enfatizzato la connessione, appena evocata nell'incipit del testo aristotelico, tra «the amusements ordered by eutrapelia and the need of rest» allargando l'idea aristotelica del *ludus* dalla conversazione spiritosa, la *collocutio consona* fatta di parole da dire e da ascoltare, a qualsiasi atto capace di procurare riposo e ricreazione, come gli esercizi ginnici, i giochi d'azzardo, gli spettacoli¹⁴. In tal modo la virtù perde in parte la sua vocazione sociale di virtù di relazione e mette in secondo piano anche il ruolo della parola come strumento del divertimento e della ricreazione¹⁵. Questo è certamente vero e, come vedremo, decisivo per i destini successivi di questa virtù. Tuttavia il tema della socialità riemerge in alcuni passaggi, per esempio quando Alberto ricorda la necessità di un piacere della convivenza cui l'eutrapelia, come virtù della relazione sociale, sa provvedere¹⁶; ma è soprattutto quando il maestro domenicano si interroga su alcune parole pericolose spesso usate per divertire che riemerge con forza l'originaria funzione sociale della virtù, e cioè quando prende in considerazione quei *convicia* (insulti, contumelie, derisioni) che costituiscono per l'eutrapelia la vera prova del fuoco della sua efficacia, ambigualmente sospesi come sono tra una bonaria e intelligente presa in giro che può essere divertente e persino edificante e l'insulto aggressivo e distruttivo che provoca ira e dolore arrivando fino a mettere in pericolo la pace e la convivenza¹⁷.

2. Tommaso d'Aquino

Il commento di Tommaso si differenzia da quello del suo maestro in modo diverso a seconda delle virtù considerate. Come è noto, la *Sententia libri Ethicorum* di Tommaso è un commento letterale e, per questo, fedele al testo aristotelico. Per quanto riguarda la prima delle nostre tre virtù, il fatto che il sostantivo *colloquia* e il verbo *colloquor* compaiano più volte nel testo aristotelico fa sì Tommaso sottolinei la dimensione verbale della virtù più di quanto abbia fatto Alberto. Quando ricorda, con Aristotele, che dai colloqui derivano piaceri e dolori, precisa come in questi colloqui «consista principalmente e propriamente l'umana convivenza a differenza di quanto accade per gli altri animali che comunicano tra loro con i cibi e in altri modi»¹⁸; e ancora, quando parafrasa il testo aristotelico spiegando che i colloqui sono le occasioni in cui alcuni si mostrano troppo compiacenti lodando ogni cosa dei loro

interlocutori senza mai contraddirli, aggiunge che questi *colloquia humana* « costituiscono il massimo strumento di convivenza sociale secondo le proprietà naturali dell'uomo »¹⁹. Con il riconoscimento esplicito e ripetuto del linguaggio, anzi dei *colloquia*, cioè del linguaggio nella sua dimensione intersoggettiva, come strumento principale e proprio dell'uomo per la piena realizzazione della sua natura sociale, l'innominata virtù aristotelica diventa, nel commento di Tommaso, una virtù che sembra occuparsi prevalentemente di parole e che quindi « presso di noi può essere denominata *affabilitas* »²⁰; termine quest'ultimo che deriva dal verbo *fari* (parlare) e che ha una tradizione medievale nella quale designa la capacità di rivolgersi agli altri in modo amabile e socievole²¹. Da notare che anche la scelta di usare il termine *adulator*, tradizionalmente impiegato per designare un peccato verbale, per denominare colui che loda fuor di misura per trarne un vantaggio economico, contribuisce a sottolineare la dimensione linguistica della virtù²².

Questo non significa che Tommaso ritenga l'*affabilitas* una virtù esclusiva della parola: quando evoca il *colloquium* come massimo strumento della convivenza sociale lo colloca a fianco del più universale *convictus* che si affida allo scambio di parole e di cose; inoltre quando commenta il passo aristotelico sui diversi modi di colloquiare rispetto a diversi interlocutori, unisce *colloquitur a conversatur*, termine quest'ultimo che rimanda a modi di essere e di agire oltre che di parlare²³.

Importante, infine, affiancare al commento del testo aristotelico gli articoli che Tommaso dedica all'affabilità nella *Somma teologica* analizzandola come una delle virtù annesse alla giustizia. In questo contesto, più libero dal dettato aristotelico, la virtù acquista due caratteristiche importanti: esce da ogni sospetto di simulazione, perché se è vero che non si fonda sul reciproco affetto degli amici, deriva però dall'amore generale che *naturaliter* l'uomo prova per i propri simili²⁴, per entrare a far parte, come virtù annessa alle virtù della giustizia, degli obblighi sociali non stabiliti dalla legge ma imposti dalla morale²⁵. Viene meno l'accento posto sui *colloquia*, che abbiamo visto nella *Sententia*, e la virtù sembra qui equamente divisa in *dicta et facta*, entrambi possibili segni di amicizia nei confronti di estranei e sconosciuti²⁶, tanto che Tommaso ritorna su questa virtù anche in una questione dedicata ai movimenti esteriori del corpo, all'interno dell'analisi sulla modestia, virtù annessa alla temperanza, ricordando che il piacere e la tristezza che comunichiamo agli altri passano anche per il linguaggio del corpo²⁷. Tuttavia, il suo nome continua ad essere *affabilitas*, anzi per la precisione « l'amicizia che è detta *affabilitas* » e i due vizi che le si oppongono per eccesso e per difetto sono due peccati che consistono in *verbis*, l'adulazione e il litigio²⁸.

Per quanto riguarda la seconda virtù, Tommaso è per molti aspetti vicino al commento del suo maestro. Come Alberto la denomina *veritas* e come lui riprende l'idea aristotelica che essa riguardi sia le parole sia le azioni: *sermones / operationes* ma anche *sermo / vita, locutio / conversatio, verba / facta* sono infatti le espressioni che ricorrono nella *Sententia*²⁹. Così anche nella *Summa*, dove Tommaso individua come vizi contrapposti a questa virtù, oltre a iattanza e ironia, menzogna e ipocrisia: la prima, la menzogna, consiste « nell'opporsi alla verità significando

con parole esteriori (*verba exteriora*) altro da quello che si ha dentro la sé", e la seconda, l'ipocrisia, "nell'opporsi alla verità significando il contrario di quello che si ha dentro attraverso segni di fatti e di cose"³⁰. Entrambi segni, parole e azioni devono assolvere alla funzione per la quale i segni sono stati istituiti, che è quella di rappresentare le cose come sono³¹.

La dimensione sociale della virtù, su cui Alberto aveva molto insistito, si ritrova anche nel suo allievo, non tanto nella *Sententia* quanto nella *Summa*, dove Tommaso inserisce la *veritas*, così come aveva fatto con l'*affabilitas*, tra le parti potenziali della giustizia, perché come la giustizia si occupa di ciò che è dovuto agli altri (*est ad alterum*)³². La *veritas* diventa così un dovere sociale, imposto non dalla legge ma dalla stessa natura dell'uomo come *animal sociale*: « poiché l'uomo è un animale sociale, per natura un uomo deve all'altro ciò che è indispensabile per la conservazione della società umana. Di fatto gli uomini non potrebbero convivere tra loro senza credersi reciprocamente manifestando l'uno la verità all'altro »³³. Questa disposizione a dire la verità, da cui dipende la conservazione della società, investe principalmente la manifestazione dell'interiorità del parlante³⁴, tuttavia può estendersi alla manifestazione della verità in generale, tanto che anche le verità dottrinali, come quelle della scienza, che non rientrano direttamente nel campo di applicazione di questa virtù, possono però rientrarvi indirettamente come « qualsiasi altra verità che uno conosce e manifesta con le parole e con le azioni »³⁵.

La distanza tra il commento al testo aristotelico, condotto nella *Sententia*, e le analisi contenute nella *Summa*, già rilevata in misura diversa per le due virtù precedenti, diventa particolarmente evidente per la virtù del gioco, l'eutrapelia. Nella *Sententia*, una volta posta la necessità del *ludus*, in quanto bene utile a garantire il riposo dell'anima, il commento è poi tutto dedicato, come del resto il testo di Aristotele, a quelle parole convenienti che gli uomini si scambiano tra loro (*conveniens collocutio hominum ad invicem*) per ottenere quell'utile bene³⁶. Il *ludus* è qui tutto costituito da parole: parole da dire e da ascoltare, che non bisogna trattare allo stesso modo, raccomanda Tommaso, perché un uomo può decentemente ascoltare molte cose che non potrebbe altrettanto decentemente dire; parole giocose, turpi, ridicole, belle, oneste, turpi, decenti (*ludicra, turpia, ridicula, decora, honesta, decencia*) a seconda che siano dette da uomini disciplinati o indisciplinati all'interno di un *ludus* che può essere *liberalis* o *servilis*; persino quelle antiche e nuove commedie, di cui parla Aristotele, nelle quali abbondano *turpiloquia, derisiones et suspiciones*, altro non sono, spiega Tommaso, che rappresentazioni dei colloqui che gli uomini si scambiano tra loro³⁷. Su tutte queste parole spiccano i *convicia iocosa*, quelle parole divertenti sui difetti altrui sempre al limite dell'insulto e della diffamazione, su cui Aristotele si era soffermato, e su cui anche Tommaso si sofferma proponendo una distinzione, fondata sulla considerazione delle circostanze locutorie, tra un *convicium* infamante, condannato dalla legge, e un *convicium* finalizzato al piacere se non addirittura alla correzione dei costumi³⁸.

Nella *Summa* l'eutrapelia aristotelica si trasforma nel senso già percorso da Alberto e diventa la virtù di un *ludus* inteso in senso allargato come l'insieme di quegli atti

in grado di far riposare e ricreare l'anima dalle sue fatiche; operazione compiuta da Tommaso in tre articoli che sono stati giustamente oggetto di molti studi per la novità che portano in relazione al valore del gioco e del divertimento nell'etica cristiana, un valore riconosciuto al punto da fornire una legittimazione in termini di *officium* alle attività giullaresche³⁹. Dal nostro punto di vista, l'eutrapelia, così intesa, cessa di essere quella virtù esclusivamente dedicata a parole da dire e ascoltare come era nel testo aristotelico per allargarsi dai *dicta* ai *facta*, dove i *facta* in questo caso non hanno la funzione di segno, come è il caso del tiro all'arco cui si dedica Giovanni Evangelista nell'*exemplum* di Cassiano citato da Tommaso⁴⁰. In questo modo, l'eutrapelia stempera, almeno in parte, la sua natura di virtù sociale (della *communicatio*) e non a caso Tommaso non la considera parte della giustizia, come fa con l'affabilità e la verità, ma della modestia che è virtù annessa alla virtù cardinale della temperanza. Ciò non toglie che, ovviamente, l'eutrapelia continui a ordinare al bene parole quando quelle parole sono dette con il fine di divertire. In molti casi la finalità ludica, fondata sulla necessità della ricreazione, riesce a convertire parole eticamente pericolose in parole virtuose, come è il caso, già trattato nella *Sententia*, dei *convicia*⁴¹.

3. I commenti del secolo XIV: alcuni esempi

I commenti di Alberto e di Tommaso costituiscono un punto di riferimento per la tradizione successiva. L'idea che attraverso i *colloquia* si realizzi la naturale socialità dell'animale umano, l'indicazione che le parole e gli altri segni che gli uomini si scambiano tra loro siano materia non esclusiva, ma certamente prioritaria, di due specifiche virtù, la definizione di queste due innominate virtù in termini di affabilità e verità, la riduzione della portata verbale della terza virtù, l'eutrapelia: tutte queste scelte interpretative operate da Alberto e da Tommaso costituiscono l'eredità che i due maestri domenicani trasmettono ai loro successori, come mostra l'esame, certo parziale ma significativo, di alcuni commenti composti tra la fine del secolo XIII e l'inizio del XIV. È il caso, per esempio, del maestro parigino delle arti Radulfo Brito che sull'affabilità segue Tommaso definendola virtù che insegna ad essere amichevoli con i coniventi; sulla verità riprende e rielabora la coppia *dicta et facta*, cara ad Alberto, parlando di una concordanza tra ciò che si dice, si fa e si pensa e sull'eutrapelia mantiene e radicalizza la svolta albertina e tommasiana trattando solo del gioco e della ricreazione senza nessun cenno al tema delle parole giocose e divertenti⁴². È il caso anche di Gualtiero Burley che, nel suo commento, composto tra 1333 e il 1345, unifica l'analisi delle tre virtù sotto il titolo *De virtutibus respicientibus actus humanos* riprendendo spesso alla lettera sia la *Sententia* di Tommaso sia, talora, anche la *Summa*⁴³.

Ai commenti di Alberto e di Tommaso si rifanno, ma con tratti di originalità che vale la pena di segnalare, altri due commentatori del secolo XIV. Mi riferisco al teologo francescano Gerardo Odone, che scrive il suo commento prima del 1329, e al maestro parigino delle Arti, Giovanni Buridano, che compone il suo commento tra il 1340 e il 1360. Due personaggi molto diversi, che tuttavia dal no-

stro punto di vista presentano convergenze interessanti: entrambi, infatti, si interrogano sulle forme della comunicazione sociale cui le tre virtù si applicano e ne sottolineano con forza la funzione politica.

Nel commento letterale al testo aristotelico sulla virtù « che molti chiamano affabilità »⁴⁴ (chiaro riferimento alla *Sententia* di Tommaso della quale Gerardo fa più volte uso nel suo commento), il teologo francescano mantiene un'idea larga di *communicatio* indicando, con Aristotele, nella convivenza e nei colloqui il campo di applicazione della virtù; nel corso del commento però, non solo designa gli atti della virtù, e dei due vizi opposti, con un lessico che rimanda sempre ad atti di parola (*laudare, contradicere, contrariare, reprehendere, vituperare, inculpare*) ma afferma esplicitamente che questo particolare tipo di amicizia riguarda principalmente (*precipue*) i colloqui, per natura ordinati a procurare consolazione e piacere, anzi, come precisa con una notazione personale, più consolazione che piacere⁴⁵. L'idea che questa virtù persegua una finalità che è propria della natura umana è poi al centro della questione che Gerardo fa seguire al commento letterale nella quale si chiede se e perché questo particolare tipo di amicizia possa essere considerato una virtù. Tra i vari argomenti, dal nostro punto di vista, è di particolare rilievo quello che fonda la necessità di questa virtù su tre distinti ma collegati livelli di necessità: la necessità per l'uomo di vivere in comunità, per la quale si rimanda al I libro della *Politica* aristotelica, la necessità per la comunità dello scambio di parole e di cose (la *communicatio*) e il rimando è ancora al Filosofo (*ad hoc enim, ut ait Philosophus, sermo datus est hominibus*), e infine, la necessità che tale *communicatio* si svolga bene grazie a una specifica virtù, come insegna Cicerone nel primo libro del *De inventione*⁴⁶. L'insistenza sulla dimensione politica di questa virtù, che dà un contributo fondamentale all'« essere e al benessere » delle comunità, della famiglia come della città, è confermata dall'azione dei vizi che le si oppongono: se la *placiditas* infetta la comunità e la comunicazione contribuendo alla crescita dei vizi indebitamente lodati⁴⁷, la discolia è turbativa, perché provoca liti, distrugge la pace, rende gli uomini asociali e, quindi, maledetti, come, ancora una volta, dice il Filosofo⁴⁸.

La questione è interessante anche per una riflessione sui nomi con cui nel tempo i commentatori hanno designato questa innominata virtù aristotelica. Gerardo passa in rassegna tutti i nomi che la tradizione presenta: da *amicitia*, suggerito dallo stesso Aristotele, a *socialitas*, fatto risalire ad Omero a partire dalle citazioni omeriche del primo libro della *Politica* aristotelica, quindi *affabilitas*, proposto da Tommaso e usato dallo stesso Gerardo oltre che da molti suoi contemporanei, *urbanitas* e *curialitas*, con le quali si fa riferimento alla città e alla corte come luoghi di colloqui gradevoli (*gratiosi*), *lepiditas* e *iocunditas*, che evocano gli effetti piacevoli cui tende la virtù, per concludere con un nome antico, che Gerardo giudica il più proprio: *facetia*⁴⁹. Un nome che rimanda alla conversazione piacevole e spiritosa, nella quale, riferisce Gerardo rifacendosi al *De disciplina scholarium* dello Pseudo-Boezio, la nazione francese eccelle su tutte le altre⁵⁰ e sulla quale, suggerisce il teologo francescano, si può citare uno dei più diffusi testi della letteratura didattica e morale del quale esistono due versioni e diversi volgarizza-

menti, il libello in versi noto proprio con il titolo di *Facetus*⁵¹.

L'analisi di Gerardo sulla *veracitas* affronta tutte le questioni topiche legate a questa virtù che abbiamo già visto nei commenti precedenti: la specifica idea di verità chiamata in causa da questa virtù, l'individuazione dei due vizi opposti, iattanza e ironia, la definizione e la classificazione della menzogna. Interessante è l'analisi della menzogna presente nella prima delle tre questioni che seguono il commento dove, con un incrocio di citazioni dalle opere di Agostino e di Aristotele si passano in rassegna le tre malizie della menzogna, perversità, iniquità e disumanità⁵². Se Agostino offre la definizione e la classificazione della menzogna, Aristotele entra in gioco, ancora una volta con il primo libro della *Politica*, a ricordare che il *sermo* è stato dato all'uomo per significare la verità sulle cose triste e piacevoli, nocive e utili, buone e cattive, all'interno, aggiunge Gerardo, di un ordine stabilito da Dio di cui la menzogna costituisce una perversione⁵³; si conclude infine ancora con Aristotele, in questo caso con il *Peryermeneias* per spiegare l'iniquità della menzogna con l'*inequalitas* e la *difformitas* che essa comporta tra voce e mente, segno e concetto⁵⁴.

Quanto alla terza virtù, l'eutrapelia, Tobias Hoffmann aveva già notato come Gerardo Odone, pur condividendo con Alberto e Tommaso l'idea che il gioco fosse il campo di applicazione della virtù, presentasse poi l'eutrapelia come la virtù della parole divertenti e spiritose che possono essere dette e ascoltate ritornando così, come aveva fatto Tommaso nella *Sententia*, alla lettera del testo aristotelico⁵⁵. E, in effetti, per Gerardo *eutrapelos* è « colui che sa deridere in modo moderato un suo amico, rendersi gradevole e non faticoso agli altri, procurare in modo conveniente il riso, impegnandosi a dire parole decorose e in ogni caso evitando di intristire colui che viene deriso », insomma qualcuno capace « di volgere le parole al riso e al conforto »⁵⁶. Insomma, l'eutrapelia è un problema di qualità e quantità di parole che si dicono e si ascoltano per deridere senza insultare e per divertire e divertirsi secondo ragione. Su questi temi Gerardo può contare su una lunga tradizione che prima della riscoperta del testo aristotelico si era a lungo interrogata sulla possibilità di un riso virtuoso e di conseguenza sulla liceità di parole e gesti capaci di procurare riso e divertimento. Una tradizione che ritorna in una delle questioni che seguono il commento, quella in cui Gerardo si domanda se ci possa essere una virtù del gioco; qui, a fornire gli argomenti a sostegno della tesi che l'eutrapelia non possa essere una virtù, versetti biblici e sentenze del Venerabile Beda si uniscono a citazioni da Aristotele per dimostrare che insulti, derisioni e parole che provocano il riso (*convicia*, *derisiones*, *verba ridicula*), sono mali che non possono avere nulla di virtuoso. Argomenti ai quali Gerardo si oppone sostenendo che queste parole, in sé malvage, possono nel gioco diventare virtuose perché i motivi, le finalità, le intenzioni e i modi con cui vengono dette, sono privi della malizia che abitualmente le caratterizza⁵⁷.

Le questioni che Giovanni Buridano dedica alle nostre virtù non presentano novità clamorose rispetto agli autori precedenti. Tuttavia su due temi, che ci stanno a cuore e che abbiamo cercato di seguire nella tradizione dei commenti, le sue posizioni presentano approfondi-

menti e chiarimenti interessanti. Prima di tutto, la questione della *communicatio*. Il maestro parigino segue un'indicazione già presente in Alberto e in Tommaso e indica in tutto ciò che è segno, parola, gesto e azione, la materia delle tre virtù. L'affabilità, sostiene Buridano, governa le parole e i gesti che si accompagnano alle azioni serie (non giocose) utili dell'umana convivenza, quelle che perseguono l'utile e fuggono il dannoso, cercando di renderle piacevoli, come quando fa sì che gli atti della vita economica (vendere, donare, ricevere) avvengano *decenter et delectabiliter* e non *ruditer, litigiose et indelectabiliter*⁵⁸; per questo, ripercorrendo la lista dei nomi assunti nel tempo dall'innominata virtù aristotelica, proposta da Gerardo Odone, Buridano non manca di manifestare una certa insoddisfazione per il termine *affabilitas*, che pure lui stesso usa al pari di « alcuni dei moderni », ma che si riferisce solo alle parole mentre la virtù aristotelica si estende anche ai gesti esteriori⁵⁹. La stessa estensione vale per la verità che, secondo Buridano, agisce non solo sulle parole ma anche su quei gesti e quelle azioni che hanno la funzione di significare e manifestare la disposizione interiore di chi parla; per questo, la definizione agostiniana che fa riferimento alla sola *significatio vocis* deve essere allargata, come aveva sostenuto Alberto, riconoscendo con Eustrazio che « si mente con le parole ma anche con i fatti attraverso i quali si finge ciò che non è »⁶⁰.

L'altro tema sul quale Buridano insiste è, come prevedibile, la naturalità del linguaggio fondata aristotelicamente sulla naturalità della politica. Come aveva fatto Gerardo Odone⁶¹, anche il maestro parigino in relazione alla virtù dell'affabilità cita per esteso il passo del primo libro della *Politica* nel quale Aristotele derivava dal principio che la natura non fa nulla invano la naturalità e la necessità del *sermo* per l'uomo, che, a differenza degli altri animali, ha bisogno di uno strumento per manifestare e condividere giudizi morali sull'utile e sul nocivo, sul giusto e l'ingiusto; a questo argomento Buridano aggiunge anche quello, di origine avicenniana, che, a partire dalla naturale indigenza dell'uomo, sostiene la naturale necessità della *communicatio* di competenze (saper tessere, edificare case, navigare, pescare, fabbricare il ferro, coltivare i campi) che ricoprono lo spazio tradizionale delle arti meccaniche⁶².

Il tema ritorna poi a proposito della casistica della menzogna cui il filosofo parigino dedica una lunga e complessa questione⁶³: nel momento in cui Buridano riprende la triplice distinzione di Gerardo Odone sulla perversità, iniquità e disumanità della menzogna, egli riprende anche le citazioni dalla *Politica* aristotelica, già presenti nel testo del teologo francescano, che consentivano di definire la menzogna come perversione di un ordine naturale e divino insieme che affida al *sermo* la funzione di significare la verità sui giudizi morali⁶⁴; alle quali si affianca, così come del commento di Gerardo, la citazione dal *Peryermeneias* per il mancato rispetto da parte delle parole mendaci dell'uguaglianza tra la cosa e il concetto e tra il segno e ciò che è segnato per la quale le *voces* sono state naturalmente istituite⁶⁵.

Sull'eutrapelia l'interesse di Buridano è, sulla scia delle questioni di Tommaso nella *Summa*, quasi tutto rivolto al gioco come riposo dell'anima; il tema delle parole divertenti è appena accennato quando, affrontando la

tradizionale questione della liceità di *convicia* e *derisiones*, il maestro parigino, al pari degli altri commentatori, ammette la possibilità di parlare *in modum derisionis et convicii*, senza però dire alcunché che possa comportare disonore o scandalo per le persone⁶⁶. Poche frasi, insomma, sul tema della parola che diverte e nessun riferimento a quella letteratura morale sul riso, per lo più di tradizione clericale, che era invece presente nel commento di Gerardo Odone. Va però segnalato che in Buridano il tema della parola che diverte è presente quando discute della liceità di tre tipi di mendacio, quello giocoso, detto per divertire, quello poetico che si serve spesso di *exempla* per il piacere dell'*imaginatio*, quello ironico in cui si prende in giro l'interlocutore dicendo il contrario di quello che si pensa di lui, come nel caso del padre che rimprovera il figlio complimentandolo⁶⁷.

Conclusioni

Rispetto agli altri testi di Aristotele sul tema dell'uomo politico e parlante, il quarto libro dell'*Etica Nicomachea* offre un contributo importante e cioè l'idea che il linguaggio sia non solo parte ma larga parte della natura sociale dell'uomo poiché larga parte dei rapporti sociali che egli intrattiene con gli altri uomini passa per le parole. I commentatori medievali colgono e amplificano l'idea aristotelica che il linguaggio abbia un ruolo determinante per la costituzione e il mantenimento della società: la considerazione di Tommaso, ripetuta da altri, che l'umana convivenza consista soprattutto nei colloqui; la notazione di Buridano che le parole amichevoli debbano accompagnarsi ad atti sociali non verbali, come nel caso degli atti della vita economica, esemplificazione dell'idea aristotelica, ripresa in tutti i commenti, che affabilità e verità riguardano tutte le azioni serie (cioè non relative al gioco) della convivenza; l'assimilazione, da parte di tutti i commentatori, delle azioni e dei gesti alle parole in quanto segni capaci di comunicare idee, giudizi, sentimenti; tutto questo contribuisce a dire che la *communicatio* è in larga parte comunicazione di parole.

Ma quelle pagine aristoteliche dicono anche qualcosa di più ai loro commentatori medievali, e cioè che quelle parole, così presenti nella convivenza sociale, devono rispettare modi e regole per poter contribuire alla costituzione e al benessere della comunità. Insomma, i medievali trovano in quelle pagine non indicazioni sparse e occasionali ma una vera e propria etica della parola sociale, un'etica articolata e completa, fondata sulla natura sociale dell'uomo, capace di individuare per ciascuna delle funzioni sociali delle parole (trasmettere idee, manifestare e condividere giudizi, procurare piacere e fiducia, consolare, lodare o rimproverare, divertire) specifiche virtù e specifici vizi.

I commentatori medievali dal canto loro appartengono a una cultura nella quale da sempre la parola è un oggetto eticamente sensibile o, per dirla in altro modo, una cultura nella quale « la morte e la vita sono nelle mani della lingua » (*Prv.* 18, 21). A partire da questa consapevolezza, si è prodotta nei secoli una ampia e variegata letteratura di produzione clericale e religiosa ma anche laica, che va dalle regole monastiche alla legislazione canonica

e civile, dai testi della tradizione retorica a quelli dell'esegesi biblica, dalla trattatistica morale e didattica di ambiente cittadino a quella di ambito cortese fino a una serie di testi che appartengono alla cosiddetta tradizione dei « peccati della lingua ». Le pagine aristoteliche sulle virtù della *communicatio* del quarto libro dell'*Etica Nicomachea*, spesso affiancate dai commentatori a quelle del primo della *Politica*, arrivano dunque in una cultura che non poteva non leggerle con interesse tanto più che ritrovava in esse molti dei temi che le erano cari da tempo, dalla specificità umana del linguaggio al valore sociale della verità, dalla paura per il potere disgregante di liti, contese e adulazioni all'attenzione per le capacità ricreative e consolatorie delle irrisioni e delle beffe. Val dunque la pena di chiedersi se la ricezione medievale di quelle pagine aristoteliche non si sia intersecata con quella letteratura o con parti di essa.

A un primo sguardo l'impressione è che prevalga la distanza tra due produzioni intellettuali nate in ambienti e con finalità diversi, che fanno uso di lessici e modi di argomentazioni diversi. Tuttavia, l'analisi che abbiamo condotto ha rivelato intrecci e sovrapposizioni tra le due tradizioni che vanno nei due sensi, dalla letteratura morale ai commenti aristotelici e dai commenti alla letteratura morale. Innanzitutto, abbiamo potuto notare la presenza costante della dottrina agostiniana sulla menzogna sia per quanto riguarda la definizione che la classificazione del peccato. Accettata come tale, a volte rimaneggiata, a volte anche contestata nella sua radicalità in funzione delle esigenze del testo aristotelico - si pensi al giudizio di Alberto sulla possibilità di un *mendacium civile* o all'estensione della definizione agostiniana dalle parole ai gesti condivisa da tutti i commentatori - quella dottrina diventa parte integrante dei commenti dell'*Etica* aristotelica. Anche altri tradizionali peccati della lingua entrano, nel lessico e talora anche nell'analisi, a far parte dei commenti: è il caso dell'adulazione, della contesa e del litigio identificati da Tommaso come i vizi che per eccesso e per difetto si oppongono all'affabilità; ma è il caso anche dei *convicia*, delle *derisiones* e dei *turpiloquia* la cui possibile legittimità nell'ambito del *ludus* inquieta i commentatori delle pagine aristoteliche. Ci sono poi inserzioni che provengono dalla tradizione ciceroniana: l'espressione *dicta et facta*, comune a molti, il riferimento da parte di Gerardo Odone alla retorica ciceroniana per il buon uso della parola nella comunità sociale. C'è poi ancora in Gerardo, ma anche in Buridano, che su questo punto riprende ampiamente e letteralmente il teologo francescano, il riferimento alla letteratura morale e didattica presente nelle scuole e spesso legata all'insegnamento di grammatica e di retorica, attraverso la citazione del *De disciplina scolarium* e del *Facetus*. E, soprattutto, c'è quella straordinaria lista di nomi latini (*amicitia*, *socialitas*, *affabilitas*, *urbanitas*, *curialitas*, *lepiditas*, *iocunditas* e *facetia*) compilata da Gerardo e fatta propria da Buridano, con cui è possibile dare un nome all'innominata virtù simile all'amicizia di cui si legge nel testo aristotelico, a dimostrazione che gli insegnamenti del Filosofo appartengono da tempo al patrimonio etico dei cristiani.

A conferma di questa permeabilità tra dottrina aristotelica e letteratura morale dei medievali c'è poi il percorso inverso che vede la presenza in questa letteratura di temi

tratti dal testo dell'*Etica Nicomachea*⁶⁸. È il caso dell'ironia, il vizio di tacere o minimizzare le proprie virtù, di cui si parla nel quarto libro dell'*Etica* come difetto della *veritas*, che entra a far parte delle liste dei peccati della lingua affiancandosi, proprio come nel testo aristotelico, a un vizio che invece da tempo vi compariva, la iattanza, che consiste nell'inventare o nell'esagerare le proprie virtù⁶⁹.

In realtà a favorire l'ingresso dell'aristotelica ironia tra i peccati della lingua non è tanto la lettura dell'*Etica a Nicomaco* quanto quella della *Summa theologica* di Tommaso che all'ironia dedica una specifica questione posta immediatamente di seguito a quella dedicata alla iattanza⁷⁰. E non è ovviamente solo questione di ironia. La crescente presenza dell'Aristotele morale nei testi della letteratura pastorale e speculare dei secoli XIII e XIV è in larga parte dovuta all'operazione di integrazione dell'etica aristotelica nel quadro dei valori cristiani, operazione che culmina nella costruzione del sistema delle virtù presente nella *Summa theologica* e in particolare nella diffusissima *Secunda Secundae*. La presenza aristotelica nei testi della letteratura morale avviene quasi sempre con la mediazione del domenicano: così è per l'introduzione dell'ironia nei peccati della lingua, che abbiamo appena ricordato, così per alcune enciclopedie morali, come la *Pantheologia* del domenicano Rainerio da Pisa o lo *Speculum morale* dello pseudo Vincenzo di Beauvais, che riprendono variamente il testo aristotelico su affabilità, verità ed eutrapelia⁷¹, così, soprattutto nei tre *specula principis* di Egidio Romano, Guido Vernani e Engelberto di Admont, nei quali, in un contesto in grado di accogliere e utilizzare le finalità etiche e politiche della dottrina aristotelica, le tre virtù occupano uno spazio ampio e rilevante celebrando così il loro trionfo nella letteratura morale medievale

Bibliografia

Aegidius 1607 = Aegidius Romanus, *De regimine principum libri III*, Romae 1607 (rist. anast. Aalen 1967).
 Albertus Magnus 1891 = Albertus Magnus, *Ethnicorum libri decem*, éd. A. Borgnet, Parigi, 1891 (Alberti Magni *Opera omnia*, VII).
 Albertus Magnus 1968 = Albertus Magnus, *Super Ethica commentum et quaestiones*, ed. W. Kübel, Münster, 1968, vol. 1 (Editio Coloniensis 14.1).
 Ps. Boethius 1976 = Pseudo-Boèce, *De disciplina scolarius*, éd. O. Weijers, Leida-Colonia, 1976 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 12).
 Buridanus 1513 = Iohannes Buridanus, *Questiones super decem libros Ethicorum Aristotelis*, Parigi, 1513 (rist. anast. Francoforte, 1968).
 Brun 2016 = L. Brun, *Facetus*, s.v., in *ARLIMA – Archives de Littérature du Moyen Age*: <https://www.arlima.net/eh/facetus.html>. (dernière mise à jour: 22 septembre 2016).
 Casagrande, Vecchio 1978 = C. Casagrande, S. Vecchio, *L'interdizione del giullare nel vocabolario clericale del XII e XIII secolo*, in *Il contributo dei giullari alla drammaturgia italiana delle origini*, Atti del II Convegno di Studio del Centro di studi sul Teatro medioevale e rinascimentale, Viterbo 17-19 giugno 1977, Roma, 1978, p. 207-258 [nuova edizione in J. Drumbly (a cura di), *Il teatro medioevale*, Bologna, 1989, p. 317-368].
 Casagrande, Vecchio 1979 = C. Casagrande, S. Vecchio, *Clercs et jongleurs dans la société médiévale (XIIe et XIIIe siècles)*, in *Annales E.S.C.*, 34, 1979, p. 913-928.
 Casagrande, Vecchio 1987 = C. Casagrande, S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medioevale*, Roma, 1987.
 Casagrande 2000 = C. Casagrande, *Il peccato di far ridere. Derisione, turpiloquio, stultiloquio e scurrilità nei testi teologici e pastorali del secolo XIII*, in R. Alessandrini, M. Borsari (a cura di), *Il sorriso dello*

spirito. Riso e comicità nella cultura religiosa dell'Occidente, Modena, 2000, p. 77-105.
 Casagrande, Vecchio 2012 = C. Casagrande, S. Vecchio, *Dalla aedificatio all'affabilitas. Le virtù della conversazione nella cultura medioevale*, in *I castelli di Yale*, 12, 2012, p. 21-34.
 Casagrande, Vecchio = *Vizi e virtù del gioco: l'eutrapelia tra XIII e XV secolo*, in F. Aceto e F. Luciolli (a cura di), *Giocare tra Medioevo ed età moderna. Modelli etici ed estetici per l'Europa*, Treviso – Roma 2019 (Ludica: collana di storia del gioco, 14), p. 21-36.
 Ceccarelli 2003 = G. Ceccarelli, *Il gioco e il peccato. Economia e rischio nel Tardo Medioevo*, Bologna, 2003.
 Costa 2013 = I. Costa, *The Ethics of Walter Burley*, in A.D. Conti (a cura di), *A Companion to Walter Burley Late Medieval Logician and Metaphysician*, Leida, 2013 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 41), p. 321-346.
 Craun 1997 = E.D. Craun, *Lies, Slander and Obscenity in Medieval English Literature. Pastoral Rhetoric and the Deviant Speaker*, Cambridge, 1997.
 De Marchi 2007 = C. De Marchi, *La virtù sociale dell'affabilità. Dalle origini a San Tommaso d'Aquino*, Tesi di licenziatura presentata en la Facultad de Teología de l'Universidad de Navarra, 2007.
 Engelbert von Admont 2004 = Engelbert von Admont, *Speculum virtutum*, ed. K. Ubl, Hahn, Hannover, 2004 (MGH Staatsschriften des späteren Mittelalters I 2).
 Fowler 1982 = G.B. Fowler, *Manuscript Admont 608 and Engelbert of Admont (c. 1250-1331). Appendix 14: Summa Alexandrinorum*, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 57, 1982, p. 195-252.
 Gerardus Odonis 1500 = Gerardus Odonis, *Sententia et expositio cum quaestionibus super libros Ethicorum Aristotelis cum textu*, Venetiis, 1500.
 Gualterius Burlaeus 1500 = Gualterius Burlaeus, *Expositio super libros Ethicorum Aristotelis*, Venetiis, 1500.
 Guido Vernani 2011 = L. Cova, *Il Liber de virtutibus di Guido Vernani da Rimini. Una rivisitazione dell'etica tomista*, Turnhout, 2011.
 Hoffmann 2011 = T. Hoffmann, *Eutrapelia: The Right Attitude Toward Amusement*, in I. Atucha et al. (a cura di), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Turnhout, 2011, p. 267-277.
 Marchesi 1904 = C. Marchesi, *Il Compendio Alessandrino-Arabo*, in Id., *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina Medioevale (Documenti ed Appunti)*, Messina, 1904, XLI-LXXXVI.
 Moos (von) 2011 = P. von Moos, *Du miroir des princes au Cortegiano. Engelbert d'Admont (1250-1331) sur les agréments de la convivialité et de la conversation*, in M.-A. Polo de Beaulieu (a cura di), *Formes dialoguées dans la littérature exemplaire du Moyen Âge*, Parigi, 2011, p. 105-162.
 Olson 1982 = G. Olson, *Literature as Recreation in the Later Middle Ages*, Ithaca-Londra, 1982.
 Olson 1986 = G. Olson, *The Medieval Fortune of Theatrica*, in *Traditio*, 42, 1986, p. 265-286.
 Papi 2016 = F. Papi, *Giles of Rome's De regimine principum and the Vernacular Translations: The Reception of the Aristotelian Tradition and the Problem of Courtesy*, in L. Bianchi, S. Gilson, J. Kraye (a cura di), *Vernacular Aristotelianism in Italy from the Fourteenth to Seventeenth Century*, Londra, 2016, p. 7-29 (Warburg Institute, Colloquia 29).
 Peraldus 1648 = Guillelmus Peraldus, *Summa vitiorum*, in *Summa virtutum ac vitiorum*, t. II, Parisiis, 1648.
 Radulphus Brito, *Questiones in Ethicam*, introd. e testo critico I. Costa, Turnhout, 2008.
 Rahner 1960 = H. Rahner, *Eutrapélie*, s.v., in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, IV, 2, Parigi, 1960, col. 1726-1729.
 Rainerius 1580 = Rainerius de Pisa, *Pantheologia*, Brescia, 1580.
 Rosier-Catach 1995 = I. Rosier-Catach, *Les développements médiévaux de la théorie augustinienne du mensonge*, in *Hermes. Cognition, communication, politique*, 15, p. 87-99.
 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.
 Sère 2007 = B. Sère, *Penser l'amitié au Moyen Âge*, Parigi, 2007 (Bibliothèque d'Histoire Culturelle du Moyen Âge, 4).
 Thomas Aquinas 1897 = Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, q. 57-122, Editio Leonina, Romae, 1897 (Sancti Thomae Aquinatis *Opera omnia*, IX).
 Thomas Aquinas 1899 = Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, q. 123-189, Editio Leonina, Romae, 1899 (Sancti Thomae Aquinatis *Opera omnia*, X).

Thomas Aquinas 1969 = Thomas Aquinas, *Sententia libri Ethicorum*, cura et studio fratrum Praedicatorum, Romae, 1969 (Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia, 47, 2).

Ps. Vincentius Bellovacensis 1624 = Ps. Vincentius Bellovacensis, *Speculum morale in Speculum maius*, t. III, Douai, 1624.

Vecchio 1997 = S. Vecchio, *Mensonge, simulation, dissimulation. Primauté de l'intention et ambiguïté du langage dans la théologie morale du Bas Moyen Âge*, in C. Marmo (a cura di), *Vestigia, imagines verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XIIIth - XIVth Century)*, Turnhout, 1997, p. 117-132.

Vecchio 2006/1 = S. Vecchio, *Segreti e bugie. I peccata occulta*, in *Micrologus* 14 (2006), p. 41-58.

Vecchio 2006/2 = S. Vecchio, *La memoria del passato e i problemi del presente: la riflessione medievale sull'ars theatrica*, in F. Mosetti Casaretto (a cura di), *La scena assente. Realtà e leggenda sul teatro nel Medioevo*, Alessandria, 2006, p. 105-121.

Walsh 1975 = J. J. Walsh, *Some Relationship between Gerald Odo's and Buridan's Commentaries on Aristotle's Ethics*, in *Franciscan Studies*, 35, 1975, p. 237-275.

White 1993 = K. White, *The Virtues of Man the Animale Sociale: Affabilitas and Veritas in Aquinas*, in *The Thomist*, 57, 1993, p. 641-653.

Schnell 2005 = R. Schnell, *Die höfische Kultur zwischen Ekel und Ästhetik*, in *Frühmittelalterliche Studien*, 39, 2005, p. 1-100.

Note

¹ Per i commenti al quarto libro dell'*Etica a Nicomaco* si deve aspettare la traduzione integrale del testo ad opera di Roberto Grossatesta (1246-1247). Sui commenti della seconda metà del XIII e del XIV secolo, con relative indicazioni bibliografiche, vedi in questo volume il contributo di Irene Zavattero. Molti di questi commenti sono ancora inediti o in corso di edizione.

² Rosier-Catach 2015, p. 5-6; si veda anche in questo volume, Zavattero.

³ L'espressione appartiene al lessico ciceroniano ed evoca il titolo della famosa opera di Valerio Massimo, *Facta et dicta memorabilia*, che grande fortuna ha conosciuto in epoca medievale.

⁴ Albertus Magnus 1968, IV, XIII, p. 279, 38-39: *aequivoce sumitur hic amicitia ad veram amicitiam*; cf. EN, IV, 26b20-24: *Videtur autem maxime amicitia. Talis enim est, qui secundum medium habitum, puta volumus dicere moderatum amicum diligere assumentem. Differt autem ab amicitia, quoniam sine passione est et diligendi quibus colloquitur.*

⁵ Di fronte alla possibilità di denominare la virtù come *gratia*, come sembra suggerire un passo del *De inventione* ciceroniano, Alberto fa notare che il termine *gratia* designa un atteggiamento dovuto non solo ai detti e ai fatti ma anche alla disposizione del corpo, là dove la virtù in questione riguarda invece solo i detti e i fatti, cf. Albertus Magnus 1968, IV, XIII, p. 279, 53-54: *gratiae acceptabilitas non tantum causatur ex dictis et factis nostris ad alios, sed etiam ex dispositione corporis; haec autem virtus facit acceptabile ex dictis et factis tantum; si tamen dicatur gratia, nihil inconueniens est.*

⁶ Albertus Magnus 1968, IV, XIV, p. 284, 51-57: *Ad quartum dicendum est quod veritas non est proprium nomen huius virtutis, quia proprie veritas est, quae consistit in 'compositione intellectuum', ut dicit Philosophus in III De anima. Haec autem imitatur illam, in quantum exteriora dicta vel facta sunt conformia interiori dispositioni, sicut voces conformantur rebus.*

⁷ Albertus Magnus 1968, IV, XIV, p. 283, 18-26: *Dicendum, quod haec virtus de qua hic loquitur Philosophus, est in convivere alteri, ut dictum est. Innotescit autem aliquis alteri, qualis sit, dupliciter, scilicet dictis experimentibus suam dispositionem et factis, quibus accipitur signum operantis. Aadaequatio igitur horum signorum conversationis ad qualitatem conversantis dicitur hic veritas, secundum quod scilicet aliquis talem se monstrat dictis et factis qualis est in conversatione*; p. 286, 22-27: *veritas, secundum quod dicitur hic virtus, consistit in recta ostensione ipsius conversantis ex conversatione in dictis et factis*; cf. anche Albertus Magnus 1891, p. 186: *verax dicitur, qui hoc quod habet in corde, sine figmento ostendit verbis et operationibus.*

⁸ Come illustra bene l'*exemplum*, ricavato da Anselmo, di un tale che mangia un'erba che a parole definisce mortifera, cf. Albertus Magnus 1968, XIV, p. 283, 31-34: *Sicut si aliquis demonstrat aliquam herbam dicens eam mortiferam verbo et comedens eam magis dicit mihi dispositionem herbae factis quam dictis.*

⁹ Albertus Magnus 1968, IV, XIV, p. 286, 27-30: *per se huic veritati opponitur fictum et non falsum, nisi secundum quod est fictum.*

¹⁰ Albertus Magnus 1968, IV, XIV, p. 287, 23-35: *Dicendum, quod, sicut hic dicitur: veritas est virtus, secundum quam aliquis manifestat se dictis et factis, sicut ipse est, ita etiam mendacium dicitur hic, quando per facta vel dicta ostenditur aliquis non talis esse qualis est. Sicut enim*

dicit Anselmus, mendacium est non tantum in significatione vocis, sed etiam in significatione rei, et dicit, quod monachi aliquando mentiuntur per signa, quae faciunt. In omnibus enim potest esse mendacium, per quae aliquid alteri significatur, et si significatio vocis extenditur ad omne id quod quocumque modo significatur, sic diffinitio Augustini, ut vult Anselmus, convenit omni mendacio; sul tema Alberto ritorna più sotto a proposito della possibilità di definire mendacio tre diversi tipi di mendacio individuati da Agostino, il pernicioso, l'officioso e il giocoso, cf. Albertus Magnus 1968, IV, XIV, p. 288, 10-14: *Et quia dicta mendacia consistunt in falsa significatione vocis, quae opponitur veritati, quae est in complexione, ideo nullum illorum est mendacium, de quo hic agitur, nisi vox large accipitur, sicut supra dictum est, pro omni significatione quocumque modo.* Sulla tradizione medievale della dottrina agostiniana sulla menzogna, cf. Rosier 1995, in particolare p. 94. Più in generale, vedi Casagrande, Vecchio 1987, *Mendacium-Periurium-Falsum testimonium*, p. 251-289.

¹¹ Albertus Magnus 1968, IV, XIV, p. 285, 65-70: *Sed veritas, de qua hic agit Philosophus, habet alius regulans, dum conversationem exteriorum in dictis et factis rectificat ad ipsam dispositionem conversantis adaequandum sibi eam, et ideo haec veritas differt ab aliis tribus, quia illae sunt divinae et haec est civilis.*

¹² Albertus Magnus 1968, IV, XIV, p. 285, 71-76: *veritas iudicii est circa convivere quantum ad communicationes iustitiae, quae attendunt debitum, haec autem est circa convivere simpliciter sociali quadam conversatione sine debito. Similiter patet ex dictis, quod aliae duae veritates addunt supra convivere simpliciter.*

¹³ Albertus Magnus 1968, IV, XIV, p. 288, 64-78: *Dicendum, quod secundum perfectionem civilis virtutis contingit aliquando sine detrimento virtutis declinare in mendacium et verborum et factorum, ita scilicet quod per verba vel facta ostendatur aliquid aliter se habere, quam sit in rei veritate, sed secundum perfectionem theologicae nullo modo. Et ratio huius est, quia virtus theologica intendit infinitum bonum quasi finem, et ideo pro nullo damno vel lucro debet aliquis averti a bono incommutabili vel dissoni ad aversionem, quod semper fit per mendacium. Sed virtus civilis ordinatur ad bonum finitum, quia ad consistentiam civilitatis, et ideo potest commodum vel damnum in altera parte praeponderare, ut scilicet utendum sit quandoque civiler mendacio, ut evitetur aliquid per quod magis civilitas periclitetur.*

¹⁴ Hoffmann 2011, p. 270-27, ma anche le pagine dedicate all'eutrapelia da Ceccarelli 2003, p. 151-166. Il giudizio di Alberto su questi giochi è molto diverso: gli esercizi ginnici sono considerati utili alla repubblica e propri dell'uomo virtuoso, i giochi d'azzardo sono invece ritenuti giochi turpi propri dei viziosi; sugli spettacoli il giudizio è molto circospetto: per quanto in alcuni casi possano non essere disonesti nell'indurre al riso attraverso l'uso di parole turpi e divertenti, tuttavia sono giochi che *multum differunt ad honestatem*, vedi a questo proposito Albertus Magnus 1968, IV, XV, p. 298, 13-29.

¹⁵ Non è un caso che formula *dicta et facta*, che dominava l'analisi albertina delle altre due virtù, sia usata da Alberto a proposito dell'eutrapelia solo una volta e molto rapidamente nella parte dedicata al commento letterale, vedi Albertus Magnus 1968, IV, XV, p. 297, 30: *Aliquis enim superabundat in ludo, quia in omnibus desiderat risum et magis studet ad hoc quod faciat risum aliis in dictis et factis suis.*

¹⁶ Albertus Magnus 1968, IV, XV, p. 294, 73-75: *Sed eutrapelia ordinat hominem ad alterum, cui convivit, et quia nullus potest alteri convivere nisi per delectationem*; Id., IV, XV, p. 295, 21-26: *Dicendum, quod aptum alicui dicitur esse, quod habet ibi congruum locum, et quia eutrapelos per decentem delectationem ludi, quo ordinatur ad alterum, facit sibi locum in mente et conversatione illius, ideo proprio sibi est, ut sit epidixius, idest super alios aptus ad convivendum.*

¹⁷ Alberto prevede la possibilità di un *convicium* virtuoso, cf. Albertus Magnus 1968, IV, XV, p. 294, 77-84: *Ad quartum dicendum quod contingit aliquando convicium ludicre irrogari, et tunc convicium erit tantum materiale et formale erit ratio ludi, et ex hoc potest esse aliquis gaudens de convicio, in quantum etiam provocatur ad risum, et sic pertinet ad hanc virtutem. Si autem esset ibi tantum convicium, esset ibi contristatio et ira, et sic pertineret ad mansuetudinem*; Id., IV, XV, p. 295, 56-61: *Ad quintum dicendum, quod bene convicians dicitur, qui delectabiliter conviciatur et non ad contristationem secundum quod bonum dicitur delectabile. Et sic conviciatur derisor vel bomolochus, non autem eutrapelus, quia etsi ludo fiat, semper tamen turpe est*; nel commento letterale, a proposito della pericolosità dei *convicia contumeliosa* (alcuni dei quali sono proibiti dalle leggi in quanto causa di turbamenti e disordini sociali), Alberto ricorda che in qualche occasione procurare piacere facendo uso di insulti può essere doveroso perché induce chi ascolta ad evitare i mali che l'insulto evoca, anche se l'*eutrapelus* non deve mai insultare e guardarsi da tutto ciò che la legge proibisce, cf. Albertus Magnus 1968, IV, XV, p. 298, 51-61: *Non utique omne: hic dicit, quod*

eutrapelus non facit aliquod convicium; non enim per turpia ludit, quia convicium est quaedam contumelia; legislatores enim prohibent dicere quaedam contumeliosa, quibus homines facile turbantur, quia per hoc turbaretur pax et destrueretur civilitas. Sed quaedam sunt, quae oportet conviciari ad delectationem ad hoc quod illa caveat. Sed tamen eutrapelus numquam conviciatur, sed sicut gratus et liberalis sic semper se habet, quasi ipse sit lex, ut caveat sibi ab omnibus, quae lex prohibet. Sul convicium, vedi Casagrande, Vecchio 1987, *Contumelia-Convicium*, p. 317-329.

¹⁸ Thomas Aquinas 1969, IV, 14, p. 248, 101-107: *et hoc refert ad bonum honestum, et ad conferens, idest utile, quia est circa delectationes et tristitias quae fiunt in colloquiis, in quibus principaliter et proprie consistit convictus humanus. Hoc enim est proprium hominum respectu aliorum animalium, quae sibi in cibis vel in aliis huiusmodi communicant.*

¹⁹ Thomas Aquinas 1969, IV, 14, p. 247, 16-23: *Et dicit, quod circa colloquia humana, per quae maxime homines adinvicem convivunt secundum proprietatem suae naturae, et universaliter circa totum convicium hominum qui fit per hoc quod homines sibi invicem communicant in sermonibus et in rebus, quidam videntur esse placidi, quasi hominibus placere intendentes.*

²⁰ Thomas Aquinas 1969, IV, 14, p. 248, 139-141: *talis est medius habitus, cum tamen sit innominatus, licet apud nos possit affabilitas nominari.* Già in entrambe le versioni della traduzione latina dell'epitome dell'*Etica Nicomachea* chiamata *Summa Alexandrinorum* da parte di Ermanno Alemanno l'aggettivo *affabilis*, insieme a *sociabilis*, *comunicabilis* e *amicabilis* denominava colui che segue questa virtù, cf. Marchesi 1904, p. LIX e Fowler 1982, p. 218.

²¹ Sull'affabilità in Tommaso, White 1993; De Marchi, 2007; Casagrande, Vecchio 2012, p. 28-34; per la letteratura di corte, Schnell 2005, in particolare p. 28-48.

²² Thomas Aquinas 1969, IV, 14, p. 248-249, 147-150: *si autem hoc faciat propter adipiscendam pecuniam vel quicquid aliud pecunia aestimari potest, vocatur blanditor sive adulator.* Anche nella traduzione latina della *Summa Alexandrinorum* il termine *adulator* designa chi loda troppo per interesse, cf. Marchesi 1904, p. LIX e Fowler 1982, p. 218.

²³ Vedi testo citato *supra* alla nota 19; Thomas Aquinas 1969, IV, 14, p. 248, 124-126: *Et dicit quod hic virtuosus diversimode colloquitur et conversatur cum his qui sunt in dignitatibus constituti et cum quibuscumque privatis personis.*

²⁴ Thomas Aquinas, 1897, IIa-IIae, q. 114, *De amicitia seu affabilitate*, a. 1 ad 2m: *Ad secundum dicendum quod omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali amore, sicut etiam dicitur Eccli. XIII, quod omne animal diligit simile sibi. Et hunc amorem repraesentant signa amicitiae quae quis exterius ostendit in verbis vel factis etiam extraneis et ignotis. Unde non est ibi simulatio.* A questo proposito, vedi Sère 2007, p. 281-284.

²⁵ Una virtù annessa a una principale coincide con questa solo in parte perché le manca qualcosa di ciò che definisce la virtù principale (cf. Thomas Aquinas, 1897, IIa, IIae, q. 80, resp.). L'*affabilitas* come altre virtù, la veracità, la gratitudine, la liberalità, conviene con la giustizia perché al pari della giustizia svolge la funzione di rendere agli altri ciò che loro spetta ma lo fa sulla base di un debito morale, imposto dai buoni costumi e non dalla legge (cf. Thomas Aquinas, 1897, IIa, IIae, q. 114, a. 2, resp.: *Respondeo dicendum quod haec virtus est pars iustitiae, in quantum adiungitur ei sicut principali virtuti. Convenit enim cum iustitia in hoc quod ad alterum est, sicut et iustitia. Deficit autem a ratione iustitiae, quia non habet plenam debiti rationem, prout aliquis alteri obligatur vel debito legali, ad cuius solutionem lex cogit, vel etiam aliquo debito proveniente ex aliquo beneficio suscepto, sed solum attendit quoddam debitum honestatis, quod magis est ex parte ipsius virtuosus quam ex parte alterius, ut scilicet faciat alteri quod decet eum facere).*

²⁶ Vedi testo citato *supra* alla nota 24.

²⁷ Thomas Aquinas, 1899, IIa, IIae, q. 168 a. 1 ad 3m: *In quantum enim per exteriores motus ordinatur ad alios, pertinet exteriorum motuum moderatio ad amicitiam vel affabilitatem, quae attenditur circa delectationes et tristitias quae sunt in verbis et factis in ordine ad alios quibus homo convivit.*

²⁸ Thomas Aquinas, 1897, IIa, IIae, q. 114, pr.: *Deinde considerandum est de amicitia quae affabilitas dicitur; et de vitiiis oppositis, quae sunt adulatio et litigium.* Sulla lite e sull'adulazione, cfr. Casagrande, Vecchio, 1987, p. 291-302, 353-368.

²⁹ Thomas Aquinas 1969, IV, 15, p. 252-253, 40, 66-68, 127.

³⁰ Thomas Aquinas, 1897, IIa, IIae, q. 111, a. 1, resp.: *Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad virtutem veritatis pertinet ut aliquis talem se exhibeat exterius per signa exteriora qualis est. Signa autem exteriora non solum sunt verba, sed etiam facta. Sicut ergo veritati op-*

ponitur quod aliquis per verba exteriora aliud significet quam quod habet apud se, quod ad mendacium pertinet; ita etiam veritati opponitur quod aliquis per aliqua signa factorum vel rerum aliquid de se significet contrarium eius quod in eo est, quod proprie simulatio dicitur. Unde simulatio proprie est mendacium quoddam in exteriorum signis factorum consistens. Non refert autem utrum aliquis mentiatu verbo, vel quocumque alio facto, ut supra dictum est. Unde, cum omne mendacium sit peccatum, ut supra habitum est, consequens est etiam quod omnis simulatio est peccatum. Su menzogna e simulazione in Tommaso e altri autori, vedi Vecchio 1997; sull'ipocrisia, ancora Vecchio 2006/1. Da segnalare che anche la *veritas*, come l'*affabilitas*, viene invocata a proposito dei movimenti esteriori del corpo considerati, al pari dei *verba*, *signa interioris dispositionis* (cf. Thomas Aquinas, 1899, IIa, IIae, q. 168, a. 1, ad 3m).

³¹ Thomas Aquinas 1969, IV, 15, p. 252, 85-89: *Ad hoc enim signa sunt instituta quod repraesentent res secundum quod sunt. Et ideo si aliquis repraesentat rem aliter quam sit, mentiendo, inordinate agit et vitiose. Qui autem verum dicit, ordinate agit et virtuose.*

³² Thomas Aquinas, 1897, IIa, IIae, q. 109, a. 3, resp.: *Virtus autem veritatis convenit quidem cum iustitia in duobus. Uno quidem modo, in hoc quod est ad alterum. Sulla veritas in Tommaso, Cf. White 1993.*

³³ Thomas Aquinas, 1897, IIa, IIae, q. 109, a. 3, ad 1m: *Ad primum ergo dicendum quod quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id sine quo societas humana conservari non posset. Non autem possent homines ad invicem convivere nisi sibi invicem crederent, tanquam sibi invicem veritatem manifestantibus. Et ideo virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti.*

³⁴ Thomas Aquinas, 1897, IIa, IIae, q. 109, a. 3, resp.: *Manifestatio enim, quam diximus esse actum veritatis, est ad alterum, in quantum scilicet ea quae circa ipsum sunt, unus homo alteri manifestat.*

³⁵ Thomas Aquinas, 1897, IIa, IIae, q. 109, a. 3, ad 3m: *Unde nec ista veritas directe pertinet ad hanc virtutem, sed solum veritas qua aliquis et vita et sermone talem se demonstrat qualis est, et non alia quam circa ipsum sint, nec maiora nec minora. Veruntamen quia vera scibilia, secundum hoc veritas doctrinae potest ad hanc virtutem pertinere, et quaecumque alia veritas qua quis manifestat verbo vel facto quod cognoscit.*

³⁶ Thomas Aquinas 1969, IV, 16, p. 256, 21-29: *Et ideo dicit quod, cum sit quaedam requies habet rationem boni utilis, consequens est quod in ludis possit esse quaedam conveniens collocutio hominum adinvicem; ut scilicet homo dicat et audiat qualia oportet et sicut oportet; et tamen in talibus multum differt dicere et audire. Multa enim aliquis homo decenter audit quae non decenter diceret.*

³⁷ Thomas Aquinas 1969, IV, 16, p. 257, 123-134: *Et dicit, quod hoc maxime apparet considerando tam in veteribus, quam in novis comoediis, id est repraesentationibus collocationum hominum adinvicem. Quia si alicubi in talibus narrationibus occurreret aliquod turpiloquium, ex hoc quibusdam generabatur derisio, dum talia turpia in risum vertebantur. Quibusdam vero generabatur suspicio, dum scilicet suspicabantur eos, qui turpia loquebantur, habere aliquod malum in corde. Manifestum est autem quod non parum differt ad honestatem hominis, utrum dicat in ludendo turpia vel honesta.*

³⁸ Thomas Aquinas 1969, IV, 16, p. 258, 157-165: *Manifestum est enim quod virtuosus non faciet, idest non proponet omne convicium, quia convicium est quaedam contumelia; dum tale quid in convicio dicitur, ex quo homo infamatur, et hoc prohibent dicere legispositores. Sunt autem quaedam convicia, quae non prohibent, quae oportet dicere propter delectationem, vel propter hominum emendationem, quae fit dummodo fiat absque infamia.*

³⁹ Thomas Aquinas, 1899, IIa, IIae, q. 168, a. 2-4; cf. Rahner 1960; Casagrande, Vecchio 1978, p. 255-258 e 1979; Olson 1982, p. 94-99 e 1986, p. 274-275; Vecchio, 2006/2, p. 112-117; Hoffmann 2011, p. 271-274; Ceccarelli 2003, p. 151-166, in particolare in relazione al gioco d'azzardo; Casagrande, Vecchio, 2019.

⁴⁰ Thomas Aquinas, 1899, IIa, IIae, q. 168, a. 2. *Utrum in ludis possit esse aliqua virtus, resp.: Huiusmodi autem dicta vel facta, in quibus non queritur nisi delectatio animalis, vocantur ludicra vel iocosa.*

⁴¹ Thomas Aquinas, 1897, IIa, IIae, q. 72 a. 2 ad 1m: *Ad primum ergo dicendum quod ad eutrapelum pertinet dicere aliquod leve convicium, non ad dehonorationem vel ad contristationem eius in quem dicitur, sed magis causa delectationis et ioci. Et hoc potest esse sine peccato, si debita circumstantiae observantur. Si vero aliquis non reformidet contristare eum in quem profertur huiusmodi iocosum convicium, dummodo aliis risum excitet, hoc est vitiosum, ut ibidem dicitur. Cf. supra nota 39.*

⁴² Radulfo tratta dell'affabilità all'interno di una questione sull'adulazione, che è l'unica questione che dedica alla prima delle virtù aristoteliche, cf. Radulphus Brito 2008, q. 101, *Utrum adulatio sit vi-*

tium, p. 243 : *Propter quod intelligendum est quod oportet hominem conuiuere in colloquiis et conuersationibus secundum rationem rectam, et ideo sunt quedam virtutes que habent appetitum humanum rectificare in istis, et ideo habitus secundum quem aliquis gratiose se habet ad quoslibet ut recta ratio dicitur vocatur affabilitas*; si noti che il lessico è quello tommasiano sia per la virtù sia per il vizio contrario; sulla verità, alla quale sono dedicate due questioni (q. 102, *Utrum veritas sit virtus*, q. 103, *Utrum veritas sit virtus specialis*, p. 245-248) vedi in particolare q. 102, p. 246 : *Alio modo potest sumi veritas pro conformitate in dictis et factis, et inde quando aliquis concorditer habet se secundum dicta et facta et cogitationes interiores, tunc dicitur verax, et propter hoc dicitur veritas quasi concordantia dictorum et factorum, vel est habitus quo aliquis inclinatur ut concorditer se habeat in dictis et cogitationibus interioribus, et isto modo veritas est virtus moralis*. Per l'eutrapelia, q. 104, *Utrum circa ludos habeat esse aliqua virtus*, p. 248-249.

⁴³ Gualterius Burlaeus, 1500, liber IV, pars IV, f. 71rb-74vb. Sul commento di Burley, vedi Costa 2013, che ne sottolinea la dipendenza da Tommaso.

⁴⁴ Gerardus Odonis, 1500, IV, f. 87va : *Hic autem agimus de amicitia quam multi vocant affabilitatem*.

⁴⁵ Gerardus Odonis, 1500, IV, f. 87va-88ra ; in particolare, f. 87va : *videtur autem huiusmodi amicitia esse precipue circa delectationes et tristitias factas in colloquiis. Colloquia vero humana magis sunt naturaliter ordinata ad consolationem hominum quam ad delectationem. Et idcirco huiusmodi amicus conuincit et eligit iuxta ordinem naturalem vel non contristare vel delectare eos cum quibus loquitur si posset inde consequi bonum finem*.

⁴⁶ Gerardus Odonis 1500, f. 87vb : *Quod autem communicatio sit hominibus necessaria probatur ex primo Politice (Pol., 1253 a 4-15) ubi probatur quod homo naturaliter indiget comunitate sociali, domestica et civili plus quam apes et quaecumque alia animalia. Homo enim ab aliis separatus est vel deus vel bestia ut habetur ibidem pro eo quod non vivit ut homo. E ideo ait Philosophus quod incivilis homo vel est prauus peior homine vel melior homine. Cum enim homo, ut habetur ibidem, non sit sibi sufficiens per naturam, necessario indiget comunitate sociali, domestica et civili, sed talis comunitati est necessaria communicatio sermonum et rerum. Ad hoc enim, ut ait Philosophus, sermo datus est hominibus et talis communicatio facit domum et civitatem quare talis communicatio necessaria est hominibus et ad esse et ad bene esse. Quod autem tali communicationi virtus sit necessaria ad hoc quod sit bona probatur quia virtus est necessaria cuiuscumque humane operationi que potest bene et male fieri, ut supra capitulo de liberalitate circa primum; sed talis communicatio potest fieri bene et male ut ostendit Tullius in primo sue Rhetorice (De inventione, I, 1) quare tali communicationi ad hoc quod fiat bene est aliqua virtus necessaria. Il riferimento è all'incipit del De inventione (Saepe et multum hoc mecum cogitavi, bonine an mali per attulerit hominibus et civitatibus copia dicendi ac summum eloquentiae studium) ma forse anche a tutto il primo libro dove Cicerone invoca l'intervento comune di eloquentia e sapientia.*

⁴⁷ Gerardus Odonis 1500, f. 88ra : *Placidus autem quia omnes vult delectare omnes laudat bonos et malos ut omnibus placeat et per consequens auget et nutrit vitia laudando et commendando opera vitiosa, quare talis communicationem et comunitatem hominum inficit*.

⁴⁸ Gerardus Odonis 1500, f. 87vb-88ra : *Quod autem discipula sit corruptiva et turbativa talis communicationis tum quia inducit litem [...] tum quia tollit pacem [...] tum quia avertit naturalem hominis appetitum quem habet ad talem comunitatem [...] quare manifestum est quod discipulus ex sua discipula, quantum in eo est, corrumpit et turbat humanam communicationem et ideo dicit Philosophus primo Politice quod talis insocialis homo maledictus est ab illo magno poeta Homero (Pol., 1253 a 5) tamquam pars non congruens toti suo*.

⁴⁹ Gerardus Odonis 1500, f. 88ra, dove alla fine di un lungo passo i cui passi in rassegna tutti i nomi che sono stati dati alla virtù, conclude : *Sed propriissime vocata est antiquitus facetia, unde dicitur facetus medius inter discolum et placidum*.

⁵⁰ Gerardus Odonis 1500, f. 88ra : *De ista commendat gallicos Boethius in libro de disciplina scholarium dicens quos venit Parisius ad videndum facetos gallicorum ritus quia secundum veritatem natio gallicana super omnem nationem ad vitam facetam est prompta et magis abundat in ista gratissima facetia*; cf. Pseudo-Boèce 1976, p. 100, 4-7 : *Quodam vero tempore cum causa sanitarum recuperande ob aeris intemperiem ritusque Gallorum facetos matronarumque pios affectus nos ad Galliam transtulisset, multos discolos, ut meminimus, visu percepimus in civitate Iulii que Parisius dicebatur*.

⁵¹ Gerardus Odonis 1500, f. 88ra : *Quidam autem more poetico de facetia edidit unum libellum qui dicitur Facetus in quo dat multa generalia facetia documenta, in principio qui namque ait : Moribus et vita si quis*

vult esse facetus, Me legat et discat que mea musa docet. Cfr. Brun 2016. L'indicazione di Gerardo, molto precisa nello specificare titolo e incipit dell'opera, riguarda una delle due versioni note, quella del XIII secolo denominata *Moribus et vita*.

⁵² Gerardus Odonis 1500, f. 89va : *Dicendum ergo cum eo [Philosopho] et cum Augustino in libro De doctrina christiana et in Enchiridion et libro De mendacio quod omne mendacium est peccatum et malum. Hoc autem apparet ex triplici malitia in omni mendacio, perversitas, iniquitas et inhumanitas, quoniam mendacium pervertit ordinem sermonis ad finem suum et sic habet perversitatem, pervertit etiam ordinem sermonis ad intellectum et sic habet iniquitatem, pervertit etiam ordinem loquentis ad audientem et sic habet inhumanitatem*.

⁵³ Gerardus Odonis 1500, f. 89va : *Primum probatur quia uti re ad oppositum sui finis ad quem est divinitus ordinata est pervertere ordinem divinum institutum. Sed in omni mendacio sic utimur vel abutimur quare divinum ordinem pervertimus. Sermo namque datus est hominibus ad signandum veritatem de tristi et delectabili de nocivo et utili de iusto et iniusto ut habetur primo Politice (Pol. I, 1253a11-15). Sul sermo come dono esclusivo all'uomo da parte di Dio, vale la pena di ricordare che il tema è presente anche nel pur diverso contesto nella letteratura pastorale, cf. un passo di Guglielmo Peraldo, dal trattato *De peccato lingue*, contenuto nella sua diffusissima *Summa de vitiis*, dove il domenicano indica nell'onore fatto da Dio all'uomo con il dono del linguaggio il primo motivo della custodia della lingua : *Primum est hoc, quod Dominus hominem in lingua honoravit prae caeteris creaturis. Nulli enim creaturae dedit Deus linguam materialem ad usum loquelae, nisi homini: quod non parvus honor est, nec parvum beneficium. Si vero non credis beneficium istud esse magnum, cogita si mutus es, quantum beneficium putares si redderetur tibi loquela. Plus enim amare hoc, quam si daretur tibi infinita pecunia. Unde valde ingratus est homo, qui Deo peccando inhonorat in membro illo, in quo Deus hominem prae caeteris creaturis honoravit (Peraldus 1648, p. 372)*.*

⁵⁴ Gerardus Odonis 1500, f. 89va : *Secundum autem quoniam in omni mendacio sit iniquitas probatur quoniam inter quaecumque est inequalitas inter que debet esse conformitas et equalitas ibi est iniquitas et maxime in electione qua eligimus talem inequalitatem contra debitum naturale. Sed in omni mendacio est huius inequalitas. Constat enim quod inter vocem et mentem debet esse conformitas et equalitas sicut inter signum et signatum quia ea que sunt in voce sunt earum que sunt in anima passionum note, id est signa conceptuum, primo Periarmeneias (Per., I, 16a 3-4), mendacium autem includitur inter haec inequalitatem et difformitatem*.

⁵⁵ Hoffmann 2011, p. 274-275.

⁵⁶ Gerardus Odonis 1500, f. 90rb : *Ad cuius evidentiam pro utili documento est presciendum quod vir bonus et discretus volens consolabiliter et decenter ludere potest et debet aliquem de sociis moderate deridere et seipsum gratiosum non onerosum reddere et cum hoc risum convenienter procurare et ad dicenda verba decora studere et in omnibus debet a contristatione eius qui deridetur cavere [...] Describit medium scilicet eutrapelum id est bene conversivum vel bene esse vertentem verba in risum et solatium*.

⁵⁷ Gerardus Odonis 1500, f. 90vb-91ra, in particolare la conclusione, f. 91ra : *Ad secundum autem dicendum quod convitium, derisio et ridiculum secundum se sumpta sunt mala quia convitium est improperatio vitii vel quasi vitii et per consequens est iniuria proximi. Derisio etiam est insultatio in contemptu aliene simplicitatis facta et per consequens iniuria. Ridiculum autem est verbum contemptu et cachinno dignum et per consequens malum. Hec tamen ut instrumenta ludi liberalis et honesti non sunt mala quia non sumuntur nec fiunt nec recipiuntur in formali ratione et intentione sua sed potius talia verba sumuntur vel sumi deberent ut materialiter dicta quia in tali ludo nec est primum motivum nec finis nec intentio nec modus convitii simpliciter dicti nec derisionis nec ridiculi quia in talibus simpliciter sumptis primum est malum, puta odium ira vel fatuitas, finis autem malus quia confusio istius et illius, intentio etiam mala secundum finem malum, modus etiam malus scilicet torvus vel insidiosus vel compositus. In ludo autem nec est malitia illa principii nec finis nec intentionis nec modi quare ista ut decenter intrantia ludum non sunt mala. Cf. Casagrande, Vecchio 1987, *Derisio, Turpiloquium-Scurrilitas-Stultiloquium*, p. 383-406; Casagrande 2000.*

⁵⁸ Buridanus 1513, f. 86ra-rb : *Secundum sciendum est quod sermones et alii gestus exteriores quibus utimur ad alios in humana communicatione possunt tripliciter considerari. Uno modo secundum quod deserviunt ad actus seriosos et sic circa ipsos debet affabilitas de qua questio hic mota fuit. Alio modo secundum quod deserviunt ad manifestationem alicuius interioris perfectionis nostre latentis et sic circa ipsos debet virtus que apud Aristotelem vocatur veritas. Tercio modo secundum quod deserviunt ad ludos et solatia et sic est circa ipsos eutrapelia. Sunt autem actus seriosi idem quod actus utiles vel necessari scilicet omnes illi actus vel*

sermones qui nec ad proprie perfectionis manifestationem nec ad solacia iocosa sed ad aliquod utile nobis aut aliis procurandum vel persequendum vel contrarium fugiendum ordinatur. Et non dico quod affabilitas sit circa actus seriosos tanquam circa proprium eius obiectum quoniam illi actus sunt ad aliarum virtutum omnium vel plurium artium humanarum sed est circa sermones et gestus quibus utimur in huiusmodi actibus seriosis ad decenter et delectabiliter comunicandum et contingit aliquando gestu et verbis ad alium se habere decenter et delectabiliter aliquando aliter ruditer litigiose et indelectabiliter et non inde mutetur substantia seriosi actus ut venditionis vel emptionis, dationis vel acceptationis.

⁵⁹ Cf. Buridanus 1513, f. 86rb-87va, dove è ripresa la lista dei nomi della virtù innominata stilata da Gerardo Odone compreso il riferimento al *De disciplina scolarium* e al *Facetus* (vedi *supra*); in particolare, a proposito dell'*affabilitas*, f. 87va: *Modernorum autem aliqui affabilitatem vocaverunt eam. Affabilitas tamen sermoni appropriatur, hec autem virtus ad sermones et alios se extendit gestus exteriores.*

⁶⁰ Buridanus 1513, f. 87 rb: *Ideo diffinit Augustinus mendacium quod est falsa vocis significatio cum intentione fallendi. Forte tamen quod largius accipitur mendacium in proposito scilicet non solum secundum quod in voce consistit sed in operationibus dicente Aristotele de veridicis autem et falsidicis dicamus similiter in sermonibus et operationibus et fictione, sicut enim dicit Eustratius mentiri contingit tam verbis quam factis fingendo que non sunt.*

⁶¹ Come già nel caso dell'*affabilitas*, anche qui Buridano riprende quasi alla lettera il commento di Gerardo Odone; l'influenza del commento di Gerardo Odone su quello di Buridano è nota, cf. Walsh 1975.

⁶² Buridanus 1513, f. 86 ra: *Primo videndum est quod ad humanam vitam utilis est, immo etiam necessaria, communicatio quod in primo Politice declaratum est satis natura enim, que nichil facit frustra, dedit solis hominibus super cetera animalia sermonem per quem aliis significant conferens et nocivum, iustum et iniustum, quod non est nisi per communicationem (Pol. I, 1253a9-15). A questo argomento, citato a sostegno della tesi, fatta propria da Buridano nella *conclusio*, che l'*affabilitas* sia una virtù morale segue immediatamente il secondo: *Et iterum multis indiget homo ad vitam salvandam, pluribus ad bene ducendam eam que natura perficere non posset sed ut fiant vel perficiantur vel etiam perfecta indigentibus applicentur, indigent artibus humanis multiplicibus [...]. et sic de diversis innumerabilibus artibus induci posset sine quibus hominum indigentia naturalis repleri non posset, oportet ergo quod tanta hominum communicatio tam domestica quam civilis quod hominum indigentie naturalis invicem suppleantur propter hoc primo Politice dicit Aristotelis quod homo natura anima civile est. Et qui est incivilis propter naturam et non propter fortunam aut pravus est aut melior quam homo (Pol. I, 1253a2-4). Va segnalato che l'integrazione dell'argomento avicenniano nella tradizione aristotelica compiuta da Buridano è ormai tradizionale, già presente nei testi di Alberto, Tommaso e Egidio Romano, come si mostra in Rosier 2015, p. 9-11.**

⁶³ Buridanus 1513, f. 87rb-88rb, *Utrum in omne mendacio sit peccatum aut non.*

⁶⁴ Buridanus 1513, f. 87va: *uti re ad oppositum sui finis ad quem est naturaliter et per consequens divinitus ordinata est pervertere ordinem divinitus institutum sed hoc ita sint in omni mendacio quoniam sermo datus est hominibus sicut dicit Aristoteles primo Politice (I, 1253 a 9-15) per naturam, que nihil frustra facit, ad significandum veritatem de delectabili vel tristi, conferenti vel nocivo, iusto vel iniusto et universaliter de bono et malo. Abutimur ergo sermonem et ordinem nature pervertimus si in falsum utimur eo.*

⁶⁵ Buridanus 1513, f. 87va: *in mendacio est inequalitas sermonis significantis tam ad conceptum mentis quam ad rem de qua sit sermo inter que tamen debet esse vera equalitas tanquam inter signum et signatum. Voces enim naturaliter institute sunt ut sint immediate signa conceptuum et ut sint mediantibus conceptibus signa rerum unde primo Peryrmeas.*

⁶⁶ Buridanus 1513, f. 89ra: *Ad secundum dicendum est quod si derisiones et ridicula convicia fierent ad inhonorationem vel alicuius scandalizationem tunc non sunt virtutes sed malicie. Si tamen verba in modum convicii vel derisionis proferentur, talia tamen, que nullo modo sint contra honorem conviciati nec in quodcumque malum eius vel audientium, converti possunt, tunc potest vicium non esse malicie sed virtutis aliter non.*

⁶⁷ Buridanus 1513, f. 87rb-va.

⁶⁸ Anche se non riguarda la fortuna dell'Aristotele etico, sulla presenza delle opere aristoteliche nella letteratura morale sulla parola, vale la pena di ricordare il *De lingua*, un testo di area inglese, scritto verso la metà del secolo XIII, più volte attribuito a Grossatesta, che tratta dei vizi e delle virtù della lingua intrecciando la letteratura morale e pastorale,

ispirata per lo più all'opera di Peraldo, con ampie e frequenti citazioni dalle opere naturali di Aristotele interpretate in senso allegorico e morale; sul *De lingua*, vedi Craun 1997, p. 18-19 e Casagrande, Vecchio 1987 p. 113-135.

⁶⁹ Cf. Casagrande, Vecchio 1987, *Iattanza – Ironia*, p. 369-382, in particolare per l'indicazione dei testi che presentano la coppia iattanza-ironia, n. 19, p. 381.

⁷⁰ Thomas Aquinas, 1899, IIa, IIae, q. 113.

⁷¹ Rainerius 1580, s.v. *amicitia*, f. 000, dove l'analisi del lemma inizia con le pagine della *Summa theologica* di Tommaso, esplicitamente citata, sull'*amicitia sive affabilitas*; lo *Speculum morale* tratta della *veritas*, dell'*affabilitas* e dei vizi opposti tra le virtù annesse alla giustizia (Ps. Vincentius 1624, c. 406-411) mentre l'*eutrapelia* è presente nella modestia che è parte della temperanza (c. 549-552); la collocazione nel sistema delle virtù e anche le analisi dipendono direttamente della *Summa theologica* di Tommaso.