

***Est autem et politica et prudentia, idem quidem habitus: appunti sul rapporto tra prudentia e politica in alcuni interpreti medievali del VI libro dell'Etica nicomachea (da Alberto Magno a Buridano)***

[Roberto Lambertini](#)

*Università di Macerata*

«Est autem et politica et prudentia, idem quidem habitus, esse quidem non idem ipsis»: così suona, nella traduzione di Grossatesta, il secondo periodo di un brano del VI libro dell'*Etica nicomachea* dedicato all'analisi dei rapporti tra politica e prudenza (1). Anche se in questa sede non si potrà far spazio ad una discussione del significato del testo originale nel contesto dell'opera dello Stagirita, ma si tratterà solamente della sua ricezione medievale, non si può fare a meno di osservare che forse non è solo colpa dei traduttori medievali se esso non risultava immediatamente perspicuo. In effetti, anche il resto dell'argomentazione rimane relativamente oscura ed ha affaticato non poco gli interpreti (2). Il prosieguo del brano, infatti, non offre in verità una spiegazione dell'affermazione sopra riportata, ma preferisce proporre una suddivisione della *prudentia* (che potrebbe però valere anche come suddivisione della *politica*) e passa subito, dopo alcune osservazioni sull'uso del termine '*prudentia*', ad un nuovo tema. Parrebbe – osserva Aristotele – che solo coloro i quali si occupano delle loro questioni personali possano essere detti '*prudentes*' (3). Secondo questa opinione, i politici non sono *prudentes*, ma soltanto *polipragmones*. A favore di questa tesi Aristotele cita perfino Euripide, con un verso dalla tragedia perduta *Filottete*, dove Odisseo si autoaccusa di non essere prudente perché si è dedicato alle fatiche della guerra invece di occuparsi dei propri *negotia*. Al lettore sembrerebbe che questa posizione – che chiamerò per pura comodità, prendendo spunto da Guido Terreni e Jean de Pouilly, '*dictum Euripidis*' – contraddica l'identità, asserita da Aristotele, tra politica e *prudentia*. Lo Stagirita, però, non la affronta direttamente, lascia affiorare solo implicitamente la sua opinione, preferendo passare ad un altro tema, vale a dire perché i giovani possano essere buoni matematici, ma non veramente *prudentes*.

Nelle brevi osservazioni che seguono non affronterò questo secondo problema, concentrandomi piuttosto sui commenti e prese di posizioni relative alla prima questione. Al centro della mia attenzione saranno gli sforzi dei commentatori impegnati a chiarire il senso della 'identità imperfetta' tra *prudentia* e politica, ma anche a reagire all'atteggiamento implicito nei versi di Euripide, dai quali pare di poter ricavare che i politici sono solo persone sconsiderate, che si occupano di ciò che non li riguarda, mentre i veri *prudentes* si occupano solo di ciò che è bene per sé. Per il periodo che si estende dalla traduzione di Grossatesta alla metà del XIV secolo ricorderò le prese di posizione di una decina di autori di commenti letterali o per questioni all'*Etica nicomachea*, offrendo anche alcune indicazioni relative

alla discussione del tema nel contesto di questioni disputate, ordinarie e quodlibetali.

In questo modo si evidenzierà uno dei possibili angoli visuali a partire dal quale alcuni autori medievali hanno cercato di affrontare il problema del rapporto tra vita morale del singolo e vita politica: la prospettiva secondo la quale ci si chiede se esista un'unica virtù responsabile di entrambi i campi o se invece le differenze tra i due ambiti portino necessariamente con sé una differenziazione degli *habitus* morali rilevanti per ciascuno di essi (4). Nel corso della trattazione, che intende essere una prima esplorazione, emergeranno connessioni con altri ambiti problematici, come per esempio quelli del rapporto tra suddito e sovrano, o dei doveri del singolo nei confronti della comunità, che confermano l'interesse di questi dibattiti anche nell'ottica di future, più vaste ricerche. Nel medesimo tempo, sarà possibile riconoscere alcuni tratti del formarsi, in questo come in altri casi, di una sorta di 'tradizione di commento' che costituisce lo sfondo insostituibile sul quale proiettare i contributi dei singoli autori. Si potrà constatare che questi commentatori medievali avvertivano molto nettamente la potenziale differenziazione tra ambito della morale del singolo e quello della politica, ma hanno tendenzialmente tentato – in diversi modi – di ricomprenderla in una struttura concettuale che ne sottolineasse il coordinamento.

### La 'svolta' di Eustrazio

Si accennava sopra all'oscurità della traduzione latina del brano che ci interessa, per tacere del tutto dell'originale greco. Per alleggerire il loro non facile compito ermeneutico, i commentatori medievali (5) potevano però fare uso di strumenti, tra i quali ha assunto una notevole rilevanza il commento di Eustrazio e di altri autori di lingua greca che Grossatesta aveva programmaticamente voluto venisse tradotto insieme con il testo dell'*Etica nicomachea*. Sappiamo da tempo che, per quanto riguarda l'*Etica nicomachea*, Eustrazio ha praticamente sottratto ad Averroè il titolo di *commentator* per antonomasia (6). Anche per quanto riguarda il brano che qui ci interessa, l'influsso esercitato dal commento di Averroè che fu tradotto da Ermanno Alemanno risulta difficilmente percepibile (7), mentre Eustrazio è risultato decisivo per più di un aspetto, in quanto la sua soluzione del problema del rapporto tra *prudentia* e politica ha esercitato un influsso duraturo. In questo contesto Eustrazio afferma che l'identità tra *prudentia* e politica consiste nel fatto che questi *habitus* rendono possibili le medesime operazioni, vale a dire «bene consiliari» e «optimum homini operabilium coniectari». La differenza, invece, consiste nel fatto che la *prudentia* ricerca il meglio per il singolo, mentre la politica si occupa dell'intera città (8). La diversità tra gli oggetti di questi *habitus* porta con sé, quindi, che anche gli *habitus* stessi debbano essere considerati diversi. *Politica* e *prudentia* possono essere considerate due specie del medesimo *genus* (9).

Se seguiamo l'interpretazione di René-Antoine Gauthier, così facendo Eustrazio si sarebbe allontanato non di poco dall'autentica intenzione di Aristotele. Lo Stagirita avrebbe voluto affermare che *phronesis* e *politike* sono veramente la stessa cosa, con l'unica differenza che la prima espressione designerebbe 'la stessa cosa' in quanto proprietà del soggetto, mentre la seconda la significherebbe in modo oggettivo, in quanto disciplina. Secondo questa interpretazione, '*phronesis*' può essere anche intesa in senso individuale; si tratterebbe però di una

forma subordinata di questa virtù, che, come del resto altre, si occupa di aspetti particolari, mentre la *phronesis*, in senso stretto, ha a che fare con la vita morale in generale. Con un significativo ribaltamento di prospettiva, quindi, in Eustrazio quella che era solo una forma secondaria di *phronesis* diventa la *prudentia* in sé (10).

Questa esaltazione del ruolo della *prudentia* individuale, tuttavia, non impedisce ad Eustrazio di riconoscere che Aristotele non intende svalutare la politica. L'opinione che vede nel politico solo qualcuno che si occupa in verità di ciò che non gli competerebbe, non viene attribuita da Eustrazio ad Aristotele, ma considerata una *communis opinio* che egli non condivide. Eustrazio evidenzia con chiarezza che lo Stagirita non accetta la possibilità di una morale individuale che prescinderebbe da *oeconomica* e *urbanitas* (11). Il teologo bizantino è profondamente persuaso da questa tesi, che fonda sul principio dell'uomo come *animal politicum*; arriva al punto di interpretare le linee seguenti, nelle quali il Filosofo verosimilmente voleva invece riconoscere uno spazio autonomo della morale individuale, come un ulteriore argomento a favore dell'insostituibilità della politica. Il testo aristotelico in traduzione suona: «Adhuc autem que ipsius qualiter oportet disponere inmanifestum et intendendum»; nel commento di Eustrazio si legge che il *prudens* senza *oeconomica* e *politica* non è in grado di riconoscere il proprio bene (12).

### Tra Alberto e Tommaso

Pur facendo spesso uso del commento di Eustrazio, Alberto Magno lo ha seguito solo in parte per quanto riguarda la questione del rapporto tra *prudentia* e *politica* (13). Nella sua *Lectura*, nella quale si succedono questioni e commento letterale, fa già la sua comparsa l'interrogativo «videtur, quod prudentia et politica sint idem habitus». La risposta di Alberto distingue tra due prospettive: *secundum subiectum* e *secundum modum vel rationem*. La tesi è che *prudentia* e *politica* sono identiche quanto al *subiectum*, ma si differenziano quanto alla *ratio*, in quanto la prima svolgerebbe un ruolo di guida razionale, mentre la politica avrebbe piuttosto a che fare con la prassi più concreta (14). Nella traduzione di Eustrazio si incontrava già, a questo proposito, l'espressione '*ratio*', che assumeva però in quel contesto un senso diverso. Alberto nega in tutta chiarezza che diversi *modi* o *rationes* possano fondare una differenziazione in *species*. Il modello concettuale messo in campo è piuttosto quello dell'analogia: in questo brano Aristotele parla di *politica*, *oeconomica*, *legispositiva* ecc., che vanno tutte considerate, secondo Alberto, come *partes* della *prudentia*, che partecipano di qualcosa di comune (15). Con questa mossa, Alberto sottolinea in modo particolarmente forte l'unità della *prudentia*. Questa tendenza emerge anche quando deve confrontarsi con la tesi secondo la quale l'autentica *prudentia* riguarderebbe unicamente il bene dell'individuo (*bona propria*). Secondo Alberto Magno, che interpreta il complesso periodare di Aristotele come se si trattasse di una *quaestio* che contiene una *dubitatio* ed una *determinatio*, nessuno è in possesso di questa virtù *simpliciter* se non è in grado di guidare se stesso e gli altri. Può accadere che qualcuno sappia governare se stesso, ma non gli altri, o – al contrario – che alcuni, «qui se bene habent in regimine communitatis», trascurino ciò che riguarda la loro persona. Per l'ultimo caso Alberto formula anche interessanti proposte interpretative (l'universale sarebbe più facile da

riconoscere che non il particolare, il singolo sarebbe esposto a pericoli ben più numerosi di quanto non accada ad una città), ma il suo giudizio rimane invariato: la *prudentia* di tutti costoro rivela una imperfezione. Tuttavia, va osservato che la *prudentia* politica si vede attribuito un ruolo più importante di quello della *prudentia* individuale, dal momento che la prima ha a che fare con il *divinius bonum* (16). Il secondo commento di Alberto risulta molto meno ricco di informazioni su questo punto. A proposito del rapporto tra *prudentia* e *politica*, si limita ad osservare che la prima comprende la seconda: ‘*sub se continet*’ (17). Solo alla fine della sua esposizione parafrastica del brano che ci interessa Alberto aggiunge un nuovo elemento, che probabilmente è da ricondurre alla sua lettura della *Politica* di Aristotele. La confutazione del *dictum Euripidis*, infatti, solo accennata nel testo aristotelico, è corroborata da Alberto con un rimando al primo libro della *Politica*. Se l’*homo solitarius*, secondo il Filosofo, è o una bestia o un dio, ma non un uomo in senso autentico, allora una *prudentia* puramente individuale è un controsenso (18).

Tommaso d’Aquino, che da parte sua, come ben sappiamo, aveva una conoscenza diretta del primo commento del suo maestro, vale a dire della *Lectura*, occupa con la sua *Sententia libri Ethicorum* (19) e soprattutto con la *Secunda secundae* una posizione molto importante nella discussione. Senza entrare nei particolari esegetici del testo, mi limito ad osservare che Tommaso accetta la soluzione proposta da Alberto, secondo la quale *prudentia* e *politica* sono identiche quanto a *substantia*, ma non quanto a *ratio*, ma procede a determinare la distinzione tra *politica* e *prudentia* secondo il modello proposto da Eustrazio, sostenendo che è la differenziazione tra gli oggetti a causare la distinzione tra gli *habitus* (20). Tommaso considera il ‘*dictum Euripidis*’ un errore, che deriva da un disordinato amor di sé di alcuni uomini e che a ragione è confutato dal Filosofo (21). Tommaso spiega che il bene del singolo non può sussistere senza il bene della casa (vale a dire della famiglia in senso lato) e quello della *civitas* (22). È pronto tuttavia ad ammettere che la vita morale del singolo possiede una sua specificità; per questa ragione, la sua interpretazione delle parole di Aristotele «*Adhuc autem que ipsius qualiter oportet disponere inmanifestum et intendendum*» è diametralmente contrapposta a quella di Eustrazio (23). Tenendo presenti queste considerazioni, si coglie che Tommaso mostra maggiore interesse per l’individuo, senza voler rinunciare al principio del primato della totalità. Si coglie anche una certa ambiguità del termine ‘*prudentia*’, usato sia in senso generale che particolare. In parte, la posizione di Tommaso si chiarisce nella *Secunda secundae* della sua *Summa Theologiae*, dove nella questione 47, art. 11, in esplicito riferimento al brano aristotelico che qui ci interessa, viene formulata la seguente questione: «*Utrum prudentia quae est respectu boni proprii sit eadem specie cum ea quae se extendit ad bonum commune*» (24). In questo contesto Tommaso afferma con chiarezza che può essere detta *prudentia simpliciter* solo quella che si occupa dei problemi del singolo, mentre – a quanto pare – gli altri tipi di *prudentia* lo sono solo in un modo generico (25). Da questa affermazione deriva però che il termine ‘*prudentia*’ in effetti è ambiguo, in quanto designa nello stesso tempo un genere ed una delle sue specie. E proprio questa ambiguità semantica consente a Tommaso di affermare, nell’articolo 10, che la *prudentia* estende il suo oggetto fino alla cura del *bonum commune* (26), senza accettare, però, l’identità tra *politica* e *prudentia*. Quando Aristotele afferma che si tratta di un *idem habitus*, non può avere inteso altro che la *politica* si identifica con quella specie di *prudentia* che si occupa del *bonum commune* (27). Con un’interpretazione di

questo genere, però, la tesi aristotelica dell'identità tra *prudentia* e politica perde in forza, dal momento che Tommaso può trovare a ragione argomenti a favore della tesi che la *prudentia* – in senso generale – deve avere anche un aspetto politico. *Prudentia* (in senso specifico) e *politica* rimangono però due *species* ben distinte, che mirano a fini diversi. Forse anche per questa ragione, numerosi autori indirizzeranno il loro dissenso dall'Aquinate nel senso di ricercare una alternativa ad una divisione della *prudentia* (intesa in senso generale) in *species*. Dal canto suo, pur evidenziando la specificità della *prudentia* individuale Tommaso sa trovare anche qui argomenti contro il '*dictum Euripidis*', sottolineando che anche i politici sono *prudentes*, perché, dandosi da fare per il bene comune, necessariamente si occupano anche del *bonum proprium*, dal momento che quest'ultimo sta al primo nel rapporto della parte al tutto (28). Del resto, coloro che negano ai politici la qualifica di *prudentes*, perché l'uomo non deve pensare che al proprio bene personale, compiono affermazioni che sono in netto contrasto con la carità cristiana (29).

Difficilmente ci si stupirà del fatto che la divisione della *prudentia* in *species* proposta dalla *Summa Theologiae* sia stata inserita da Egidio Romano nel suo *De regimine principum* (30). Ancora più interessante risulta la circostanza che sia l'impostazione di Tommaso sia le soluzioni che ha proposto abbiano avuto un grande successo dove meno ce lo si potrebbe aspettare, vale a dire in quei commenti all'*Etica nicomachea*, organizzati per questioni, che sono noti come commenti 'averroisti'. In effetti, gli studi pionieristici di Grabmann, Lottin e Gauthier hanno già evidenziato che gli autori di questi commenti hanno mostrato una grande attenzione sia per la *Summa Theologiae*, sia per la *Sententia Libri Ethicorum* (31). Rimane comunque degno di nota che alcuni di questi commenti sembrano trarre dalla *Secunda secundae* i materiali (vale dire argomenti, citazioni, ecc.) con i quali costruiscono i loro testi. Il commento anonimo tramandato dal manoscritto Erlangen 213 ripete quasi esattamente la formulazione di Tommaso: «Utrum eadem sit prudentia que est respectu boni proprii et que respectu boni alieni sive communis boni» e condivide in pieno la risposta del maestro domenicano (32). Un altro commento, che viene attribuito, in via ipotetica, a Radulphus Brito si chiede «Utrum prudentia et politica sit una» e risponde che la *prudentia* (intesa in senso stretto) e la politica vanno considerate *species* distinte di una *prudentia* intesa in senso generale (33). Nella raccolta di questioni tramandata dal ms. Paris, Bibl. Nat. lat. 16110 l'interrogativo «Utrum prudentia que respectu unius et que respectu multorum sit unius rationis» riceve una risposta decisamente negativa (34), mentre solamente il commento attribuito a Gilles d'Orléans propende piuttosto per la soluzione proposta da Alberto Magno: in effetti, questo testo parla di un'unità della *prudentia* per analogia (35).

### **Goffredo di Fontaines: la *prudentia* e l'elezione dei governanti**

Pare che la discussione di questo problema non fosse limitata alla *routine* del commento del testo aristotelico, che ovviamente tendeva a riproporre quesiti analoghi in riferimento ai medesimi brani testuali. Già tra gli anni Ottanta e Novanta del XIII secolo, quasi contemporaneamente con i commenti appena ricordati, sono registrate dispute pubbliche nelle quali viene affrontato il problema «Utrum prudentia sit una». La questione dell'unitarietà della *prudentia* non è ovviamente limitata alla discussione dei rapporti tra politica e *prudentia*: si

estende, piuttosto, come è noto, al problema del rapporto con le virtù morali e, di conseguenza, al tema della *connexio virtutum* (36). È però significativo che il brano dell'*Etica nicomachea* dal quale abbiamo preso spunto sia molto spesso presente anche nelle trattazioni che affrontano un orizzonte problematico più vasto: un esempio rilevante in questo senso è senz'altro la terza *quaestio* ordinaria di uno dei più acuti testimoni dei dibattiti filosofici e teologici del suo tempo, Goffredo di Fontaines (37). Il noto esponente del clero secolare, infatti, nella *quaestio* «Utrum prudentia sit una virtus», inserisce il riferimento alla prima parte del brano del VI libro tra le *rationes* favorevoli ad una risposta positiva al quesito (38). Dopo aver stabilito che la *prudentia* è una virtù, ed averne dimostrato l'unitarietà rispetto al suo oggetto (unitarietà che è condizione della connessione delle virtù morali), Goffredo volge di nuovo la sua attenzione al rapporto tra politica e *prudentia* per quanto riguarda il rapporto di questa virtù con i suoi fini e con i diversi *status* degli uomini che la posseggono. Il suo intento, per altro, è di difendere la tesi dell'unità della *prudentia*; a questo fine procede in primo luogo ad una distinzione. Quando ci si chiede se sia la medesima *prudentia* quella che riguarda il bene del singolo, il bene della casa (vale a dire della famiglia) e quello della città, il quesito può essere interpretato in due modi, in quanto lo si può intendere come se si chiedesse se con la medesima virtù un individuo guidi se stesso in quanto individuo, in quanto parte di una famiglia ed in quanto parte di una città, o come se ci s'interrogasse sull'identità della *prudentia* grazie alla quale una persona regge se stesso e coloro che fanno parte della famiglia, o della città, cui è preposto. In esplicito riferimento ad Eustrazio, la naturale socievolezza dell'uomo serve da fondamento ad una risposta positiva alla prima possibilità (39). Più complessa è la seconda prospettiva; ciononostante, Goffredo si mostra persuaso che anche in questo caso una sola sia la *prudentia*. Criticando sulla scia di Tommaso il '*dictum Euripidis*' (40), Goffredo ribadisce che la stessa virtù con la quale l'individuo regge se stesso consenta di dirigere gli altri, adducendo come motivazione che se un individuo consegue lo *status* di *pater familias* o principe, questo atto non perfeziona in lui la virtù della *prudentia*: piuttosto, gli consente di acquisire l'*authoritas* e la *potestas* di imporre in modo coattivo e punitivo ciò che prima poteva solo consigliare (41). A questa netta consapevolezza della distinzione tra possesso della virtù della *prudentia* ed effettivo esercizio del potere politico, Goffredo aggiunge l'indicazione che il *regimen* della casa ed il governo della città richiedono anche competenze particolari differenziate, per quanto non essenziali alla *prudentia*. È in questo senso che si può intendere l'affermazione del VI libro dell'*Etica nicomachea*: l'identità tra politica e *prudentia* è essenziale, mentre la differenziazione riguarda aspetti accidentali, che il maestro secolare chiama anche *adminicula instrumenta* (42). Con notevole finezza, poi, Goffredo propone un'ulteriore possibile lettura del medesimo brano aristotelico; dopo aver ricordato che la medesima virtù può inerire a diversi soggetti in misura maggiore o minore, concentra l'attenzione sul rapporto esistente tra la *prudentia* del principe e quella del suddito. Il rapporto tra sovrano e suddito, infatti, può essere fondato sia su di un bisogno irreversibile dal parte del subordinato di essere guidato, nel qual caso le due *prudentiae* differiscono secondo una scala di perfezione, sia su necessità che rilevano unicamente dell'*ordo reipublicae*. In questo secondo caso, suddito e principe possono possedere lo stesso grado di *prudentia* (43). Ammettendo dunque che possa esistere un ordine politico fondato esclusivamente sulla *lex*, e non su differenziazioni delle capacità naturali degli individui (44), Goffredo suggerisce che la non assoluta identità tra *prudentia* e

politica implicata dal brano aristotelico possa essere interpretata anche a partire da una situazione di tal genere, in cui governante e governati possiedono la *prudentia* nella medesima misura. La differenza tra le due *prudentiae*, in tal caso, però, sarebbe soltanto di ragione, nel senso che nel sovrano la virtù è congiunta all'*auctoritas* di applicarla ad altri, nel suddito no (45).

Anche se raramente con la lucidità e la sottigliezza di Goffredo di Fontaines, che merita per questa ragione particolare attenzione, nelle questioni disputate e quodlibetali tra fine del XIII ed inizio del XIV secolo (46) spesso affiora, nel contesto di una discussione sull'unitarietà della *prudentia*, il riferimento al rapporto con la politica. Se ciò avviene in modo molto sintetico nel secondo *Quodlibet* di Giacomo da Viterbo (47), un autore come Thomas de Bailly rivela netti prestiti da Goffredo (48); per limitarsi ad un altro esempio, anche Jean de Pouilly, nel suo quarto *quodlibet*, ha attinto a piene mani alla questione ordinaria di Goffredo di Fontaines (49).

### **Agli inizi del XIV secolo**

Nel suo commento all'*Etica nicomachea* completato il 2 ottobre 1310, Enrico di Frimaria scrive, a proposito della frase aristotelica «idem quidem habitus, esse quidem non idem ipsis»: «Hec littera a diuersis diuersimode exponitur». Al buon conoscitore di Eustrazio, di Alberto Magno e di Tommaso, come anche, a quanto pare, del restante dibattito non sono sfuggiti i dissensi a proposito dell'interpretazione del brano aristotelico. Enrico di Frimaria ha però formulato anche una soluzione personale, secondo la quale è necessario in primo luogo distinguere tra due possibili significati, completamente diversi, delle espressioni '*politica*', '*oeconomica*', '*monastica*'. Esse possono infatti designare *habitus* scientifici, che consistono di conoscenze universali di natura etica: in questo senso, possono essere considerati *partes integrales* della *prudentia*. Con le medesime espressioni, però, si possono anche intendere *habitus*, i quali, oltre a contenere conoscenze, guidano l'agire concreto. Solo in questo secondo senso, a parere di Enrico, si può parlare propriamente di *prudentia politica*, *prudentia oeconomica*, ecc.; in questo caso, si tratta di *partes potentiales* (e non *subiectiuae*) di una *prudentia communis*. Diversamente da quanto pensava Tommaso, quindi, questi *habitus* non sono distinti tra di loro come specie, ma secondo vari gradi di perfezione, in quanto la distinzione non riguarderebbe il loro oggetto primario, che rimane unico, ma piuttosto oggetti secondari (50).

Pur preferendo utilizzare il concetto di *pars integralis*, anche il maestro agostiniano forse ha presenti le proposte interpretativa di Goffredo di Fontaines e comunque ne condivide la preoccupazione, che pare preminente nei testi dell'inizio del XIV secolo, di rifiutare una distinzione specifica tra le diverse *prudentiae*. Lo scopo sembra essere quello di mantenere l'unità della 'ragion pratica' riducendo le differenziazioni per non dover ammettere, per esempio, che la *prudentia* che riguarda l'individuo sia essenzialmente diversa da quella che è necessaria a reggere una comunità. Nel *Quodlibet* di Guido Terreni (51), datato attorno al 1315, questo aspetto emerge molto chiaramente, quando il maestro carmelitano, con tutta verosimiglianza non immemore di Goffredo di Fontaines, argomenta che in assenza di una tale unità della *prudentia* non sarebbe possibile l'elezione di un *rector civitatis* in quella forma di 'costituzione' che Guido stesso chiama *civilis principatus*. Infatti, chi venga eletto a questa carica deve avere

avuto già la possibilità di acquisire la *prudentia* necessaria a governare; dal momento che, però, la *prudentia* viene acquisita solo in forza dell'*experientia*, diviene evidente che non può esistere una *prudentia* specifica, propria solo dei governanti (52). Esistono evidentemente diversi modi in cui si estrinseca una *prudentia* che rimane *formaliter una*, anche in diversi *status* e può articolarsi secondo diversi gradi di perfezione: per esempio, è pensabile un uomo che scelga una vita solitaria, astenendosi dagli affari delle famiglia e e della città: la sua *prudentia* non sarà perfetta, ma pur sempre *prudentia* in senso pieno, e non sostanzialmente distinta dalla *prudentia* che è rivolta anche al bene della *domus*, della *civitas* o del *regnum* (53). Di conseguenza, la differenza *secundum esse* tra *prudentia* e politica cui fa riferimento Aristotele andrà interpretata come una distinzione tra *habitus* più o meno perfetti (54).

Accanto a trattazioni teoricamente impegnate come quelle di Enrico di Frimaria o di Guido Terreni, è possibile, nel XIV secolo, incontrare commenti al testo di Aristotele che si limitano ad una esposizione riassuntiva ed in buona sostanza poco problematizzata del brano, come è il caso di Petrus de Cornuheda, che nel quarto decennio del XIV secolo (55) si accontenta di riaffermare che esiste una identità reale tra politica e *prudentia*, ma che questi due *habitus* si differenziano *secundum esse* perché la prima di occupa dei *bona communia*, la seconda degli *agibilia unius hominis*. Pur mancando di un vero e proprio approfondimento, questo commento potrebbe anche testimoniare una tendenza inversa a quella che abbiamo riconosciuto negli autori precedenti, non fosse altro perché Petrus non dichiara assolutamente che il '*dictum Euripidis*' sia citato da Aristotele per criticarlo, ma si limita a rimandare ad altri luoghi dell'opera aristotelica (56). Altri commenti, composti nel medesimo torno di tempo con ben altro impegno teorico, hanno posto al centro della loro attenzione la discussione sul '*dictum Euripidis*', per esempio quelli di Geraldo Oddone e Giovanni Buridano (57).

### **Amore di sé e *prudentia*: Geraldo Oddone e Buridano**

Il commento di Geraldo Oddone all'*Etica Nicomachea*, composto con grande verosimiglianza prima della sua controversa nomina a ministro generale dell'Ordine dei Minori dopo la deposizione papale di Michele da Cesena (58), ci offre un esempio della preoccupazione di conservare l'unità della *prudentia*. Con decisione il maestro francescano rigetta l'opinione di Tommaso ed afferma che la *prudentia* costituisce un *habitus* unitario (59). Tra i molti argomenti formulati da Geraldo risulta particolarmente interessante la sua osservazione, secondo la quale la stessa argomentazione, che spinge a suddividere la *prudentia* in *species*, implica anche l'imbarazzante conseguenza di una divisione della *iustitia* in più di una 'giustizia' specifica (60). Anche contro il '*dictum Euripidis*' Geraldo sa sollevare un'obiezione che, pur avendo una natura fortemente *ad hominem*, non è priva di un certo interesse. Riprendendo alcune osservazioni di Tommaso, il teologo francescano afferma che coloro che negano ai politici la virtù della *prudentia*, sarebbero individui *vulgares* e *mundani*, preoccupati unicamente del proprio vantaggio personale. Per designare persone di questa risma, a proposito dei quali Paolo ha già espresso il suo giudizio, Geraldo utilizza il termine '*philauti*'. In questo modo, l'esortazione cristiana all'amore per gli altri si mescola inequivocabilmente ad un riferimento alla dottrina del Filosofo (61).



La valenza di questo rimando al nono libro dell'*Etica nicomachea* si apprezza al meglio nel commento di Giovanni Buridano (62). Si sa che il famoso Maestro delle Arti ha conosciuto ed utilizzato l'opera di Geraldo Oddone, come hanno ampiamente dimostrato gli studi di di James Walsh (63). In questo caso particolare, sembra che Buridano abbia colto e sviluppato ulteriormente l'accenno del teologo francescano. Sotto il titolo «Utrum prudentia monastica et prudentia civilis et prudentia economica sint idem habitus aut diversi» Buridano, in maniera conforme alla tradizionale struttura della *quaestio* elenca gli argomenti, ormai divenuti usuali, a favore della soluzione secondo la quale questi *habitus* sarebbero diversi. A proposito di questo problema – osserva Buridano in conclusione di questo brano – il Filosofo dice soltanto «Idem quidem habitus, esse autem non idem ipsis», mentre ogni interprete si sforza di interpretarle secondo la sua opinione: «diversimode autem opinantes hanc auctoritatem diversimode exponunt» (64). Segue una presentazione delle *opiniones*, nella quale fanno la loro comparsa sia difensori della pluralità della prudenza sia sostenitori della sua unitarietà, posizioni che ci sono già note dalle discussioni precedenti. Solo alla fine di questa esposizione Buridano prende esplicitamente le distanze dall'impostazione tradizionale del problema, osservando che le argomentazioni addotte pro o contro sono troppo teoriche per essere decisive in una disciplina etica. Si rende necessario, quindi, investigare la questione *magis particulariter* (65). La risposta di Buridano prende quindi le mosse dalla usuale tripartizione dei *bona hominis*: dal momento che tra questi beni, solo i *bona animae*, vale a dire le virtù e le *opera virtutum* sono beni in sé, un'autentica *prudentia* individuale sarà rivolta a questi beni e non, in primo luogo, al piacere, al guadagno o all'onore. Rifacendosi esplicitamente al IX libro dell'*Etica*, dove il Filosofo parla di autentico ed inautentico amore di sé, Buridano distingue tra *philauti*, ovvero *amatores sui* autentici ed inautentici (66). L'impostazione lascia già intravedere la conclusione: chi ama veramente se stesso vorrà con più forza essere virtuoso. Ma gli *opera virtutis* consistono essenzialmente nel fatto che l'individuo impegni se stesso generosamente a favore dei *vicini*, degli *amici*, e della patria stessa. Non ne può seguire che la *prudentia monastica* (cioè individuale) e quella politica sono il medesimo *habitus* (67). In un certo senso il *vulgus* costituisce un'eccezione, in quanto è limitato alla sensibilità e può concepire il *bonum proprium* solo come piacere e ricchezza. Solo per persone di questo genere *prudentia monastica* e *prudentia politica* divergono necessariamente l'una dall'altra. Non può sfuggire che in questo giudizio svolgono un ruolo determinante sia il pregiudizio sociale, sia il malcelato senso di superiorità del ceto dei 'dotti': certo, la seguente affermazione di Buridano, però, trascende i limiti del contesto socioculturale in cui è formulata: «non enim est bene possibile quod ille sollicite et fideliter pro utilitate communi laboret, qui multo affectu nititur sibi ipsi proprias acquirere divicias» (68); in effetti, lo stesso maestro, nella questione seguente, sembra in certo modo attenuare la sua chiusura nei confronti del *vulgus*.

Se i molteplici aspetti della *prudentia* manifestano differenze tra di loro – spiega Buridano nella *quaestio* seguente – questo avviene ad un altro livello, vale a dire nella misura in cui *monastica*, *oeconomica* e *politica* designano particolari *artes*. In questo caso però, la differenziazione assume un carattere non etico ma, per così dire, tecnico (69). Così, esiste una *prudentia* che rende il possessore un *bonus homo*, ed è identica a prescindere dallo *status* in cui la persona si trova (70). Se invece si intende la *prudentia* peculiare al suddito o al sovrano, connessa a fini particolari, specifici loro ruolo, allora si può parlare di *prudentiae* diverse.

Buridano si affretta però a specificare che in questo caso il termine *'prudentia'* assume un significato diverso, al punto che non varrebbe più l'inferenza 'se questi è un *prudens subditus*, allora è un *prudens homo*' (71). In questo senso, diciamo che un *nauta* è *prudens*, ma la *prudentia simpliciter*, quella che orienta le nostre azioni alla *felicitas*, è altra cosa, e rimane essenzialmente una (72).

Con Buridano è possibile chiudere questa breve panoramica. È emerso che gli autori medievali, stimolati da un brano aristotelico, hanno cercato in molti modi di interpretare il nesso problematico che ne emergeva. Non sembra di poter riconoscere uno sviluppo univoco, quanto piuttosto il permanere della tensione tra i due poli, una tensione che viene interpretata, anche se non risolta, dai vari autori con diverse accentuazioni, in particolare, come si è visto, in opposizione alla tesi di una divisibilità della *prudentia* in *species*, se intese in senso proprio. In particolare si è potuto constatare che in alcuni autori ha svolto un ruolo fondamentale l'idea secondo la quale l'esistenza di istituzioni in cui i governanti sono eletti in un ambito di 'uguali' spinge a sottolineare il carattere unitario della *prudentia*. Per acquisire un'immagine più completa, sarebbe necessario estendere l'oggetto della ricerca, connettendo per esempio le osservazioni qui proposte alle discussioni più ampie sulla natura della *prudentia* come virtù, alla questione dei rapporti esistenti tra *bonum commune* e bene dell'individuo (73), oppure a nodi problematici più circoscritti ma ugualmente pertinenti come quello della relazione tra *bonus vir* e *bonus civis* (74). Una tale ricerca, per quanto benvenuta, si estenderebbe di gran lunga al di là dei limiti che questo contributo non può ambire di superare. Già da questa indagine a volo d'uccello, tuttavia, mi pare sia risultato abbastanza chiaro che gli autori esaminati non intendevano rinunciare all'idea dell'unità della ragion pratica, ed hanno tentato con tutte le forze di trovare nuovi modi per cogliere concettualmente questa unità. Una *prudentia* individuale priva di connessione con la politica, ma anche una *prudentia* politica che non abbia connessione con la vita morale (75)

## Note

(1) *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive 'Liber Ethicorum'*. B. *Recensio Recognita*, ed. R.-A. GAUTHIER, Leiden-Bruxelles 1973, VI, 1141b23-1142a11, 485 (Aristoteles latinus XXVI, 1-3, fasc. IV): «Erit autem quedam utique et hic architectonica. Est autem et politica et prudentia, idem quidem habitus, esse quidem non idem ipsis. Eius autem que circa civitatem, hec quidem ut architectonica prudentia legis positiva; hec autem ut singularia, commune habet nomen politica; ipsa autem activa et consiliativa. Sententia enim operabilis; quare extrema. Propter quod civiliter conversari hos solum dicunt. Soli enim operantur isti quemadmodum therotemne. Videtur autem et prudentia maxime esse que circa ipsum et unum, et habet ipsa commune nomen prudentia. Illarum autem hec quidem yconomia, hec autem legis posicio, hec autem politica; et huius hec quidem consiliativa, hec autem iudicativa. Species quidem igitur quedam utique erit cognitionis sibi ipsi scire, set habet differentiam multam; et videtur qui circa se ipsum sciens et exercitans prudens esse; politici autem polipragmones. Propter quod et Euripedes. Qualiter autem utique prudens essem, cui aderam innegociose. In multis numeratum, milicia equali participare. Superfluos enim et aliquid operantes amplius; querunt enim sibi ipsis bonum et

existimant oportere operari. Ex hac igitur opinione venit hos prudentes esse, quamvis forte non est quia ipsius sine yconomia neque sine urbanitate. Adhuc autem que ipsius qualiter oportet disponere, inmanifestum et intendendum». Sul rapporto tra questa *recensio* ed il *textus purus* si veda la *Praefatio* di Gauthier a questa sua edizione critica. [back](#)

(2) Si vedano, per esempio, R.-A. GAUTHIER-J.Y. JOLIF, *L'Ethique à Nicomaque*, II, 1, Louvain-Paris 1970, p. 488 ss. [back](#)

(3) Al fine di evitare i problemi che inevitabilmente sorgono a proposito della complessità semantica del termine 'prudenza' in italiano, si userà costantemente il termine latino utilizzato per rendere *phronesis*, vale a dire *prudentia*, che è anche il nome di una delle quattro virtù cardinali. [back](#)

(4) Problemi connessi a questo emergono anche in connessione con altri brani dell'*Etica nicomachea*; per esempio, Kempshall ha saputo valorizzare le discussioni del V libro sul rapporto tra *iustitia* e le altre virtù: M. S. KEMPSHALL, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford 1999; al nesso *tra iustitia specialis e generalis* ho dedicato il breve contributo «Von der *iustitia generalis* zur *iustitia legalis*. Die Politisierung des Gerechtigkeitsbegriffes im 13. Jahrhundert am Beispiel des Aegidius Romanus», in J. A. AERTSEN-A. SPEER (eds.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Berlin-New York, Walter De Gruyter 2000 (*Miscellanea Mediaevalia*, 27), pp. 131-145. [back](#)

(5) Una valida introduzione ai problemi della ricezione dell'etica aristotelica nel Medio Evo è G. WIELAND, «The Reception and Interpretation of Aristotle's Ethics», in N. KRETZMANN-J. PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge et alibi, 1982, pp. 657-72; aggiornata agli ultimi, recenti sviluppi la monografia di D. A. LINES, *Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650). The Universities and the Problem of Moral Education*, Leiden-Boston- Köln 2002, in particolare pp. 45-91. [back](#)

(6) Si veda, per esempio, R.-A. GAUTHIER, *Trois commentaires 'averroistes' sur l'Etique à Nicomaque*, «Archives d'Hist. doctr. et litt. du Moyen Age» 16 (1947-48), pp. 187-336: 245; la ricezione del commento all'*Etica* di Averroè necessiterebbe però di un'indagine più ravvicinata. Da tempo è stata iniziata una edizione critica della traduzione latina: J.B. KOROLEC, *Mittlerer Kommentar von Averroes zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, «Mediaevalia Philosophica Polonorum» 31 (1992), pp. 61-118; ho proposto alcune riflessioni preliminari a proposito di questa ricezione: «Zur Frage der Rolle des Averroes in der praktischen Philosophie des Spätmittelalters: Vorbemerkungen zur Rezeption seines Ethikkomentars, in Averroes (1126—1198) oder der Triumph des Rationalismus», in R.G. KHOURY, *Internationales Symposium anlässlich des 800. Todestages des islamischen Philosophen. Heidelberg 7.-11. Oktober 1998*, Heidelberg 2002, pp. 243-253. [back](#)

(7) Cfr. AVERROIS CORDUBENSIS, *In Moralia Nichomachia Expositio*, l. VI, cc. 7-8, Venetiis 1562, 86K ss. [back](#)

(8) Dal momento che il testo rilevante è ancora inedito, faccio uso del ms. Cambridge, Peterhouse 116 (confrontato con il ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica, Vat. lat. 2171, ff. 116ra-117va); cfr. EUSTRATIUS, *In sextum Aristotelis moralium*, ms. Peterhouse 116, f. 137ra: «Eadem quidem est politica et prudentia secundum quod utreque habent bene consiliari et optimum homini operabilium coniectari secundum ratiocinationem. Quia autem prudentia quidem secundum se ipsum prudentis est et coniectantis sibi ipsi optimum operabilium, politica autem communiter ciuitati optima coniectatur, propter hoc

differunt adinuicem ratione». La migliore introduzione è per ora costituita dalle introduzioni che Mercken ha premesso alle sue edizioni: H.P.F. MERCKEN (ed.), *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin translation of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln (+1253)*; ID. (ed.), *Eustratius on Book I and The Anonymous Scholia on Books II, III, and IV*, v. 1, Leiden 1973; ID. (ed.), *The Anonymous Commentator on Book VII. Aspasius on Book VIII and Michael of Ephesus on Books IX and X*, Leuven 1991. [back](#)

(9) EUSTRATIUS, *In sextum Aristotelis moralium*, ms. Peterhouse 116, f. 138rb: «Attende igitur hec omnia que tribus subiacent hiis et cognosce quoniam differente secundum speciem indigent et experientia et cura et cognitione et modo transitus. Si autem hec specie diuersa, qualiter non et ipse secundum speciem? Uniuersaliter enim quarum artium et scientiarum diuersa secundum speciem subiecta et ipse adinuicem secundum speciem diuerse». [back](#)

(10) GAUTHIER-JOLIF, *L'Ethique*, II, 1, 488 ss. [back](#)

(11) EUSTRATIUS, *In sextum Aristotelis moralium*, ms. Peterhouse, 116 f. 138va: «Quod autem infert videbitur utique manifestare se ipsum non complacentem in hac opinione. In dicendo enim "forte non est hoc ipsius sine oikonomia neque sine urbanitate" manifeste est transmittens intendentem sui ipsius solum bonum oikonomico et politico, uelud non potentem a se ipso scire sed indigentem illorum aliquo, ut ex illo hoc addiscat». [back](#)

(12) *Ibid.*, :«...bene ergo dictum est quoniam sine oikonomia uel sine politeia non possibile scire prudentem sui ipsius bonum». [back](#)

(13) Sul tema dell'evoluzione della concezione della *prudentia* in Alberto Magno si veda da ultimo F.-B. STAMMKÖTTER, «Die Entwicklung der Bestimmung der Prudentia in der Ethik des Albertus Magnus», in *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Berlin 2001, pp. 303-310; nello stesso volume interessante anche M.J. TRACEY, «Albert's Readings of Aristotle's Moral-Philosophical Treatises on Pleasure vis-à-vis Three Recent Perspectives on his Thought», pp. 311-325; più vicini agli interessi di questo F. BERTELLONI, «Regimen ipsius-regimen alterius. Individuum und Gesellschaft in den Quellen des Prologus zu *Super Ethica* des Albertus Magnus», in J.A. AERTSEN-A. SPEER (eds.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin-New York 1996 (Miscellanea Mediaevalia 24), pp. 479-492; e M.S. KEMPSHALL, «The Individual Good in Late Medieval Scholastic Political Thought – Nicomachean Ethics I.2 and IX.8», in AERTSEN-SPEER, *Individuum und Individualität*, pp. 493-510, ma anche la monografia di M.S. KEMPSHALL, *The Common Good*, che parla della dottrina di Alberto in particolare alla pagina 46; LINES, *Aristotle's Ethics*, pp. 463-464 ha raccolto le indicazioni bibliografiche più recenti. [back](#)

(14) ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica commentum et quaestiones*, lib. VI, lectio XI, in ID., *Opera Omnia instruenda curavit Institutum Alberti Magni coloniense*, B. GEYER Praeside, t. XIV/2, ed. W. KÜBEL, Monasterii Westfalorum 1987, p. 467: «Dicendum, quod prudentia et politica sunt idem habitus secundum subiectum, sed differunt secundum modum vel secundum rationem, quia prudentia se magis tenet ex parte rationis dirigentis, quia est cum ratione eligibilium, sed politica se magis tenet ex parte operis; est enim quidam habitus eligibilium, prout sunt operabilia». [back](#)

(15) Ivi, p. 468. [back](#)

(16) Ivi, pp. 469-470: «Dicendum, quod prudentia, si simpliciter habeatur, dirigit in propriis et in his quae ad communitatem pertinent, quia non est perfecte

prudens, qui se et alios regere nescit ... ; sed secundum quid est prudens, qui tantum scit se habere in propriis. Similiter etiam sunt aliqui qui bene se habent in regimine communitatis, sed in propriis nesciunt seipsos regere, et huius ratio est, vel quia contemnunt propria vel quia priorum rationes sunt magis particulares et homo pluribus periculis subiacet quam civitas et universale semper facilius est ad sciendum quam particulare. Tamen inter has duas prudentia principalior est illa quae ordinat bene in his quae sunt communitatis, quae est circa divinius bonum. Tamen etiam qui deficit in altero, non attingit optimum, quod est virtutis». [back](#)

(17) ALBERTUS MAGNUS, *Ethica*, lib. VI, tract. II, cap. 24, in ID., *Operum tomus quartus*, ed. P. JAMMY, Lugduni 1651, 249: «Sunt autem politica et prudentia idem habitus: esse autem non idem ipsis. Homo enim homo est et civis, et ideo conferens homini non perfecte confert nisi conferat et civi et ideo habitus qui est de conferentibus homini, sub se continet habitum qui est de conferentibus civilitati». [back](#)

(18) Ivi, pp. 249-250: «Ex hac igitur opinione venit tales sibiipsis intendentes prudentes esse et non alios, quamvis forte hoc proprium non sit prudentiae quia perficere non potest sine oeconomica et sine urbanitate. Cuius probatio est id quod dicit Aristoteles in Politicis, quod homo solitarius peior est quam esse potest, vel melior homine: erit enim vel Deus, vel bestia. Si enim nullo indiget, Deus est: si autem paucis quae natura ultro offert, contentus est, bestia est». A proposito di questi due commenti e dei loro rapporti con la *Politica* di Aristotele si veda J. DUNBABIN, «The Two Commentaries of Albertus Magnus on the *Nicomachean Ethics*», *Recherches de Théol. anc. et méd.* 30 (1963), pp. 232-250; sul commento di Alberto alla *Politica* G. FIORAVANTI, «*Politia Orientalium et Aegyptiorum*. Alberto Magno e la *Politica* aristotelica», *Annali della Scuola Normale Sup. di Pisa (Lett. Stor. Filos.)* III serie, 9 (1979), pp. 195-246; recentemente anche CHR. FLÜELER, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politika im späten Mittelalter*, I, Amsterdam-Philadelphia 1992, in part. pp. 22-30; sui rapporti con Tommaso si vedano anche le osservazioni di F. CHENEVAL, «Considérations presque philosophiques sur les commentaires de la Politique d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45 (1998), pp. 56-83. [back](#)

(19) Per una recente bibliografia orientativa su questo commento si veda LINES, *Aristotle's Ethics*, p. 465. [back](#)

(20) THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, lib. VI, cap. 7, *Opera Omnia iussu Leonis XIII edita*, t. XLVII, 2, Romae 1969, p. 356: «... politica et prudentia sunt idem habitus secundum substantiam, quia utraque est recta ratio rerum agibilium circa humana bona vel mala, sed differunt secundum rationem; nam prudentia est recta ratio agibilium circa unius hominis bona vel mala, id est sui ipsius, politica autem circa bona vel mala totius multitudinis civilis». [back](#)

(21) Ivi, p. 358: «Homines enim propter privatum amorem quem inordinate ad se ipsos habent, quaerunt solum id quod est sibi ipsis bonum et existimant quod hoc solum oportet unumquemque operari, quod scilicet sibi est bonum. Et ex hac opinione hominum venit quod illi soli sint prudentes qui propriis negotiis intendunt». [back](#)

(22) *Ibid.*: «Et dicit quod bonum proprium uniuscuiusque singularis personae non potest esse sine yconomia, id est recta dispensatione domus, neque sine urbanitate, id est recta dispensatione civitatis, sicut nec bonum partis potest esse sine bono totius». [back](#)

(23) *Ibid.*: «Non tamen sufficit politica et yconomica sine prudentia propriorum, quia recte disposita civitate et domo, adhuc est immanifestum qualiter oportet disponere ea quae ad se ipsum pertinent et ideo oportet ad hoc intendere per prudentiam, que est circa proprium bonum». [back](#)

(24) THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 47, a. 11, ed. ex textu leonino, t. III, Taurini-Romae 1948, p. 260: «Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod prudentia quae est respectu boni proprii sit eadem specie cum ea quae se extendit ad bonum commune. Dicit enim Philosophus in vi ethic. Quod politica et prudentia idem habitus est, esse autem non idem ipsis». Un'attenta analisi di queste pagine nell'ottica che qui ci interessa si trova in KEMPSHALL, *The Common Good*, pp. 114-117; si rinuncia qui ad una bibliografia sul tema della *prudentia* in Tommaso, che minaccerebbe di estendersi all'infinito. [back](#)

(25) THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 47, a. 11, p. 260: «Unde necesse est quod et prudentiae differant specie secundum differentiam horum finium: ut scilicet una sit prudentia simpliciter dicta, quae ordinatur ad bonum proprium; alia autem oeconomica, quae ordinatur ad bonum commune domus vel familiae; et tertia politica, quae ordinatur ad bonum commune civitatis». [back](#)

(26) *Ivi*, a. 10, p. 259: «prudentia non solum se habet ad bonum privatum unius hominis, sed etiam ad bonum commune multitudinis». [back](#)

(27) *Ivi*, a. 11, p. 260: «Ad primum ergo dicendum quod Philosophus non intendit dicere quod politica sit idem secundum substantiam habitus cuilibet prudentiae: sed prudentiae quae ordinatur ad bonum commune. Quae quidem prudentia dicitur secundum communem rationem prudentiae, prout scilicet est quaedam recta ratio agibile, dicitur autem politica secundum ordinem ad bonum commune». [back](#)

(28) *Ivi*, a. 10, p. 259: «Ad secundum dicendum quod ille qui querit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quaerit bonum suum, propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae vel civitatis aut regni ...». *Id.*, *Sententia libri Ethicorum*, l. VI, c. 7, p. 358: «unde patet quod politici et yconomici non intendunt circa aliquid superfluum, sed circa id quod ad se ipsos pertinet». [back](#)

(29) THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 47, a. 10, p. 259: «haec existimatio repugnat caritati, quae non quaerit que sua sunt, ut dicitur I ad Cor. 13 unde et apostolus de se dicit I ad Cor. 10 non quarens quod mihi utile sit, sed quod multis, ut salvi fiant». [back](#)

(30) A proposito del debito del *De regimine principum* nei confronti di Tommaso rimando al mio lavoro, «Tra etica e politica: la *prudentia* del principe nel *De regimine* di Egidio Romano», *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale* 3 (1992), pp. 77-144; si vedano anche le sintetiche osservazioni di KEMPSHALL, *The Common Good*, pp. 139-140. [back](#)

(31) Ricordo solo, per fare un esempio, O. LOTTIN, «La liberté chez trois maitres dès arts de Paris au dernier quart du XIIIe siècle», in *Id.*, *Psychologie et morale aux XIIIe et XIII siècles*, III, pp. 621-650, e il classico GAUTHIER, *Trois commentaires 'averroistes'*; rimando comunque all'ottima messa a punto di R. HISSETTE, «La date de quelques commentaires à l'*Ethique*», *Bulletin de Philosophie médiévale* 18 (1976), pp. 79-83, dove si possono reperire ulteriori riferimenti alla bibliografia precedente; si veda anche A.J. CELANO, «The *finis hominis* in the Thirteenth Century Commentaries on Aristotle *Nicomachean Ethics*», *Archives d'Hist. doctr. et litt. du Moyen Age* 53 (1986), pp. 23-53; molti problemi, tuttavia, restano aperti anche dopo gli studi di quest'ultimo. [back](#)

(32) «Utrum eadem sit prudentia que est respectu boni proprii et que respectu boni alieni siue communis boni», ms. Erlangen, Universitätsbibliothek 213, f. 70rb: «Dicendum quod prudentie communiter accepte diuerse sunt species quarum una dicitur appropriato nomine prudentia, alia yconomica et <alia> politica et illius politice alia est regnatiua siue legispositiua et alia appropriato nomine dicitur politica. Diuersitas autem istorum habituum sic patet, quia diuersitas habituum accipitur a diuersitate actuum seu obiectorum, non secundum quamcumque diuersificationem obiectorum, sed secundum formalem, inquantum sunt obiecta, ut dicitur secundo De anima. Modo obiecta istorum habituum specie distinguuntur, ergo et ipsi habitus quia obiectum istorum habituum [...] est bonum humanum; modo aliud est bonum unius hominis et aliud familie et aliud ciuitatis; in diuersis enim ista bona consistunt et ideo obiecta istorum specie differunt formaliter, ideo et habitus. Unde prudentia est habitus uel recta ratio quo quis bene consiliatur de bonis sibi ...». [back](#)

(33) «Utrum prudentia et politica sit una», ms. Paris, Bibl. Nat., lat. 15106, f. 44va: «Dico ad questionem quod prudentia accipitur in communi uel proprie et stricte; si accipiatur in communi sic sunt eius tres partes, scilicet monostica, yconomica et politica. Si accipiatur proprie et stricte sic distincta est a politica et yconomica, cuius ratio est quod illi habitus sunt distincti quorum sunt distincta obiecta. Sed monostice, cui appropriatur nomen prudentie, et yconomice et politice sunt diuersa obiecta, quia obiectum monostice est bonum unius secundum se et prudentia monostica est recta ratio in operationibus unius hominis ...». Come è stato mostrato da GAUTHIER, *Trois commentaires 'averroistes'*, pp. 189-213, la medesima *quaestio*, con varianti minime, si trova anche nei mss. Città del Vaticano, Bibl. Apost., Vat. lat. 832, f. 36ra; Vat. lat. 2172, f. 44rb-va; Vat. lat. 2173, f. 44rb-va. [back](#)

(34) «Utrum prudentia que respectu unius et que respectu multorum sit unius rationis», ms. Paris, Bibl. Nat., lat. 16110, f. 265ra: «... cum queritur utrum prudentia que est directiua operationum unius hominis et operationum que ordinantur ad communitatem sit eiusdem rationis, dicendum est quod non, quia diuersitas habituum sumitur ex diuersitate obiectorum formaliter; diuersificatio obiectorum ex diuersitate finium ...» ; sulla difficoltà di datare questo testo si veda GAUTHIER-JOLIF, *L'Ethique*, I,1, p. 133. [back](#)

(35) «Utrum prudentia sit una», ms. Paris, Bibl. Nat., lat. 16089, f. 221rb: «Unde notandum quod prudentia non est una secundum speciem et formam sed secundum analogiam et proportionem; est enim una sicut scientia; dicitur autem una scientia non quia sit unius obiecti secundum speciem et formam, sed quia est unius obiecti secundum attributionem sicut patet de prima philosophia que considerat ens secundum quod ens quod non est unum nisi secundum analogiam et sicut dicitur scientia una ita et prudentia dicitur una; bonum autem hominis scilicet secundum quod est pars ciuitatis ordinatur ad unum sicut ad ultimam hominis felicitatem». [back](#)

(36) Su questo tema, molto rilevante per il dibattito etico medievale, è inevitabile il rimando ai classici lavori di O. LOTTIN, «La connexion des vertus chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs», in ID., *Psychologie et morale*, III, pp. 197-252; ID., «La connexion des vertus morales acquises de Saint Thomas d'Aquin à Jean Duns Scot», in ID., *Psychologie et morale*, IV, pp. 548-663; ma si veda S. DUMONT, «The Necessary Connection of Moral Virtue to Prudence According to John Duns Scotus - revisited», *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 50

(1988), pp. 184-206, che riflette sulla crisi dell'idea di unitarietà della *prudencia* nella prospettiva dell'etica di Scoto. [back](#)

(37) GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quaestiones ordinariae*, q. III, in ed. O. LOTTIN (ed.), *Le Quodlibet XV et trois Questions ordinaires de Godefroid de Fontaines*, Louvain 1937, pp. 119-138. Sulla datazione si veda J.F. WIPPEL, «Godfrey of Fontaines: Disputed questions 9, 10 and 12», *Franciscan Studies* 33 (1973), pp. 351-372: 354-355; ID., *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy*, Washington 1981, p. XXV ss. [back](#)

(38) GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quaestiones ordinariae*, q. III, p. 123: «videtur quod non possit hic assignari diversitas secundum speciem et essentiam, sed secundum quemdam modum et relationem, quam forte Philosophus intendit cum dicit VI Ethicorum quod Politica et prudentia est idem habitus, esse autem non idem ipsis». [back](#)

(39) Ivi, pp. 132-133: «Et secundum primum intellectum est dicendum quod per unam et eandem prudentiam dirigit se homo dictis modis; cum enim homo sit naturaliter animal sociale et pars alicuius civitatis, ad bonum et perfectionem eius requiritur quod bene se habeat in seipso et ad omnes cum quibus habet conversationem; unde oportet quod sit perfectus non solum secundum virtutes que sunt circa passiones et quasi ad seipsum, sed etiam secundum illas quae sunt circa operationes quae sunt ad alterum, scilicet amicitiam, liberalitatem, iustitiam legalem, qua homo omnia sua ordinat etiam ad bonum commune etc. [...] quod enim homo bene se habeat ad alios constat quod est bonum suum, et ideo bonum et perfectio hominis secundum se hoc requirit, etc.» [back](#)

(40) Ivi, pp. 133-134; torna infatti qui il riferimento all'*amor inordinatus* e, in contrapposizione a questo, all'atteggiamento di cui parla Paolo, 1 Cor 10 e 13: cfr. sopra, nota 29. [back](#)

(41) Ivi, p. 134: «Ex his patet quod per eandem prudentiam qua homo est bonus ut monasticus et seipsum recte dirigit, aptus est etiam alios dirigere qui directione indigent sive in domo sive in civitate; et etiam hanc directionem secundum modum sui status debet efficere cum effectu, prout potest, ita quod, si assequeretur statum patris familias vel principis, nulla perfectio ad prudentiam vel virtutem per se pertinens in eo fieret, sed consequeretur auctoritatem et potestatem, qua posset facere per modum praeceptoris et coactivi et punitivi quod poterat facere per modum persuasionis et amicalis inductioni». [back](#)

(42) Ivi, p. 135: «Et secundum hoc potest intelligi dictum Philosophi, VI Ethicorum, quod “politica et prudentia sunt idem habitus, esse autem non idem”, quia illud quod per se ad prudentiam et ad eius essentiam pertinet est idem, sive in eo qui regit seipsum, sive in eo qui regit alios, et sic sunt idem habitus, scilicet secundum speciem. Sed quia quantum ad quaedam alia quae sunt extra essentiam et speciem prudentiae quaedam requiruntur in uno, quaedam in alio, ideo secundum hoc quasi accidentaliter dicunt quod differunt secundum esse». [back](#)

(43) Ivi, p. 136: «Si autem loquamur de subdito qui non est subditus sic propter suma indigentiam, sed propter convenientem ordinem reipublicae quod unus principaliter multis principetur, propter quod contingit quod subditus potest esse aequalis in prudentia et virtute cum principe, et talis secundum veritatem non est subditus, sed secundum legem, sed debet dici bonus vir, sic est dicendum quod non differunt realiter sive secundum magis et minus, sed solum ratione sive ex habitudine et ordine ad aliud [...]. Constat enim quod, cum aliquis bonus vir princeps fit, nulla fit mutatio realis circa eius prudentiam vel virtutem sed in quantum ex electione vel institutione principis consequitur auctoritatem et



potestatem super alios, potest uti sua prudentia et virtute aliter quam bonus vir, sicut patet in habente scientiam perfecte absque auctoritate docendi et in habent cum scientia huiusmodi auctoritatem». [back](#)

(44) Ad essere precisi, la terminologia utilizzata da Goffredo suggerisce che, ai suoi occhi, la vera subordinazione sia quella fondata sulle differenze nella capacità degli individui: cfr. p. es. ivi, p. 136: «... respectu eius qui *vere* est subditus, quia scilicet indiget ab alio dirigi», dove il corsivo è ovviamente mio. [back](#)

(45) Ivi, pp. 136-137: «Et secundum hoc exponendum est illud dictum Philosophi, VI Ethicorum: Politica et prudentia sunt idem habitus, esse autem non idem ipsis, quia respectu eius qui principatur et respectu eius qui *vere* est subditus, quia scilicet indiget ab alio dirigi, sic se habent habitus quod sunt unus secundum speciem, differunt autem secundum magis et minus sive secundum perfectum und imperfectum; sed respectu principis et subditi qui non est subditus propter aliquam indigentiam, sic sunt habitus omnino aequales, non differentes secundum magis et minus perfectum, nec sic quod prudentia unius se extendat ad aliqua etiam ad quae prudentia per se se non extendit [non sit] prudentia alterius; sed sola ratione, sic scilicet quod prudentia unius propter auctoritatem annexam potest habere usum super alios, quam non potest habere prudentia alterius». Ad una problematica strettamente connessa in Goffredo di Fontaines ha dedicato pagine penetranti KEMPSHALL, *The Common Good*, pp. 204-263; sulla prudenza in particolare p. 234 e p. 257. [back](#)

(46) Per un panorama complessivo della produzione nel campo di questo genere letterario rimane insostituibile P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260 a 1320*, Kail 1925, e ID., *La littérature quodlibétique*, II, Paris 1935. [back](#)

(47) JACOBUS DE VITERBO, *Disputatio secunda de quolibet*, q. 17, ed. E. YPMA, Würzburg 1969, p. 178: «Potest autem aliter dici quod prudentia, quae est respectu unius et quae est respectu multitudinis, nec est unus specie habitus propter diversitatem agibilium; nec tamen sunt diversi habitus specie sub uno genere, si proprie sumatur species, quia una prudentia modum trahit ex alia et est via in aliam; quod in specie diversis non contingit. Est igitur dicendum quod sunt diversae, sicut diversi modi sunt sub uno communi analogo; large autem et improprie possunt diversae species dici». [back](#)

(48) THOMAS DE BAILLY, *Quodlibeta*, II, q. 12, ed. P. GLORIEUX, Paris 1960, pp. 118-124; a p. 123 si legge: «Et secundum hoc potest sic exponi dictum Philosophi VI Ethicorum: est autem politica et prudentia idem habitus, esse non vero idem, ut dicatur idem habitus propter unitatem primi et principalis obiecti, sed non idem esse eius propter diuersum esse et propter diuersitatem istorum adminiculantium ...». [back](#)

(49) Si veda JEAN DE POUILLY, *Quodibet IV*, q. 8, (che ho consultato nella copia tramandata dal ms. Città del Vaticano, Vat. lat. 1017, ff. 158rb-161vb): al f. 161vb si legge: «... propter consimilem rationem potest etiam esse perfectior [scil. prudentia] uel eque perfecta in subdito quam in principe alioquin de subdito numquam poterit fieri princeps quod falsum est ...». Su questo autore si può vedere la monografia di R. ZEYEN, *Die theologische Disputation des Johannes de Polliaco zur kirchlichen Verfassung*, Bern-Frankfurt/M. 1976. [back](#)

(50) A proposito della *Sententia libri Ethicorum* si veda C. STROICK, *Heinrich von Friemar, Leben, Werke, philosophisch-theologische Stellung in der Scholastik*, Freiburg 1954, in particolare pp. 53-59, ma anche LINES, *Aristotle's Ethics*, pp. 466-467. Cito il commento di Enrico secondo il ms. Bologna, Bibl. Univ. 1572, f.

149rb ss.; all'interno della *quaestio* quattordici, «Utrum legis positua que in tertio politice dicitur regnatiua et politica et yconomica sint partes prudentie in communi», al f. 150ra, si trova la soluzione proposta da Enrico: «Sed quia prudentia monastica yconomica et politica proprie loquendo non differunt formaliter et specificè quantum ad formam et speciem habitus qui sumitur ex obiecto formali et primario, sed solum differunt quantum ad modum dirigendi circa quedam secundaria obiecta que proprie diuersitatem specificam inducere non possunt - ut patet ex dictis - ideo melius uidetur consequenter dictis tenendum quod isti habitus, inquantum inportant habitum prudentie sic diuersimode denominatum et ad diuersos gradus perfectionis contractum, sint partes potentiales ipsius prudentie in communi ...». la medesima soluzione si legge anche nella questione precedente, la dodici, «Utrum prudentia monastica que dirigit bonum unius sit eadem specie cum ea que dirigit bonum yconomicum uel ciuile», ai ff. 147rb ss. [back](#)

(51) A mia conoscenza il commento all' *Etica nicomachea* di Guido Terreni è tramandato in modo frammentario solo in tre manoscritti; tra questi solamente il codice Bologna, Bibl. Univ. 1625, f. 59va (foliazione moderna) contiene l'inizio di una questione («Utrum prudentia sit practicarum uirtutum architectonica et principalissima») sul VI libro, nel quale viene annunciata, ma non portata a compimento, in quanto il testo è mutilo, una discussione del problema che abbiamo preso in considerazione. Su questo autore resta fondamentale B.-M. XIBERTA, *Guiu Terrena, Carmelita de Perpinyà*, Barcelona 1932, in particolare p. 8 e p. 49 ss.; si vedano anche le indicazioni in Ch. H. LOHR, «Medieval Latin Aristotle Commentaries. Authors G-I», *Traditio* 24 (1968), pp. 190-191. [back](#)

(52) GUIDO TERRENI, *Quodlibet III*, q. 10, ms. Città del Vaticano, Bibl. Apost., Borghes. 39, f. 158rb: «Preterea, ut dicit Philosophus 6° Ethicorum prudentia fit per experientiam que requirit multitudinem temporis et si prudentia qua aliquis regit ciuitatem non est eadem secundum speciem cum illa qua quis regit se ipsum, tunc oportet quod rector ciuitatis acquirat eam per experientiam exercendo se circa actus regis. Tunc quero: quando acquirit istam prudentiam? Non quando est subditus quia non exerceret actus regis ut circa eos possit //158va// experientiam accipere, ergo in quantum aliquis antequam sit rector poterit habere prudentiam politicam, quia est inconueniens ut primo fiat rector quam sciat regere». Una simile dimostrazione si trova anche in ENRICO DI FRIMARIA, *Sententia libri Ethicorum*, l. VI, q. 12, ms. Bologna, Bibl. Univ. 1572, f. 147va. [back](#)

(53) GUIDO TERRENI, *Quodlibet III*, q. 10, ms. Città del Vaticano, Bibl. Apost., Borghes. 39, f. 158vb: «Preterea 7° Pol. ostendit quod eadem est felicitas unius hominis et ciuitatis sed felicitas practica unius hominis est per prudentiam ut dicit Commentator 1° Eth.; ergo prudentia que respicit bonum unius hominis et tocuis communitatis est una secundum speciem unde homo non habet perfectam prudentiam secundum rationem speciei si non habeat eam ad omnem actum qui conuenit nature //f. 159ra// et speciei prudentie scilicet ad dirigendum se in ordine ad se et in ordine ad bonum domus et ciuitatis seu regni unde philosophus 6° ethicorum dicit contra dictum eur<i>pedis». [back](#)

(54) Ivi, f. 160ra: «... propter quod dicit Philosophus: “Est autem politica et prudentia idem habitus” secundum essentiam et specie, “esse non autem idem” quia non <est> sic perfectus omnis habitus sicut alius semper, ut ex dictis patet, unde Commentator dicit ibi quod differunt ratione». [back](#)

(55) Leggo il commento di Petrus de Cornuheda secondo la copia del ms. Firenze, Biblioteca Medicea-Laurenziana, S. Marco 452, in particolare f. 24ra-b ; per la

datazione si veda A. PELZER, *Etudes d'Histoire litteraire sur la scolastique médiévale, Recueil d'articles mis a jour a l'aide des notes de l'auteur par A. Pattin et E. van de Vyver*, Louvain- Paris 1964, in particolare pp. 151-153; cfr. Ch. H. LOHR, «Medieval Latin Aristotle Commentaries. Authors: Narcissus-Richardus», *Traditio* 28 (1972), p. 350; LINES, *Aristotle's Ethics*, pp. 476-477; a favore della provenienza almeno di questa copia dalla Francia meridionale si può ricordare che al f. 31va si trovano come esempi geografici Tolosa e Parigi; sul commento alla *Politica* conservato in questo stesso manoscritto si veda anche il mio «Notes on Raimundus Acgerii's Commentary on Aristotle's Politics», di prossima pubblicazione in *Vivarium*. [back](#)

(56) PETRUS DE CORNUHEDA, *Sententia libri Ethicorum*, Firenze, Biblioteca Medicea-Laurenziana, S. Marco 452, f. 24ra-b: «... ob hoc Euripides dixit cuidam qui illum appellavit prudentem qualiter est prudens ille qui non curat de egocio proprio //24rb// quasi dicat quod non est prudens; patet ergo testimonio Euripidis quod quedam est prudentia cognoscere que sunt ad se ipsum; hoc etiam patet ex dicto communi: dicitur enim quod homines operantes alia negocia quam pertineat ad sua appellatur superflui. Sed communiter appellatur prudens ille qui de proprio negotio habet curam. Sed utrum aliquis possit esse prudens et bene curare de proprio negotio sine yconomia, hoc est sne recta domus dispensatione, aut sine urbanitate, hoc est sine resta dispensatione ciuitatis, aduc non est manifestum nec est manifestum qualiter quilibet debet diposnere illa que ad suam utilitatem pertinent, sed hoc manifestabitur aliquid infra in X° huius et mas complete in libro politicorum et yconomie». [back](#)

(57) Non prendo in considerazione in questa mia parziale panoramica il commento di Walter Burleigh perché qui il maestro inglese sembra limitarsi a riproporre quanto affermato da Tommaso d'Aquino per (cfr. *Scriptum super ethicam Aristotelis*, l. VI, Venetiis 1521, f. 108 ss.). Non pare, d'altra parte, che Richard Kilvington abbia dedicato al tema che ci interessa qui alcuna delle sue dettagliate questioni morali, cfr. GAUTHIER-JOLIF, *L'Ethique*, I, 1, p. 136. [back](#)

(58) Un recente schizzo bio-bibliografico, con riferimenti alla bibliografia precedente, in GUIRAL OT, *La vision de Dieu aux multiples formes, Edition, traduction, introduction et notes par Ch. Trottmann*, Paris 2001, in particolare pp. 9-22; si veda anche LINES, *Aristotle's Ethics*, pp. 467-468. [back](#)

(59) GERALDUS ODONIS, *Sententia et expositio cum quaestionibus super libros Ethicorum Aristotelis*, l. VI, q. 14, Brixiae 1482, (l'edizione a mia disposizione non ha purtroppo una paginazione): «Sed quia hec positio nec vera nec verisimilis videtur mihi, ideo oppositum teneo»; sull'influenza di quest'opera si veda, tra l'altro J.J. WALSH, «Some Relationships between Gerald Odo's and John Buridan's Commentaries on Aristotle's *Ethics*», *Franciscan Studies* 35 (1975), pp. 237-275. Sulle fonti di Geraldo si veda anche O. LANGHOLM, *Economics in the Medieval Schools*, Leiden-New York- Koeln 1992, pp. 508-533. [back](#)

(60) *Ibid.*: «Et ideo ista ratio non concludit, quia si concluderet necessario sequeretur quod quilibet habitus iusticie essent diversi habitus quia, ut dicitur supra libro 5° cap. 3°, iusticia est bonum alienum nec propter hoc excluditur quin sit bonum proprium. Stultum enim esset dicere quod iusticia iusti esset bonum uel ad bonum proximi et non bonum nec ad bonum ipsius iusti». [back](#)

(61) *Ivi*, l. VI, lectio nona [pro: decima]: «Inducit auctoritatem vulgi dicentis esse superfluos homines eos qui aliquid amplius operantur ultra negotia propria hoc autem dicunt homines vulgares et mundani quia ipsi ut philanti (pro: philauti) querunt bonum sibi ipsis et non communitatis et existimant quod oporteat operari

solum pro commodo proprio, de quibus dicit Apostolus: “Omnes que sua sunt querunt et non que Iesu Christi”». L’espressione ‘*philautos*’ compare, come è noto, in *Etica nicomachea*, IX, 1168a20 ss. [back](#)

(62) La questione della datazione del commento di Buridano all’Etica è assai complessa e certo non riducibile all’indicazione troppo imprecisa che pure si trova nel mio «Felicità, virtù e ‘ragion pratica’: aspetti della discussione sull’etica», in L. BIANCHI (ed.), *La filosofia nelle università. Secoli XIII-XIV*, Firenze 1997, p. 313; una discussione del problema con la proposta di vedere nel commento un’opera iniziata al limitare degli anni Trenta del Trecento e rielaborata fino alla morte dell’autore si legge con profitto in B. MICHAEL, *Johannes Buridan: Studie zu seinem Leben, seinen Werken und zur Rezeption seiner Theorien im Europa des späten Mittelalters*, II, Berlin 1985, pp. 824-887, sulla datazione in particolare pp. 871-878; ma la questione è lontana dall’essere risolta; per una versione più concisa delle sue tesi si veda B. MICHAEL, «Buridans moralphilosophische Schriften, ihre Leser und Benutzer im späten Mittelalter», in J. MIETHKE (ed.), *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, München 1992, pp. 139-151; G. KRIEGER, «Die Stellung und Bedeutung der Philosophischen Ethik bei Johannes Buridanus», *Medioevo* 12 (1986), pp. 131-195; G. KRIEGER, *Der Begriff der praktischen Vernunft nach Johannes Buridanus*, Münster i. W. 1986; LINES, *Aristotle’s Ethics*, pp. 470-471. [back](#)

(63) Si veda sopra, alla nota 59. [back](#)

(64) JOHANNES BURIDANUS, *Questiones super decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, l. VI, q. 14, Parisius 1518, f. 125va. [back](#)

(65) Ivi, f. 125vb: «Hec autem que dicta sunt in hiis opinionibus forte magis speculativa sunt quam pertineant ad istam scientiam; sunt etiam multum generalia; sicut autem dicitur in 2° huius sermones quidem universales inaniores sunt, particulares vero veriores. Idcirco magis particulariter de hiis oportet scrutari». [back](#)

(66) Ivi, f. 125vb: «Ex hiis igitur concluditur quod prudentia monastica consistit in bene posse consiliari et discernere ad acquirendum sibi virtutem et opera virtutum et in scire ordinare omnia que sunt corporis et exteriora ad operandum secundum virtutes. Habitus autem quo quis scit bene consiliari ad acquirendum sibi bona corporis vel bona exteriora absque reductione ipsorum in virtutes anime non est prudentia sed astutia que est prava et vituperabilis. Et hoc bene declarat Aristoteles 9° in illo capitulo “dubitatur autem utrum oportet amare seipsum maxime”, ubi dicit quod in opprobrium vocamus illos amatores sui qui sibiipsis tribuunt plus in pecuniis et honoribus et delectationibus corporalibus. Si quis autem superstudet iuste agere ipse maxime omnium vel temperate vel qualiacumque alia eorum que secundum virtutes et totale bonum semper sibi acquirit nullus opprobriose dicit philautum hunc, id est amatorem sui, neque vituperavit. Videbitur utique talis magis esse philautus: secundum rei veritatem tribuit sibi ipsi maxima bona». [back](#)

(67) *Ibid.*: «Ex quibus apparet manifeste quod bene consiliari et operari ad procurandum bona amicis et patriae in quo consistit prudentia politica est idem quod consiliari et operari ad bonum virtutis sibi acquirendum propter quod manifestum est quod iste prudentiae idem habitus sunt et non alius secundum rem. Illo enim habitu et illa operatione quo vel qua aliis bona procuramus, eodem habitu et eadem operatione nobis bonum virtutis acquirimus». [back](#)

(68) Ivi, q. 14, f. 126ra: «Tamen considerandum est quod bona corporum et exteriora sunt vulgo manifestiora quam bona anime quia vulgus magis potest uti

sensu quo nota sunt bona corporum et bona exteriora quam intellectu quo nota sunt interiora bona propter quod vulgus sepe statuit sibi tamquam ultimum finem bona corporis vel exteriora bona unde et secundum vulgus illi dicuntur amatores sui qui sibi ipsi plus tribuunt in talibus bonis ut dicitur 9<sup>o</sup> huius amatores enim sui sicut dicit Aristoteles vocant ipsos qui sibi ipsis tribuunt plus in pecuniis et honoribus et delectationibus corporalibus; hec enim multi appetunt et student circa ipsa ut optima bona entia ergo apud tales non est idem habitus prudentia monastica, prudentia yconomica et prudentia politica, quoniam prudentia politica secundum istos consistit in bene posse consiliari ad utilitatem communem procurandum et salvandum, prudentia vero monastica consistit in posse bene consiliari ad sibi acquirendum divicias et delectationes corporales. Hec autem non necessario concurrunt simul». [back](#)

(69) Ivi, q. 15, ff. 126vb-127ra. [back](#)

(70) Ivi, f. 127ra: «Quando vero diximus eandem esse prudentiam principis et subditi et cuiuscumque viri locuti sumus de prudentia simpliciter secundum quam habens dicitur bonus homo, sic scilicet intelligendo quod Sor eadem prudentia erit bonus homo si fuerit princeps et si fuerit subditus et si dives et si pauper et si coriarius et si nauta et si carpentator et universaliter ad quamcumque pervenerit statum». [back](#)

(71) *Ibid.*: «Si autem nos principem et subditum caperemus secundum quod essent diversi officarii et in quantum spectarent ad eos opera exteriora diversa, tunc si per prudentiam principis intelligeremus illam quae opus illud exterius debitum principi statuit sibi tamquam finem et per prudentiam subditi vellemus intelligere illam quae aliud opus exterius debitum subditis statueret sibi tamquam finem oportet concedere prudentias illas esse diversas [...] nec tunc sequitur prudens princeps vel prudens subditus, ergo prudens homo». [back](#)

(72) *Ibid.*: «prudentia vero secundum quid non est secundum quod operationes suas ordinat ad felicitatem, sed secundum quod recte consiliatur et recte suas ordinat operationes ad aliquem finem specialem, sic enim prudentem dicimus nautam [...] hec autem prudentiae non sunt prudentiae simpliciter, sed sunt artes quaedam et hec possunt esse multae». [back](#)

(73) Per la discussione sul *bonum commune*, rimando ancora una volta a KEMPSHALL, *The Common Good*. [back](#)

(74) La discussione su questo nesso si trova inserita nei commenti al terzo libro della *Politica* di Aristotele; si veda, p. es. FLÜELER, *Rezeption und Interpretation*, pp. 107, 116, 143, 144, 147, 150, 161, per non citare che alcuni esempi, sui quali intenderei tornare in futuro studio. [back](#)

(75) Una prima versione di questo lavoro, presentata alla *Mediaevistentagung* del 1994, è stata pubblicata in lingua tedesca con il titolo *Individuelle und politische Klugheit in den mittelalterlichen Ethikkommentaren (von Albert bis Buridan)*, in J.A. AERTSEN-A. SPEER (eds.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin-New York 1996, (Miscellanea Mediaevalia 24), pp. 464-478. Viene qui riproposta in lingua italiana con numerose modifiche ed integrazioni, anche se non nella forma di una ricerca esaustiva, che si fa ancora attendere. Voglio cogliere l'occasione di ringraziare il Prof. Dr. J. Miethke ed PD Dr. M. Kaufhold per i loro preziosi consigli, nonché il Prof. Dr. J. Aertsen e il Prof. Dr. A. Speer per la generosa ospitalità presso la *Mediaevistentagung* ed in *Miscellanea Mediaevalia*. Non può essere dimenticata la Alexander von Humboldt-Stiftung, che ha generosamente sostenuto nelle sue varie fasi il progetto in cui si inserisce questo lavoro. Una particolare gratitudine va anche ai redattori di questa rivista, per aver

accettato di pubblicare parziali risultati di una ricerca ancora *in fieri*. Anche per questa ragione ed in considerazione del medium in cui avviene questa pubblicazione, i riferimenti in nota, ad in particolare i rimandi in nota sono stati ridotti al minimo, limitandosi a fornire le ‘pezze d’appoggio’ testuali alle affermazioni contenute nel testo, nonché indicazioni che aprono l’accesso ad una bibliografia ormai assai vasta. [back](#)