
PICENUM SERAPHICUM

RIVISTA DI STUDI STORICI E FRANCESCANI

ANNO XXXVIII (2024)

NUOVA SERIE



PROVINCIA PICENA "S. GIACOMO DELLA MARCA" DEI FRATI MINORI



eum edizioni università di macerata

PICENUM SERAPHICUM

RIVISTA DI STUDI STORICI E FRANCESCANI

Ente proprietario

Provincia Picena "San Giacomo della Marca" dei Frati Minori
via S. Francesco, 52
60035 Jesi (AN)

in convenzione con

Dipartimento di Studi Umanistici-Lingue, Mediazione, Storia, Lettere, Filosofia
corso Cavour, 2
62100 Macerata

Consiglio scientifico

Felice Accrocca, Giuseppe Avarucci, Francesca Bartolacci, Monica Bocchetta, Rosa Marisa Borraccini, Giammario Borri, Giuseppe Buffon, David Burr, Alvaro Cacciotti, Alberto Cadili, Maela Carletti, Maria Ciotti, Mario Conetti, Jacques Dalarun, Maria Consiglia De Matteis, Carlo Dolcini, Christoph Flüeler, György Galamb, Gábor Győr iványi, Robert E. Lerner, Jean Claude Maire-Vigueur, Alfonso Marini, Enrico Menestò, Grado G. Merlo, Jürgen Miethke, Antal Molnár, Lauge O. Nielsen, Roberto Paciocco, Letizia Pellegrini, Luigi Pellegrini, Gian Luca Potestà, Leonardo Sileo, Andrea Tabarroni, Katherine Tachau, Giacomo Todeschini

Consiglio direttivo

Roberto Lambertini (direttore), Francesca Bartolacci (condirettrice), Monica Bocchetta, Maela Carletti, Pamela Galeazzi, p. Lorenzo Turchi

Comitato di Redazione

Nicoletta Biondi, p. Marco Buccolini, Laura Calvaresi, p. Ferdinando Campana, Agnese Contadini, Daniela Donninelli, Noemi Fioralisi, p. Simone Giampieri, Roberto Lamponi, p. Gabriele Lazzarini, Costanza Lucchetti, Francesco Nocco, Luca Marcelli, Gioele Marozzi, Chiara Melatini, Annamaria Raia

Redazione

Dipartimento di Studi Umanistici-Lingue, Mediazione, Storia, Lettere, Filosofia
corso Cavour, 2
62100 Macerata
redazione.picenum@unimc.it

Direttore responsabile

p. Ferdinando Campana

Editore

eum edizioni università di macerata
Palazzo Ciccolini, via XX settembre, 5 – 62100 Macerata
tel. 0733 258 6080
<http://eum.unimc.it>
info.ceum@unimc.it



eum edizioni università di macerata

Indice

3 Editoriale

Studi

9 Francesco Fiorentino
Il rapporto fra intelletto e volontà in Francesco di Appignano

27 Andrea Nannini
Dicit quidam Doctor et multum pulchre in hac materia. ‘Comunicazione’
e ‘produzione’ tra metafisica e teologia trinitaria in Francesco
d’Appignano e Giovanni da Ripa

69 Antonio Petagine
Francis of Marchia against the Unity of the Intellect

97 Tiziana Suarez-Nani
Ancora una sfida alla fisica aristotelica? Francesco di Appignano e
la co-locazione dei corpi

115 Edit Anna Lukács
Robert Halifax OFM on the Middle Act of the Will

133 Martina Maria Caragnano
Lo *speculum imperatoris* di Dialogo 3.2 e il *De regimine principum*:
alcune ipotesi di confronto

163 Francesco Giuliani
L'affiliatio nei Minori Conventuali: un caso di espulsione dalla
prospettiva della Congregazione del Concilio (XVII sec.)

193 Gloria Sopranzetti
«Fuit vir turbolentus, amicusque novitatum». Padre Valentino
Pacifici tra religione e bibliofilia

Note

- 225 Maria Teresa Dolso
Donne e uomini nel francescanesimo delle Marche
- 245 Deborah Licastro
Il palazzo comunale di Cingoli
- 253 Roberto Lamponi
Il mondo dei Cappuccini. Tra storia, società, arte, architettura. Cronaca del convegno (Pesaro, Auditorium Palazzo Montani Antaldi, 19-21 settembre 2024)

Schede

- 261 *Atlante storico di Cingoli*, a cura di Francesca Bartolacci, eum, Macerata 2024, 320 pp. (N. Fioralisi); *The Economy of Francesco. Un glossario per riparare il linguaggio dell'economia*, a cura di S. Rozzoni, P. Limata, Città nuova, Roma 2022, 355 pp. (F. Polo); Monica Bocchetta, Maria Maddalena Paolini, «Vi gettò le prime fondamenta». *Il beato Pietro Gambacorta, Montebello e i Girolamini. Excursus storico-artistico*, Fondazione Girolomoni Edizioni, Isola del Piano 2024, 155 pp. (G. Marozzi); *La Biblioteca storica di Palazzo Campana*, a cura di Monica Bocchetta, Giulia Lavagnoli, con la collaborazione di Costanza Lucchetti, Osimo, Istituto Campana per l'Istruzione Permanente, Andrea Livi, Fermo 2023, 127 pp. (M. Carletti); Gioele Marozzi, *Percorsi nell'Epistolario di Giacomo Leopardi. La storia e le caratteristiche riemerse*, eum, Macerata 2023, 374 pp. (A. Contadini).

Studi

Lo *speculum imperatoris* di Dialogo 3.2 e il *De regimine principum*: alcune ipotesi di confronto

Martina Maria Caragnano

Abstract

Il contributo intende indagare i rapporti tra lo *speculum imperatoris* di *Dialogus* 3.2 e il *De regimine principum* di Egidio Romano. In particolare, vuole approfondire alcuni aspetti trascurati dalla ricerca precedente attraverso un confronto serrato tra gli intenti degli autori e le tematiche delle due opere, redatte in contesti politici differenti. Lo studio mira a evidenziare le divergenze e le convergenze tra i due scritti di Ockham ed Egidio Romano, con particolare attenzione alle virtù che, secondo gli autori, dovrebbero caratterizzare il sovrano. In tal modo, esso offre una nuova prospettiva sulle loro posizioni nell'ambito del genere letterario degli *specula*.

The study aims to explore the relationship between Ockham's *speculum imperatoris* in *Dialogus* 3.2 and Giles of Rome's *De regimine principum*. It seeks to address certain aspects that prior research has overlooked by closely comparing the intentions of the authors and the themes of the two texts, each penned within distinct political milieus. The analysis will underscore both the differences and similarities between Ockham's and Giles of Rome's works, especially concerning the virtues that, according to the authors, are essential for a sovereign. Thus, the paper provides a fresh outlook on their stances within the literary genre of *specula principum*.

Nel 2009 Jürgen Miethke pubblicava un articolo dedicato al «Fürstenspiegel» contenuto nella *tertia pars* del *Dialogus* di Guglielmo

d'Ockham, più precisamente nei capitoli 14-17 del primo libro del secondo Trattato¹. Nel contesto di quel lavoro, lo storico tedesco affermava che Ockham aveva certamente una qualche familiarità con la precedente tradizione degli *specula*, all'interno della quale il *De regimine principum* di Egidio Romano svolge un ruolo di primo piano, non fosse altro che per la grande diffusione di cui godette. Pur suggerendo alcuni elementi di confronto, Miethke non è sceso nei dettagli di una comparazione. Ora che il secondo Trattato della *tertia pars* del *Dialogus* è disponibile in edizione critica, vale la pena di riprendere quella pista di ricerca, non per sostenere che Ockham abbia effettivamente letto il *De regimine* (il che è possibile, ma non dimostrabile), ma per far meglio risaltare le peculiarità della trattazione del francescano inglese sullo sfondo costituito da un classico del genere letterario degli *specula*. In quanto segue, dopo avere richiamato il contesto in cui si inseriscono i capitoli del *Dialogus* oggetto del presente lavoro, in una seconda parte si analizzeranno alcuni aspetti non ancora approfonditi dagli studi precedenti. In seguito, tenendo conto delle intenzioni ben distinte delle due opere, redatte a più di mezzo secolo di distanza, in contesti politici assai diversi, si proporrà un loro confronto, prestando particolare attenzione agli intenti dei due autori, agli aspetti divergenti e convergenti che li caratterizzano, per infine proporre una comparazione delle posizioni di Ockham ed Egidio Romano a proposito delle virtù che dovrebbero caratterizzare il sovrano.

1. Il secondo Trattato della terza Parte del *Dialogus*

La terza Parte del *Dialogus*² avrebbe dovuto essere originariamente strutturata in nove trattati, uno per ogni protagonista dei conflitti di

¹ J. Miethke, *Ein Fürstenspiegel für den Kaiser in der Tertia pars des "Dialogus" Wilhelms von Ockham*, in *Institution und Charisma. Festschrift für Gert Melville zum 65. Geburtstag*, hrsg. von F. J. Felten, A. Kehnel und S. Weinfurter, Köln-Weimar-Wien 2009, pp. 245-262.

² Per l'edizione critica si veda William of Ockham, *Dialogus, Part 3, Tract 2*, ed. by S. Heinen and K. Ubl, Oxford 2019; per la prima Parte del *Dialogo* rimando al lavoro di traduzione di Alessandro Salerno in Guglielmo d'Ockham, *Dialogo sul papa eretico*, Milano 2015. Per uno studio attento e puntuale di Ockham politico in riferimento al *Dialogus*

quell'epoca sulla povertà minoritica, quali Giovanni XXII, Ludovico IV di Baviera, Gerardo Oddone, Michele da Cesena, Guglielmo d'Ockham, Benedetto XII e altre personalità che presero parte alle dispute³. A questo proposito Jürgen Miethke ha ipotizzato che il francescano sia venuto a mancare durante la redazione⁴, perché il testo si conclude *ex abrupto* al capitolo 23 del terzo libro del secondo Trattato. La morte spiegherebbe l'incompiutezza⁵. È pertanto ragionevole supporre che la *tertia pars* sia stata composta in un intervallo di tempo esteso, che copre il periodo dal 1336 al 1347. Le ragioni di questa datazione sono dovute alla presenza di un *terminus post quem* evidente, quale la *Redemptor noster* di Benedetto XII (28 novembre 1336), citata chiaramente da Ockham in 3,2

occorre segnalare J. Miethke, *Ai confini del potere. Il dibattito sulla potestas papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo d'Ockham*, Padova 2005 (ed. or. Tübingen 2000), pp. 277-329.

³ Léon Baudry ha delineato la struttura della terza Parte nella sua interezza in L. Baudry, *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques*, I, Paris 1950, p. 209.

⁴ Miethke, *Ai confini del potere* cit., p. 310 e J. Miethke, *Politiktheorie im Mittelalter. Von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen 2008, p. 278.

⁵ Diversi studiosi si sono misurati con la datazione della *tertia pars*, evidenziando risultati sensibilmente differenti. Per citare alcuni esempi, John Kilcullen ritiene che lo scritto risalga al pontificato di Benedetto XII in un periodo incluso tra il 1337/1338 e il 25 aprile 1342, anno della morte del pontefice. In particolare, sostiene una datazione successiva alla *Redemptor noster* del 28 novembre 1336, decretale citata in Dial. 3.2, 2,8: «contra quandam constitutionem papalem». Siegmund Riezler, d'altra parte, data l'intero Dialogo al 1343 perché Giovanni di Viktring vi fa riferimento nella sua *Chronica*. Léon Baudry e Richard Scholz, invece, fanno risalire lo scritto al 1338, anno della dichiarazione di Rhens, cui la *tertia pars* è strettamente collegata. Quest'ultimo è favorevole ad una datazione che si estende in un ampio arco di tempo e a una circolazione autonoma di ciascuna parte. Baudry concorda su come Giovanni di Viktring conoscesse già le tre parti del *Dialogus*, successivamente citato anche nel *Breviloquium*, già disponibile tra la fine del 1341 e l'inizio del 1342. Sulle problematiche appena citate si veda in particolare William of Ockham, *A letter to the Friars Minor and Other Writings*, ed. by A.S. McGrade and J. Kilcullen Cambridge, New York 1995, pp. xiv-xv. Per l'interpretazione offerta da Richard Scholz si veda R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354). Analysen und Texte: Analysen*, Roma 1922, pp. 142-143. Per lo studio condotto da Léon Baudry: Baudry, *Guillaume d'Occam* cit., p. 211.

Dial. 2,8: «contra quandam constitutionem papalem»⁶ e la data della sua morte, che oscilla tra il 1347 e il 1348⁷.

La *tertia pars* si diffuse autonomamente rispetto al resto dello scritto, redatto e fatto circolare in tempi diversi. A dimostrazione di ciò, la tradizione manoscritta attesta che il secondo Trattato ha riscosso un notevole successo, di gran lunga superiore rispetto al primo. Per quest'ultimo sono noti, infatti, solo 3 manoscritti; per il secondo siamo a conoscenza di 17 testimoni⁸.

Se il primo Trattato della *tertia pars* è assimilabile ad un *de potestate papae*⁹ incentrato sulla definizione del potere e dei diritti del papa, il secondo è invece dedicato ai doveri e ai diritti dell'imperatore e alla risposta ad una serie di quesiti: se sia opportuno per tutta la cristianità essere soggetti ad un unico imperatore in ambito temporale; quali virtù gli competano; in quali ambiti egli debba eccellere; se l'impero provenga direttamente da Dio o se sia di origine umana; se possa essere lecitamente distrutto, diminuito o diviso¹⁰. Lo *speculum* in oggetto si inserisce, come ricordato, nel secondo Trattato della terza Parte del primo libro, dedicato al potere e ai diritti dell'imperatore.

⁶ William of Ockham, *Dialogus, Part 3, Tract 2* cit., 3.2 Dial. 2, 8 p. 159. Per la decretale si veda M. Bihl, *Ordinationes*, «Archivum Franciscanum Historicum», 30 (1937), pp. 332–386.

⁷ Gedeon Gál sostiene la tesi secondo cui Ockham morì nel 1347. Si veda G. Gál, *William of Ockham died “impenitent” in April 1347*, «Franciscan Studies», 42 (1982), pp. 90-95. D'altra parte, Miethke è più favorevole a fissare l'anno della morte nel 1348. Si veda Miethke, *Ai confini del potere* cit., p. 310.

⁸ *Ibid.*, p. 308.

⁹ Per la trattazione di alcuni aspetti salienti del trattato rimando a R. Lambertini, *Ockham lettore della Politica: a proposito dell'utilizzo di Aristotele nella sua ecclesiologia* (ed. or. München 1992) in Id., *La povertà pensata. Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Modena 2000, pp. 269-288.

¹⁰ Per il testo latino del *Dialogo* ho utilizzato William of Ockham, *Dialogus, Part 3, Tract 2*, consultabile online sul sito della British Academy all'indirizzo <<http://publications.thebritishacademy.ac.uk/pubs/dialogus/ockdial.html>> (ult. cons. 7-06-2024). Per quanto riguarda una traduzione parziale in lingua inglese, segnalo il volume William of Ockham, *A letter to the Friars Minor* cit., pp. 118-298.

2. *Dialogo, Parte III, Trattato II, capitoli 14-17: lo speculum imperatoris di Ockham*

Il contenuto dello *speculum imperatoris* di Ockham è già stato ripercorso da Jürgen Miethke nel contributo da lui stesso pubblicato nel 2009¹¹; non è pertanto necessario riprenderlo nel dettaglio. Tenendo conto di quanto già esposto dallo studioso tedesco, si cercherà di mettere in evidenza alcuni elementi non ancora approfonditi.

In primo luogo, è interessante sottolineare come la presenza di uno *speculum* non sia un elemento di totale novità nel Dialogo. Un uso del genere degli *specula* si ritrova in modo simile anche negli ultimi capitoli (72 e 73) del settimo libro della *prima pars*, dedicati al combattente contro il papa eretico¹², in cui emerge chiaramente l'intenzione del teologo francescano di descrivere le virtù del vero difensore della Chiesa, chiamato a liberarla da un pontefice intenzionato a condurre i fedeli lontano dalla vera fede cattolica. La descrizione delle caratteristiche dell'oppositore del papa eretico si sviluppa in una trattazione che in parte sembra anticipare quella riservata al sovrano universale inserita in Dial. 3,2, anche se le qualità evidenziate non sono coincidenti. Il difensore della vera fede deve infatti essere coraggioso¹³, generoso¹⁴ e zelante¹⁵ nell'affrontare il proprio avversario. Anche la franchezza risulta determinante, perché eviti ogni forma di doppiezza e menzogna nel suo agire¹⁶. Nel capitolo successivo, dopo aver richiamato l'importanza della

¹¹ Miethke, *Ein Fürstenspiegel* cit., pp. 253-260.

¹² Guglielmo d'Ockham, *Dialogo sul papa eretico* cit., Dial. 1.7. cap. 72-73, pp. 1183-1897.

¹³ *Ibid.*, p. 1884: «Non autem sufficit impugnatori idoneo pape heretici novitates, cum opportunum fuerit, attemptare, nisi etiam, cum expediens fuerit, periculis et laboribus et etiam morti, si opportuerit se exponat».

¹⁴ *Ibid.*: «Rursus, si habet divitias, debet esse paratus expensas effundere, quia nulla eleemosyna corporalis extra articulum necessitatis extreme est ita necessaria».

¹⁵ *Ibid.*, p. 1886: «Sit insuper in prosequendo negotia fidei contra papam hereticum calidus, non tepidus».

¹⁶ *Ibid.*: «iterum, impugnator idoneus pape heretici omnem duplicitatem evitet, ne scilicet facto, verbo vel scripto patenter ostendat quod ipsum habet pro summo vero pontifice».

conoscenza del senso delle Sacre Scritture¹⁷ si chiarisce il ruolo chiave rivestito dalla volontà del difensore della fede di ricercare nient'altro che la verità per poter confutare le argomentazioni di un pontefice caduto in errore¹⁸. Come si vedrà, nel delineare la figura del sovrano universale Ockham menzionerà il coraggio, ma porrà enfasi su altre virtù rispetto a quelle proposte per il difensore della vera fede¹⁹.

In secondo luogo, è di particolare rilevanza l'uso delle fonti che viene fatto nello *speculum imperatoris*. È infatti possibile affermare che il teologo francescano ha utilizzato in modo sistematico fonti di natura scritturale, patristica e giuridica per sostenere le proprie argomentazioni, in modo simile a quanto faceva il gruppo michelista rifugiato a Monaco negli anni di conflitto con il papato di Giovanni XXII.

Il teologo francescano ha applicato un uso sistematico di alcune *auctoritates*²⁰. Le fonti giuridiche (Digesto, Decreto, *Glossa ordinaria* al Decreto e *Liber Extra*) rappresentano il 54,2% delle *auctoritates* citate; l'Antico Testamento il 34,2% (Proverbi, Ecclesiaste ed Ecclesiastico); le fonti patristiche (Agostino, Ambrogio e Girolamo), seppur citate attraverso il Decreto, l'8,5% e il Nuovo Testamento (prima lettera a Timoteo) il 2,8%.

¹⁷ *Ibid.*, p. 1892: «Dicitur quod huiusmodi impugnatores idoneos pape heretici oportet sanctarum habere intelligentiam scripturarum, ut scilicet, non solum memoriam verborum retineant, sed intellectum capiant veritatis».

¹⁸ *Ibid.*, p. 1894: «Hec autem omnia amore faciant veritatis et odio falsitatis, ut ira, rancore, vel odio persone pape heretici nullatenus moveantur».

¹⁹ Nello *speculum imperatoris* Ockham fa riferimento alla *pericia scripturae divinae*, alla *pericia legum civilium*, alla *noticia secularium negotiorum*, come si legge al cap. 15 in William of Ockham, *Dialogus, Part 3, Tract 2* cit., pp. 56-64; nel capitolo successivo (cap. 16) il minore richiama la *prudentia* e la *iusticia* (*Ibid.*, pp. 63-66); infine, si fa riferimento alla *veracitas*, *potencia*, *liberalitas* e *fortitudo* (cap. 17) *ibid.*, pp. 67-69. Per un elenco più esaustivo delle *virtutes* menzionate nello *speculum* si veda la tabella a pp. 15-16.

²⁰ Come suggerito da Roberto Lambertini, sembra credibile che Ockham, alla pari dei suoi confratelli residenti in Baviera, possedesse una raccolta di *excerpta* in grado di offrire un solido supporto alle argomentazioni micheliste. Si veda R. Lambertini, *Ockham lettore della Politica* cit., p. 272.

3. *Due specula principum a confronto: lo speculum imperatoris del Dialogus e il De regimine principum di Egidio Romano*

Preliminarmente ad un confronto tra i due testi, è opportuno soffermarsi sugli intenti dei loro rispettivi autori.

Il *De regimine* vuole essere un vero e proprio manuale del principe in cui si forniscono indicazioni su come debba essere amministrato il regno²¹. Dedicato a Filippo IV, futuro re di Francia, si suddivide in tre libri. Il primo è dedicato all'etica dell'individuo; il secondo al governo della casa e della famiglia²²; il terzo al governo del regno in tempo di pace e di guerra. La sua struttura organica e ben articolata fu una delle ragioni che garantì al *De regimine* un successo immediato e una vastissima diffusione, come attesta la tradizione manoscritta che annovera 350 testimoni²³, un numero notevole per uno scritto che non finì per essere un semplice *speculum principis*, ma un autentico manuale anche per esponenti dei ceti eminenti ed i lettori interessati al pensiero aristotelico in ambito etico e politico²⁴.

Lo *speculum* di Ockham si estende, invece, solo per pochi capitoli con un altro scopo rispetto al testo egidiano, ossia quello di fornire, attraverso una rapida lettura, un ritratto concreto dell'*imperator*. A tal proposito Jürgen Miethke ha sostenuto che lo *speculum* di Ockham è stato redatto per definire la figura del candidato idoneo all'incarico di *imperator* del Sacro Romano Impero, contesto in cui si inserisce lo *speculum* del

²¹ Per il *De regimine principum* si veda C.E. Briggs, *Giles of Rome's De regimine principum. Reading and writing Politics at Court and University, c.1275-c.1525*, Cambridge 1999 e F. Oakley, *Recuperating the Past (III): Fruits of the Encounter with Greek Antiquity*, in Id., *The Mortgage of the Past: Reshaping the Ancient Political Inheritance (1050-1300)*, New Haven-London 2012, pp. 100-137. Per Egidio si veda in particolare *ibid.*, pp. 118-125.

²² Per il secondo libro del *De regimine principum* si veda il recente contributo di R. Lambertini, *L'etica familiare come oggetto della filosofia: riflessioni sulla formazione dell'Oeconomica come disciplina*, in «Saepe mihi cogitanti». *Studi di filosofia tardo-antica, medievale e umanistica offerti a Giulio d'Onofrio*, a cura di A. Bisogno et alii, Roma 2023, pp. 485-496 e Id., *A proposito della «costruzione» dell'Oeconomica in Egidio Romano*, «Medioevo», 14 (1988), pp. 315-370.

²³ Briggs, *Giles of Rome's De regimine principum* cit., p. 3. Si inseriscono manoscritti della versione latina e numerosi volgarizzamenti.

²⁴ *Ibid.*, p. 12.

*Doctor plus quam subtilis*²⁵. È pur vero che il teologo francescano solleva la questione dell'ammissibilità di un sovrano imperiale non cattolico²⁶, ma si limita a osservare che esistono diverse opinioni al proposito: non è ben chiaro se il frate volesse riprendere il tema nella parte mancante del testo²⁷.

Si può pertanto notare una differenza prospettica molto rilevante. Mentre il *De regimine* concentra la sua attenzione su un orizzonte nazionale, offrendo consigli e indicazioni al futuro re di Francia, lo *speculum* di Ockham adotta un punto di vista più ampio, orientato verso un sovrano universale.

A proposito del primo Trattato della terza Parte, dedicata alla definizione della forma di governo più adatta alla Chiesa, Roberto Lambertini ha avuto modo di evidenziare l'uso fatto da Ockham dei testi aristotelici, giungendo ad affermare che il teologo inglese abbia usufruito di questi testi come un valido sostegno al proprio pensiero politico in funzione dell'*objektivierende Methode* ockhamista²⁸. Questo procedimento è evidente nella definizione di alcuni termini all'interno delle discussioni condotte dal Maestro e dal Discepolo e in riferimento alla scelta della costituzione migliore, se monarchica o aristocratica. L'eco all'*Etica* e alla *Politica* è ben riconoscibile, ma Ockham procede oltre e declina il pensiero politico del Filosofo in base al criterio dell'*utilitas*: un'assolutizzazione della forma migliore di governo non è auspicabile, sostiene lo studioso, perché vi sarà sempre qualche circostanza in cui la monarchia e l'aristocrazia non saranno in assoluto le forme di governo migliori in riferimento alle circostanze specifiche; sarà pertanto opportuno che la *civitas* sia retta talvolta dall'una e talvolta dall'altra forma di governo²⁹.

²⁵ Miethke, *Ein Fürstenspiegel* cit., p. 250.

²⁶ William of Ockham, *Dialogus, Part 3, Tract 2* cit., cap. XIV, p. 56: «Nonnullis apparet quod interrogacio tua dubitacionem non habet, cum quilibet mortalis adultus habens usum rationis teneatur esse fidelis, presertim si de fide potuerit informari. Sed forsitam querere intendeabas an aliquis possit esse verus imperator qui non habeat veram et catholicam fidem; de quo sunt opiniones diverse et adverse».

²⁷ Sul tema della legittimità dell'impero non cristiano si veda William of Ockham, *Breviloquium de Potestate Papae*, éd. par L. Baudry, Paris 1937, lib. IV, cap. X, pp. 119-122.

²⁸ Miethke, *Ein Fürstenspiegel* cit., p. 278.

²⁹ *Ibid.*, p. 288.

Visto che Ockham nel primo Trattato usa esplicitamente la *Politica* di Aristotele, potrebbe parere ragionevole pensare che per discutere delle virtù dell'imperatore ideale, il teologo francescano ricorra all'*Etica Nicomachea*, come Egidio aveva già fatto nel *De regimine principum*. In realtà, un confronto più ravvicinato evidenzia che l'*Etica* non è il riferimento principale nello *speculum* ockhamiano. Al contrario, lo Stagirita non viene mai citato esplicitamente. Nella sua edizione bilingue Jürgen Miethke ha rilevato che il passaggio di Ockham: «fortitudo, quae est virtus animae, debet in imperatore precellere, sed fortitudo corporalis, quae est robur corporis, non est ita necessaria in imperatore»³⁰ può essere considerato un tacito riferimento all'*Etica* aristotelica, ma costituisce sinora l'unica eco riscontrata³¹. Le corrispondenze contenutistiche tra Aristotele e lo *speculum* ockhamista non sono pertanto sufficienti per stabilire con certezza un uso dei testi aristotelici da parte del teologo francescano. Di contro, in Ockham sono abbondanti i riferimenti ai Padri e alla Sacra Scrittura, mentre in Egidio sono quasi del tutto assenti³². L'uso delle *auctoritates* scritturali nel teologo francescano risulta ancora più evidente dalla seguente tabella:

³⁰ William of Ockham, *Dialogus, Part 3, Tract 2* cit., 3.2 Dial., c. 17, p. 69.

³¹ Wilhelm von Ockham, *Das Recht von Kaiser und Reich: Lateinisch-Deutsch I*, hrsg. von J. Miethke, Freiburg-Basel-Wien 2020, p. 208.

³² Ciò si constata anche in Oakley, *Recuperating the Past (111)* cit., p. 120. Di contro, Egidio cita la *Politica* non meno di 230 volte; l'*Etica*, 185; la *Retorica*, 88 volte.

	Fonti scritturali	Fonti patristiche	Fonti giuridiche
Cap. XV	Ps. 1:2 I Tim. 5:8 Prov. 11:14 Prov. 15:22 Prov. 24:6 Prov. 24:30-32 Ec. 7:12-13 Ec. 10:19 Ecclus. 6:6		Dig. 1.3.31 C. 8 q. 1, c. 8 C. 8 q. 1, c. 9 C. 8 q. 1, c. 11 D. 38 c. 1, v. <i>cum itaque</i> C. 1 q. 4, c. 12 Dig. 22.6.6
Cap. XVI		Augustinus, <i>Ad Lotharium</i> , ³³ Ambrosius, <i>de officiis</i> , ³⁴ Ieronimus, <i>super Isaiam</i> . ³⁵	X 1,36,11 C.23, q. 4, c. 33 D. 45, c. 17 D. 50, c. 14 C.23, q. 5, c. 38 C.23, q. 5 c. 28 C.23, q. 4 c. 33 C.23, q. 5 c. 4
Cap. XVII	Prov. 19:4 Prov. 19:6-7 Ec. 7:12-13 Ec. 10:19		D. 1, c. 14 X 1, 29, 28 v. <i>Si coercionem</i> X 1, 29, 28 X 1, 29, 29

Poiché anche questi brani patristici di Agostino, Ambrogio, e Gerolamo potevano essergli disponibili attraverso le collezioni di diritto canonico, Ockham non ha dunque citato altro che la Bibbia, il Decreto, il *Liber Extra* secondo Karl Ubl in un esemplare che conteneva anche la *Glossa Ordinaria*³⁶. Questo numero molto limitato di testi, fonti di cui disponeva Ockham per sua stessa ammissione, sono risultati sufficienti

³³ Citato in C. 23, q. 5, c. 38.

³⁴ Citato in C. 23, q. 4, c. 33.

³⁵ Citato in C. 23, q. 5, c. 28.

³⁶ K. Ubl, S. Heinen, *Introduction to William of Ockham, Dialogus, Part 3, Tract 2*, ed. by S. Heinen and K. Ubl cit., p. LXII.

per redigere il proprio *speculum imperatoris*, a prescindere dalla disponibilità o meno dei *florilegia* menzionati in precedenza³⁷.

4. Una convergenza: il bene comune

Quanto ad elementi comuni tra Egidio e Ockham, è possibile far riferimento alla definizione del fine supremo del buon governo. L'azione del *princeps* deve sempre avere come unico scopo l'agire per il *bonum commune* della *civitas*³⁸, sulla base di quanto già sostenuto dallo Stagirita nel libro I dell'*Etica*³⁹, nucleo argomentativo tramandato e trasmesso da Tommaso, che affermò su base aristotelica che la *lex humana* fosse «quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata»⁴⁰.

Da parte sua, Egidio sostiene chiaramente, quando distingue tra i tipi di giustizia, che il *princeps* debba attuare la *iustitia legalis* per garantire il *bonum commune* della collettività, affinché venga preservata l'equità tra i *cives*⁴¹. Anche Ockham si esprime analogamente. Il compito del *princeps*, afferma il teologo francescano nel capitolo 16, è di garantire il bene comune di tutta la *civitas* in opposizione a quanti tentino di turbarlo. È quindi evidente che il *De regimine* e lo *speculum imperatoris* si fondino sulla stessa base argomentativa, perché il *princeps* deve sempre tendere alla realizzazione del bene di tutti i *cives*.

³⁷ Si veda a proposito nota 21.

³⁸ Per un'analisi dei dibattiti su questo tema si veda l'ottimo M.S. Kempshall, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Clarendon 1999.

³⁹ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, lib. I, 1094a.

⁴⁰ Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, in Id., *Opera omnia iussu Leonis XIII edita*, VIII, Roma 1895, I-II, q. 90, a. 4, p. 152. Si veda anche T. Scandroglio, *Il bene comune come limite all'azione del sovrano nella prospettiva tomista*, «Vita e Pensiero, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 105 (2013), pp. 41-71.

⁴¹ Aegidius Romanus, *De regimine principum. Über die Fürstenberschaft (ca. 1277–1279)*, hrg. von V. Hartmann, Heidelberg 2019, lib. I, pars II, cap. X, p. 144: «Si queritur commune bonum: sic est in eis iustitia legalis. [...] Bonum enim commune resultat ex omni bono civium: res enim publica, et tota civitas melior est, qualitercunque cives boni sint».

Di seguito vengono messi in evidenza alcuni passaggi testuali degli autori in cui emerge chiaramente il riferimento al *bonum commune*:

Egidio Romano	Ockham
<p>[Lib. I, pars III, cap. III, p. 304] Inter caetera autem, quae inducere posset alios ad virtutes, est ut bonum divinum et commune principaliter diligent. Nam si rex principaliter bonum commune intendat, studebit ut habeat memoriam praeteritorum, et providentiam futurorum, ut sit expertus, cautus, et ut habeat omnia quae ad prudentiam requiruntur, per quam possit melius suum populum regere. Immo si bonum commune praeponat bono privato, tanto magis studebit ut prudentia polleat, quanto maior prudentia requiritur ad custodiendum bonum commune, quam proprium.</p>	<p>[Cap. XVI] ita imperator [...] si in exercendo iusticiam non vult ex causa infligere penam statutam in iure, tenetur de necessitate infligere penam “equitate servata”, secundum quod bonum commune et salutem subditorum bonorum precipue viderit postulare.</p>

5. Le virtù del princeps secondo Ockham ed Egidio

Prendendo in esame le virtù del *princeps* descritte dai due autori, è possibile evidenziare come Egidio abbia fatto ampio uso delle virtù aristoteliche. Tale tendenza, invece, scompare del tutto all'interno dello *speculum imperatoris* ockhamista.

In questa sede basterà fare solo alcuni esempi. Il primo è rappresentato dalla prudenza. Affrontando la lettura del capitolo I della terza parte del terzo libro del *De regimine* si noterà che Egidio è

fortemente debitore dell'*Etica Nicomachea*⁴² e della q. 50 della *Secunda secundae* di Tommaso, di cui il frate agostiniano ripropone la medesima chiave interpretativa e la medesima terminologia⁴³, riprendendo in particolare i cinque tipi di virtù tommasiani riproposti nel *De regimine* con poche modifiche. Il frate agostiniano sostiene che tra i tipi di prudenza individuati dall'Aquinate, si addicono al *princeps* soprattutto la *prudencia particularis*, che riguarda l'individuo; la *prudencia yconomica*, per il governo della casa e della famiglia, e la *prudencia regnativa*⁴⁴. Per Egidio la *prudencia* costituisce la guida di tutte le virtù, incaricata di indirizzare tutte le altre e l'azione umana per garantire la salute dei sudditi. Si potrebbe asserire a buon diritto - come ha puntualizzato Lambertini in un contributo del 1997 - che la *prudencia* è quella virtù che permette in misura maggiore al governante di assomigliare a una figura semidivina⁴⁵, consentendogli *de facto* un potere illimitato.

Se invece si esamina lo *speculum imperatoris*, Ockham discute della medesima virtù, pur senza chiamarla per nome, all'interno del capitolo XV del secondo trattato del primo libro della terza Parte ponendola in relazione con i pareri che il principe richiede ai propri consiglieri per governare⁴⁶. Viene elaborato un elenco molto dettagliato delle diverse casistiche. Di seguito basterà richiamarne solo alcune. La prima prende

⁴² In particolare, è costante il riferimento a Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, lib. VI, cap. VIII, 1141b23-1142a11. Si veda anche Aristoteles latinus, *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis sive 'Liber Ethicorum'*, ed. Renatus Antonius Gauthier, XXVI/1-3/3, Leiden-Bruxelles 1972, lib. VI, cap. VIII, 41b10.

⁴³ Su questo punto si veda R. Lambertini, *Political prudence in some medieval commentaries on the sixth book of the Nicomachean Ethics*, in *Virtue Ethics in the Middle Ages: commentaries on Aristotle's Nicomachean ethics, 1200-1500*, ed. by I. Bejczy, Boston 2007, p. 233. Il riferimento a Tommaso è precisamente a Thomas de Aquino, *Summa theologiae* cit., II.II.50, p. 374.

⁴⁴ Lambertini, *Political prudence* cit., p. 233. La descrizione di queste categorie si trova in Aegidius Romanus, *De regimine principum* cit., lib. III, pars III, cap. I, pp. 1120-1122.

⁴⁵ R. Lambertini, *Il re e il filosofo: aspetti della riflessione politica*, in «La filosofia nelle università: secoli XIII-XIV» a cura di L. Bianchi, Firenze 1997, p. 354. Egidio si esprime chiaramente sull'argomento. Si veda Aegidius Romanus, *De regimine principum* cit., lib. I, pars II, cap. VIII: «Nam, cum oporteat eos esse quasi semideos et debite et absque negligencia negocium regni intendere, non vacat eis subtiliter sciencias perscrutari».

⁴⁶ William of Ockham, *Dialogus, Part 3, Tract 2* cit., cap. XV, pp. 61-62: «Aliquociens vero requiritur aliquorum consilium ut querens consilium probet et experiatur ipsorum consiliariorum discrecionem vel prudenciam aut fidelitatem vel affectionem seu voluntatem vel erga se vel erga alios».

in esame i consigli richiesti per questioni segrete. È infatti pericoloso rivelarle a coloro che non sono leali o amici⁴⁷. In questa circostanza i consiglieri dovranno essere pochi, fedeli e discreti per evitare di diffondere incautamente informazioni importanti. Un altro caso concerne i pareri richiesti dal principe sugli affari pubblici. In tale occasione si potrà richiedere consiglio anche a chi non è né fedele né discreto, poiché non v'è pericolo alcuno di rivelare decisioni segrete⁴⁸. In un altro caso ancora, si chiede il parere di numerosi consiglieri affinché la decisione finale del principe sia accolta con maggiore venerazione, reverenza o paura da parte dei sudditi⁴⁹. Il parere di molti conferirà maggiore autorevolezza a quanto stabilito dal *princeps*. Ockham sottolinea che quest'ultimo potrà richiedere dei pareri persino agli ignoranti e ai malvagi, poiché in tal modo si renderà meglio conto di come occorra agire⁵⁰.

Se nella trattazione egidiana sulla prudenza si è potuto riscontrare un riferimento costante ai testi aristotelici, questa tendenza è invece del tutto assente all'interno del capitolo XV dello *speculum imperatoris* ockhamiano. Il teologo francescano predilige infatti l'impiego di riferimenti biblici, che corrono costantemente a sostegno delle proprie posizioni. Ciò risulta evidente, ad esempio, nella discussione attorno alla necessità da parte del principe di circondarsi di buoni consiglieri, come testimonia Salomone in Proverbi 11,14 e 24,6⁵¹. Un ulteriore riferimento esplicito viene fatto sempre a Salomone e a Proverbi 24,30-32 quando Ockham richiama l'eventualità di domandare consiglio anche agli stolti e ai malvagi, affinché il sovrano comprenda a fondo come occorra comportarsi⁵². Da questi esempi è possibile affermare che la *prudentia* è una virtù tracciata a partire dai testi biblici. Dati i numerosi riferimenti all'Antico e al Nuovo Testamento, si nota che nel capitolo XV dello *speculum* traspare in particolare un'immagine di sovrano che sembra imitare quella di tipo biblico, in cui il *princeps* agisce secondo il proprio volere al di sopra della

⁴⁷ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 62.

⁵¹ *Ibid.*, p. 61.

⁵² *Ibid.*

legge positiva, rimanendo tuttavia sottoposto alla legge naturale, che resta insuperabile⁵³.

Di seguito si propone un confronto tra quanto detto sin ora sulla *prudencia* in riferimento a Tommaso, Egidio e Ockham:

<p>Tommaso [<i>Summa theologiae</i>, II. II. 47.12]</p> <p>[...] prudentiae politicae sunt duae species, una quae est legum positiva, quae pertinet ad principes; alia quae retinet commune nomen politicae, quae est circa singularia. Huiusmodi autem singularia peragere pertinet etiam ad subditos. Ergo prudentia non solum est principum, sed etiam subditorum.</p>	<p>Egidio Romano [libro III, pars III, cap. I, pp. 1120-1122]</p> <p>Possumus autem, quantum ad presens spectat, distinguere quinque species prudentie, videlicet prudenciam singularem, yconomicam, regnativam, politicam sive civilem et militarem. [...] Dicitur enim aliquis habere singularem vel particularem prudenciam, quando se ipsum scit</p>	<p>Ockham [Cap. XV]</p> <p>Respondetur quod consilium de diversis et ex diversis causis requiritur. Aliquando enim requiritur consilium de secretis que periculosum est revelare nisi fidelibus et amicis ac discretis. [...] Consilium de diversis et ex diversis causis requiritur. Aliquando enim requiritur consilium de secretis que</p>
--	--	--

⁵³ Sull'argomento si veda in particolare B. Tierney, *Natural law and natural rights*, in *Christianity and law. An introduction*, ed. by J. Witte and F.S. Alexander, Cambridge-New York 2008, pp. 94-97. Tierney ha inoltre esaminato a fondo il concetto di legge naturale così come interpretato da Ockham in B. Tierney, *Natural Law and canon law in Ockham's Dialogus*, in Id., *Rights, Laws and Infallibility in medieval thought*, Aldershot 1997, p. 10. Lo studioso sottolinea che Ockham ha mantenuto una posizione piuttosto tradizionale che fa risalire le sue radici al Decreto. Graziano per primo, infatti, ha identificato il primo tipo di legge naturale con i precetti morali dell'Antico e Nuovo Testamento, in particolare con il Decalogo. Per quanto concerne gli altri due tipi di legge naturale definiti da Ockham si veda *ibid.*, pp. 10-15.

<p>[q. 50] [...] regnativa est perfectissima species prudenciae. [...] Manifestum est autem quod domus medio modo se habet inter unam singularem personam et civitatem vel regnum [...]. Et ideo sicut prudentia communiter dicta [...] ita oportet quod oeconomica distinguatur ab utraque. [...] Praeterea, in rebus bellicis plurimum valet militum fortitudo. Ergo militaris magis pertinet ad fortitudinem quam ad prudentiam.</p>	<p>regere et gubernare. [...] Secunda species prudencie dicitur esse yconomica. [...] Quare, cum bonum domesticum et bonum totius familie sit aliud a bono alicuius singularis persone, sicut bonum commune est aliud a bono aliquo singulari, yconomicam prudenciam, per quem quis scit regere domum et familiam, oportet esse aliam a prudentia, qua quis novit se ipsum regere. [...] Nam, sicut persona aliqua singularis est pars domus, ita domus est pars civitatis et regni, et, sicut bonum domesticum est aliud a bono alicuius singularis persone, sic bonum civitatis et regni est aliud a bono domestico. [...] Quarta species prudencie dicitur</p>	<p>periculosum est revelare nisi fidelibus et amicis ac discretis. [...] Quandoque autem requiritur consilium ut querens consilium illud quod deliberatum est per consiliarios exequatur. Nonnumquam requiritur aliquorum consilium ut querens consilium noticiam iuris vel facti quod ignorat per eorum responsionem acquirat, qua habita quid agere debeat animadvertat.</p>
---	---	--

	<p>esse politica sive civilis. Nam, sicut in principante requiritur excellens prudentia, qua sciat alios dirigere, sic in quolibet cive requiritur prudentia aliqualis, qua noscat adimplere leges et mandata principantis. [...]</p> <p>Quinta species prudentie dicitur esse militaris. [...]</p> <p>Militaris ergo est quedam species prudentie, per quam superantur hostes et prohibentes bonum civile et commune.</p>	
--	---	--

Dalla tabella si evince che Egidio ha fatto riferimento alla terminologia e senso interpretativo tommasiani per sviluppare il discorso sulla *prudencia*⁵⁴. Questi riprende quasi del tutto alla lettera i termini usati da Tommaso, elaborandoli ulteriormente all'interno del *De regimine*. Se invece si osserva il capitolo 15 dello *speculum imperatoris*, si nota che Ockham non ha attribuito alcun nome alla virtù descritta, la prudenza, ed ha preferito compiere altre scelte rispetto a Egidio. Il francescano tralascia la terminologia e il contenuto testuale della *Secunda secundae* di Tommaso proponendo invece una serie di esempi pratici su come il principe deve comportarsi con i propri consiglieri. Grazie a tali esemplificazioni il sovrano comprenderà come occorre agire.

⁵⁴ Si veda Thomas de Aquino, *Summa theologiae* cit., II. II. 47.12, p. 360 e II.II.50, p. 374.

Tra le diverse virtù che mostrano in particolare come Ockham ed Egidio si sono comportati in modo divergente vi è la giustizia. All'altezza dei capitoli 10-12 del primo libro della prima Parte, Egidio sviluppa un discorso molto articolato su questa virtù, ripercorrendo l'argomentazione proposta da Aristotele all'interno del libro V dell'*Etica*⁵⁵. Il frate agostiniano riprende chiaramente il testo dello Stagirita per i suoi fini, giungendo tuttavia a soluzioni inedite che potessero offrire a sovrani e principi, ma non solo, un vasto ventaglio di consigli e ammaestramenti per la gestione del regno. Egidio non aveva il proposito di essere un semplice "compilatore" dei testi dello Stagirita; egli era piuttosto intenzionato a fare da mediatore culturale tra quanto trasmesso dal Filosofo e un ampio pubblico, che si estendesse anche al di fuori degli ambienti accademici del tempo. Il dottore agostiniano propone così nuove vie interpretative da cui partire, in quanto fruitore consapevole della terminologia di Tommaso, autore del *De regno ad regem Cypri* e della *Sententia libri Ethicorum*, utilizzati per definire la giustizia, distinta in *legalis* ed *aequalis*⁵⁶, a partire dalla quale si sviluppa tutta l'argomentazione egidiana⁵⁷.

Egidio riprende da Aristotele, a tratti anche letteralmente, le ragioni per le quali il principe deve essere giusto⁵⁸. Lo deve essere per quattro ragioni desunte dal libro V dell'*Etica*. La prima è che il re impersona la legge; è pertanto necessario che questi governi rettamente i suoi sudditi⁵⁹. La seconda ragione consiste nella giustizia stessa, la stella più luminosa di

⁵⁵ In particolare, per la *iusticia legalis* si veda Aristotele, *Ethica Nicomachea* cit., lib. V, cap. I, 1129b11-1130a13 e lib. V, cap. II, 1130b30-1131a29b per la *iustitia aequalis*.

⁵⁶ Thomas de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, in Id., *Opera omnia iussu Leonis XIII edita*, XLVII, pars II, Romae 1969, lib. V.III.1130b 6, p. 273.

⁵⁷ R. Lambertini, *Il filosofo, il principe e la virtù. Note sulla ricezione e l'uso dell'Etica Nicomachea nel De regimine principum di Egidio Romano*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 2 (1991), pp. 259-260.

⁵⁸ Si veda Aegidius Romanus, *De regimine principum* cit., lib. I, pars II, cap. XII, pp. 158-163.

⁵⁹ *Ibid.*, lib. I, pars II, cap. XII, p. 158: «ipse iudex, et multo magis ipse rex, cuius est leges ferre, debet esse quaedam regula in agendis. Est enim rex sive princeps quaedam lex, et lex est quidam rex sive princeps».

tutte che deve guidare le azioni umane⁶⁰ in quanto virtù preminente sulle altre. La terza consta nell'affermare che, se i sovrani praticano tale virtù, possono essere definiti perfettamente buoni. Come infatti un corpo può essere caldo e riscaldare altri corpi con il suo calore, allo stesso modo la giustizia si può espandere dall'uomo giusto ad altri uomini⁶¹. Un discorso analogo vale per l'onestà del sovrano (*bonitas*). La quarta e ultima ragione afferma che il re deve preoccuparsi di accrescere la sua onestà, trasmetterla ai sudditi e limitare il male per quanto possibile. Solo in tal modo potrà praticare rettamente la giustizia. Si vede allora come Egidio, partendo da solide basi aristoteliche, intende fornire al sovrano ogni valido strumento per governare al meglio⁶².

Anche Ockham, come Egidio, tratta del modo in cui il sovrano debba praticare la giustizia di fronte ai suoi sudditi. Ciononostante, lo *speculum imperatoris* sviluppa le proprie argomentazioni diversamente rispetto a quanto si è potuto riscontrare nel *De regimine*.

Ockham parte dal presupposto che la giustizia sia una delle virtù fondamentali per l'imperatore, a cui il Maestro dedica un grande spazio. Così come la giustizia è una virtù di grande rilievo nell'*Etica*, allo stesso modo lo è in Ockham, ma sotto un'altra prospettiva. Il suo *speculum* non è interessato tanto alla definizione teorica di questa virtù, quanto alla sua applicazione pratica da parte di un sovrano universale, una caratteristica evidente che emerge dalla distinzione di diverse *opiniones* che discutono su quale deve essere l'agire concreto dell'imperatore⁶³.

⁶⁰ *Ibid.*, lib. I, pars II, cap. XII, p. 160: «Si ergo decet reges et principes habere clarissimas virtutes ex parte ipsius Iustitiae, quae est quaedam clarissima virtus, probari potest, quod decet eos observare Iustitiam».

⁶¹ *Ibid.*: «Tertio hoc probari potest ex ipsa perfectione bonitatis, quae ex Iustitia innotescit. Iustitia enim non solum est perfecta virtus in se, sed si sit in regibus et principibus ostendit eos esse perfecte bonos. [...] et cum actio sua ad alios se extendit: ut tunc aliquid est perfecte calidum, quando potest alia calefacere, et quando actio sua ad alia se extendit».

⁶² *Ibid.*, lib. I, pars II, cap. XII, p. 162: «Nam [...] sicut melior est qui non solum est bonus in se, sed etiam bonitas sua se extendit ad alios [...]».

⁶³ Un esempio significativo è costituito dal fatto che l'imperatore si possa comportare in maniera arbitraria nell'infliggere una pena: «Una [opinione] est quod apud imperatorem omnes pene sunt arbitrarie, ut liceat ei in quocumque casu pro quocumque crimine quodcumque genus penarum infligere [...]». Un'altra opinione relativa al comportamento del *princeps* afferma che questi può rimettere la pena a colui che si sia sinceramente pentito

Di seguito si propone un confronto dei brani appena menzionati:

Aristotele [Lib. V, 1129b, cap. 3]	Egidio Romano [Lib. I, pars II, cap. XII, pp. 158- 160]	Ockham [Cap. XVI]
<p>[...] legalis autem iustus, manifestum quoniam omnia legalia sunt aequaliter iusta. Determinata enim a legis positiva, legalia sunt; et unumquodque horum, iustum esse dicimus. [...]</p> <p>Et propter hoc multociens preclarissima virtutum esse videtur iusticia, et neque Hesperus neque Lucifer ita admirabilis.</p>	<p>Cum enim deceat regulam esse rectam et aequalem, rex quia est quaedam animata lex, et quaedam animata regula agendorum, ex parte ipsius personae regiae maxime decet ipsum servare Iustitiam. [...]</p> <p>Unde 5. Ethic. dicitur, quod praeclarissima virtutum videtur esse iustitia: et neque Hesperus, neque Lucifer est ita admirabilis, sicut ipsa [...].</p>	<p>[Cap. XVI] Sed imperator est supra omnia iura positiva. [...] imperator, quia est supra iura positiva et non est super equitatem naturalem, [...] tenetur de necessitate infligere penam “equitate servata”, secundum quod bonum commune et salutem subditorum bonorum precipue viderit postulare.</p>

del crimine commesso: «Respondetur quod si imperator quemcumque criminisum cognoverit perfecte emendatum ita ut deseruerit omnem voluntatem malefaciendi, nec aliquis prosequitur contra eum iniuriam suam, potest ei imperator omnem penam remittere [...]». Per le *opiniones* sul modo in cui il *princeps* deve esercitare la giustizia si veda William of Ockham, *Dialogus, Part 3, Tract 2* cit., cap. XVI, pp. 63-66.

Come si vede Egidio riprende in modo letterale i brani dell'*Etica*, mentre Ockham si dedica al rapporto tra legge positiva, legge naturale e autorità del sovrano.

Un ulteriore esempio che permette di comprendere come le trattazioni dei nostri autori sono molto divergenti è costituito dal coraggio. Una volta datane la definizione, il dottore agostiniano richiama i sette tipi aristotelici di *fortitudo*, descritti nel dettaglio⁶⁴. Tuttavia, Egidio compie un passo ulteriore. Non solo riprende testualmente Aristotele nell'introduzione della medesima terminologia e negli stessi schemi argomentativi usati dall'*Etica* per sostenere come la *fortitudo virtuosa* è il tipo di coraggio che più si addice al sovrano, ma attinge anche ad altre *auctoritates*, come Vegezio⁶⁵, nell'illustrazione di una delle *species* di *fortitudo*, definizione presente anche nella *Sententia* di Tommaso⁶⁶.

A partire da quanto si è appena esposto, si nota ancora una volta come Egidio si serva della più eminente delle *auctoritates* filosofiche per arrivare al suo scopo, vale a dire fornire indicazioni precise su come si debba comportare il *princeps*. Questi dovrà essere attento a non esporre il proprio *regnum* a guerre inutili, che possano nuocere ai propri *subiecti* e all'intera comunità politica. In tal caso si tratterebbe di una guerra ingiusta e procurata solo per interesse personale del sovrano, definibile in una tale evenienza a tutti gli effetti tiranno⁶⁷. Un conflitto si può infatti definire "giusto" solo se difende il bene comune della collettività senza anteporvi gli interessi personali del principe.

Se invece si osserva il *Dialogus*, al coraggio viene dedicata solo l'ultima parte del capitolo 17. Il *Doctor plus quam subtilis* rinuncia a tutta quella elaborazione terminologica propria di Egidio sulla base del terzo libro dell'*Etica*. Il teologo inglese giunge immediatamente al nucleo del

⁶⁴ Aegidius Romanus, *De regimine principum* cit., lib. I, pars II, cap. XIV, p. 172: «Prima est Fortitudo civilis. Secunda servilis. Tertia militaris. Quarta furiosa. Quinta consuetudinalis. Sexta bestialis. Et septima est Fortitudo virtuosa».

⁶⁵ Vegetius, *Epitoma rei militaris*, ed. by M.D. Reeve, Oxford 2004.

⁶⁶ Lambertini, *Il filosofo, il principe e la virtù* cit., p. 244. Si veda Thomas de Aquino, *Sententia libri Ethicorum* cit., lib. III, 16, 1116a 36, p. 170.

⁶⁷ Aegidius Romanus, *De regimine principum* cit., lib. I, pars II, cap. XIV, p. 172: «reges ergo et principes licet has maneries fortitudinum scire debeant, ut cognoscant qualiter populus suus fortis est, et quomodo possunt cum adversariis bellare: ipsi tamen debent esse fortes fortitudine virtuosa, ut non exponant suam gentem periculis bellicis [...]».

discorso, ovvero alla discussione attorno al tipo di *fortitudo* necessario al sovrano per governare, omettendo ogni distinzione tra le varie tipologie del termine come invece aveva fatto con la virtù della giustizia. Ockham afferma brevemente che la *fortitudo*, intesa come *virtus animae*⁶⁸, è il tipo di coraggio necessario al sovrano, dato che la semplice forza fisica (*fortitudo corporalis*), sebbene apprezzabile in battaglia, non è determinante nell'assolvimento dei doveri regali: ad essa vanno anteposte altre *virtutes*, quali la sapienza e la giustizia.

Di seguito si riporta un breve schema che illustra come Egidio e Ockham si sono comportati in riferimento alla *fortitudo*:

Aristotele	Egidio Romano	Ockham
<p>[Lib. III, 1115a, cap. 9, 2-3] Principaliter autem dicitur fortis qui circa bonam mortem intimidus, et quecumque mortem inducunt repentina encia. Talia autem maxime, que circa bellum.</p> <p>[1115 b, 8-9] videtur enim sufferre pericula cives propter legum obiurgaciones et impropria, et propter honores. Et propter hoc fortissimi esse videtur apud quos timidi, inhonorati,</p>	<p>[Lib. I, pars II, cap. XIII, p. 166] Qui impavidus est circa bonam mortem, et maxime circa eam quae est secundum bellum. Sed adhuc et in mari, et in aegritudinibus intimidus est, qui est fortis. [...] Unde ait Philosophus, quod secundum hanc Fortitudinem fortissimi videntur esse apud illas gentes, apud quas timidi inhonorati sunt, fortes vero honorantur. Hoc modo (ut idem</p>	<p>[Cap. XVII] Fortitudo que est virtus anime debet in imperatore precellere, sed fortitudo corporalis que est robur corporis non est ita necessaria in imperatore; quamvis enim valde deceat imperatorem fortitudine corporali et arte preliandi pollere, non est tamen simpliciter necessaria, nec aliis excellenciis preferenda, sed sapiencie, iusticie et aliis virtutibus</p>

⁶⁸ Miethke, *Ein Fürstenspiegel* cit., p. 259.

<p>et fortes, honorati. [1115 b 13-15] Similiter autem et audacia. Fortis autem, inadmirabilis ut homo. Timebit quidem igitur, et hec. Ut oportet autem et ut radio, suffert, boni gracia.</p> <p>[1116 a, 6-8] [...] Et propter hoc fortissimi esse videtur apud quos timidi, inhonorati, et fortes, honorati. Tales enim et Homerus facit. Verbi gracia, Diomedem et Hectora. [...]</p> <p>[1116 b, 22-24] [...] Fortes quidem igitur, propter bonum operantur; furor autem, cooperatur eis.</p>	<p>Philosophus ait) Hector fortis erat [...]. Sic etiam Diomedes [...]. Quarto Fortitudo dicitur furiosa. Nam aliqui propter furorem, et passionem in qua existunt, aliquando aggreditur pugnam, ita ut iudicetur fortes: non tamen proprie tales fortes existunt, quia fortitudo vera aggreditur pugnam (ut Philosophus innuit) non propter furorem, sed propter bonum.</p>	<p>postponenda [...].</p>
---	--	---------------------------

Come si è voluto illustrare, Egidio ha fortemente ripreso il testo aristotelico, giungendo ad una parziale corrispondenza letterale con il brano appena messo in evidenza dell'*Etica Nicomachea*. Ockham, invece, ha trattato la stessa virtù in modo del tutto indipendente da quanto scrivono Aristotele ed Egidio, introducendo una nuova argomentazione.

Di seguito si intende presentare un elenco delle virtù e qualità del sovrano così come enunciate rispettivamente dall'*Etica Nicomachea*, dal *De regimine principum* e dallo *speculum imperatoris*.

	Aristotele	Egidio Romano	Ockham
Affabilitas	Sì (libro IV)	Sì (libro I, pars II, cap. XXVIII)	No
Fortitudo	Sì (libro III)	Sì (libro I, pars II, cap. XIII)⁶⁹	Sì (cap. XVII)⁷⁰
Eutrapelia	Sì (libro II)	Sì (libro I, pars II, cap. XXX)	No
Honoris amativa	Sì (Libro IV)	Sì (libro I, pars II, cap. XXIV)	No
Iustitia	Sì (libro V)	Sì (libro I, pars II, cap. X, XI e XII)⁷¹	Sì (cap. XVI)⁷²
Liberalitas	Sì (Libro IV)	Sì (libro I, pars II, cap. XVII)⁷³	Sì (cap. XVII)⁷⁴
Magnanimitas	Sì (libro IV)	Sì (libro I, pars II, cap. XXIII)	No
Magnificencia	Sì (libro IV)	Sì (libro I, pars II, cap. XIX)	No
Mansuetudo	Sì (libro IV)	Sì (libro I, pars II, cap. XXVII)⁷⁵	Sì (cap. XVI)⁷⁶

⁶⁹ Aegidius Romanus, *De regimine principum* cit., lib. I, pars II, cap. XIII, pp. 164-171.

⁷⁰ William of Ockham, *Dialogus, Part 3, Tract 2* cit., cap. XVII, p. 69.

⁷¹ Aegidius Romanus, *De regimine principum* cit., lib. I, pars II, cap. X, XI e XII, pp. 144-163 e *passim*.

⁷² William of Ockham, *Dialogus, Part 3, Tract 2* cit., cap. XVI, pp. 63-64.

⁷³ Aegidius Romanus, *De regimine principum* cit., lib. I, pars II, cap. XVII, pp. 192-199 e *passim*.

⁷⁴ William of Ockham, *Dialogus, Part 3, Tract 2* cit., cap. XIV, p. 55.

⁷⁵ Aegidius Romanus, *De regimine principum* cit., lib. I, pars II, cap. XXVII, pp. 246-250 e *passim*.

⁷⁶ William of Ockham, *Dialogus, Part 3, Tract 2* cit., cap. XVI, p. 63.

Prudentia	Sì (libro VI)	Sì (libro I, pars II, cap. VI) ⁷⁷	Sì (cap. XV) ⁷⁸
Veritas	Sì (libro IV)	Sì (libro I, pars II, cap. XXIX) ⁷⁹	Sì (Cap. XIV) (cap. XVII) ⁸⁰
Temperantia	Sì (libro III)	Sì (libro I, pars II, cap. XV)	No
Pericia legum civilium	No	No	Sì (cap. XV)
Pericia sacrae scripturae	No	No	Sì (cap. XV)

La tabella appena illustrata ha posto in evidenza come Ockham non si sia limitato ad un semplice elenco delle *virtutes*, ma abbia individuato nel principe anche altre caratteristiche, assenti nel *De regimine*. Se Egidio ritiene che il sovrano debba occuparsi pienamente del governo del regno e rivolgersi alla pratica delle virtù, dedicando un tempo limitato allo studio delle scienze⁸¹, quest'ultimo compito è, al contrario, di grande rilevanza secondo il *Doctor plus quam subtilis*. Questi, infatti, ritiene che il *princeps* debba applicarsi, senza tralasciare i propri doveri regali, alla *pericia legum civilium*, alla *pericia secularium negotiorum*⁸², alla *pericia sacrae scripturae*, e dovrà eccellere *in sensu naturali et discrezione ac industria naturali et iudicio*

⁷⁷ Aegidius Romanus, *De regimine principum* cit., lib. I, pars II, cap. VI, pp. 122-127.

⁷⁸ William of Ockham, *Dialogus, Part 3, Tract 2* cit., cap. XV, p. 62.

⁷⁹ Aegidius Romanus, *De regimine principum* cit., lib. I, pars II, cap. XXIX, pp. 256-261.

⁸⁰ William of Ockham, *Dialogus, Part 3, Tract 2* cit., cap. 14, p. 55.

⁸¹ Aegidius Romanus, *De regimine principum* cit., lib. II, pars II, cap. VIII, p. 602: «Nam cum oporteat eos esse quasi semideos, et debite et absque negligentia negotium regni intendere, non vacat eis subtiliter perscrutari scientias: maxime igitur decet ipsos bene se habere circa divina, et esse instructos et firmos in fide, et illas scientias scire, per quas quis se et alios novit regere et gubernare. Huiusmodi autem sunt scientiae morales. [...] Decet igitur eos scire grammaticam. [...] decet reges, et principes scire idioma literale, ut possint secreta sua alii scribere et legere absque aliorum scitu [...]. Debent etiam aliquid addiscere de dialectica et rhetorica, ut ex hoc subtiliores fiant ad intelligendum quaecunque proposita».

⁸² William of Ockham, *Dialogus, Part 3, Tract 2* cit., cap. XV, p. 58.

*rationis*⁸³, qualità che mettono in luce un evidente pragmatismo da parte del teologo francescano, a dimostrazione di quanto Ockham si è impegnato nella definizione della figura di un principe capace di affrontare le mansioni regali, come si addice ad un candidato ideale al trono imperiale, secondo l'ipotesi già formulata da Jürgen Miethke⁸⁴.

6. La ricezione dello *speculum imperatoris* di Ockham e del *De regimine* di Egidio: alcune considerazioni

Nei paragrafi precedenti si è cercato di proporre un confronto tra lo *speculum* di Ockham ed il *De regimine* di Egidio. In questa prospettiva occorre anche fare qualche riflessione sulla ricezione dei due testi appena esaminati.

Come si è potuto osservare in precedenza, il *De regimine principum* costituì non solo un manuale per i principi e i re tardomedievali per la corretta amministrazione del regno e un importante testo di riferimento per gli ambienti accademici del tempo, ma costituì uno scritto molto apprezzato anche al di fuori di questi ambiti. In particolare, il *De regimine* godette di una vastissima diffusione a partire dai primi decenni dalla sua pubblicazione. Charles Briggs si è occupato di esaminare l'effettivo numero di manoscritti del testo egidiano prodotti entro i primi 50 anni dalla sua stesura, evidenziando, in particolare, una notevole proliferazione del testo latino. Siamo infatti a conoscenza di 69 esemplari in Francia e di 65 esemplari in Italia.

Sarebbe impossibile ripercorrere la grande fama che il *De regimine* riscosse negli ambienti accademici e intellettuali del proprio tempo e nei decenni successivi. Sarà pertanto sufficiente richiamare in questa sede un caso ben noto, come quello segnalato da Fiammetta Papi, che ha individuato in Convivio IV, 24, 9 un riferimento al *De regimine principum*⁸⁵.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Si veda nota 25.

⁸⁵ Sulla ricezione del *De regimine principum* in Dante si veda F. Papi, *Il De regimine principum di Egidio Romano nella biblioteca di Dante*, in «Significar per verba». *Laboratorio dantesco*, a cura di D. De Martino, Ravenna 2018, pp. 157-202 e Id., *Aristotle's Emotions in Giles of Rome's De Regimine Principum and in its Vernacular Translations (with a Note on Dante's*

Se invece si volge lo sguardo all'arte figurativa, sarà possibile notare che anche in questo ambito il *De regimine* ha lasciato una forte impronta di sé. Per fare alcuni esempi, gli affreschi senesi dell'Allegoria ed Effetti del Buono e del Cattivo Governo di Ambrogio Lorenzetti (1337-1339) riprendono la virtù della *iustitia* così come definita nel *De regimine*. Un riferimento a quest'ultima e alla sua definizione si ritrovano nuovamente a Siena negli affreschi dell'Anticappella del Palazzo Pubblico realizzati tra il 1413 e 1414 da Taddeo di Bartolo⁸⁶.

Da questa breve panoramica è possibile osservare che il *De regimine principum* riscosse una notevole fama già a pochi anni dalla sua produzione, esercitando una forte influenza negli ambienti intellettuali e artistici contemporanei e successivi.

Se invece si considera la ricezione dello *speculum principis* ockhamiano, il panorama risulta molto differente rispetto a quanto si è appena potuto constatare per il *De regimine principum*.

Nel suo studio⁸⁷ Jürgen Miethke non ha rilevato alcuna influenza esercitata dallo *speculum* di Ockham su scritti successivi. Questo dato pare molto significativo, poiché è indice di come lo *speculum imperatoris*, a differenza del *De potestate papae et cleri* inserito nel primo Trattato del terzo libro, ha goduto di poca fama, per non dire nulla. È evidente che la posterità ha apprezzato maggiormente altri scritti del *Venerabilis inceptor* e, trattandosi di un'opera molto estesa, di altre parti del *Dialogus*.

Malgrado gli esiti negativi dell'esame della ricezione dello *speculum imperatoris*, è comunque possibile rintracciare la fortuna che il Dialogo poté riscuotere nei decenni successivi. In questa sede ci si limiterà al primo secolo dalla sua produzione.

Convivio III, 8, 10), «Annali della Scuola Normale Superiore. Classe di Lettere e Filosofia», s. V, 8 (2016) 1, pp. 73-104.

⁸⁶ F. Papi, *Il Libro del governmento dei re e dei principi secondo il codice BNCF II.IV.129. Vol. II. Spoglio linguistico*, Pisa 2018, pp. 24-25. Lorenza Tromboni ha suggerito un nesso tra il *De regimine principum* nel volgarizzamento senese e la situazione politica della città. Esso sarebbe dovuto al cambiamento del clima politico cittadino con l'arrivo al potere dei Nove (1287). Sul tema si veda L. Tromboni, *Il Libro del Governmento dei re e dei principi: osservazioni sul contesto di un volgarizzamento senese del XIII secolo*, in «Ratio Practica» e «Ratio civilis». *Studi di etica e politica medievali per Giancarlo Garfagnini*, a cura di A. Ridolfi, Pisa 2016, p. 170.

⁸⁷ Si veda il già citato Miethke, *Ein Fürstenspiegel* cit., pp. 245-262.

Come si è potuto osservare nelle pagine precedenti, nel 1343 l'abate Giovanni di Viktring era già a conoscenza del Dialogo⁸⁸.

Dedicandosi al tema della ricezione di Ockham H. S. Offler ha evidenziato che nel 1376 ca. Pierre d'Ailly produsse un'abbreviazione dello scritto del teologo francescano. Qualche anno dopo, forse tra il 1378 ed il 1381, il benedettino inglese e futuro cardinale Adam Easton redasse una confutazione del Dialogo, oggi perduta⁸⁹.

Pedro de Luna, futuro Benedetto XIII (1394-1423), acquisì una copia del Dialogo tra il 1375 e il 1393, che venne integrata alla biblioteca da viaggio che il pontefice avrebbe creato una volta salito al soglio petrino. Tuttavia, Offler sottolinea che la copia posseduta da Pedro de Luna non conteneva una delle sezioni più controverse dell'intero Dialogo, il primo Trattato della terza Parte, il *De potestate papae et cleri*. Anche il manoscritto utilizzato dal già citato Pierre d'Ailly per produrre la sua *Abbreviatio Dyalogi* era lacunoso allo stesso modo⁹⁰.

È pertanto evidente che il Dialogo ockhamiano godette di una larga fama, dovuta alla compresenza di numerose tematiche che furono oggetto di particolare interesse in epoche successive. È il caso della superiorità del concilio sul pontefice, un tema affrontato, seppur in modo secondario, nella prima Parte del Dialogo. Come ha suggerito Offler, occorre tuttavia mantenere un atteggiamento di cautela nell'interpretare senza preconcetti il pensiero politico di Ockham. Nella prima metà del Quattrocento, infatti, molti sono stati gli esponenti favorevoli e sfavorevoli alla superiorità del concilio sull'autorità pontificia. I primi hanno sostenuto che questa posizione fosse già presente nella prima Parte del Dialogo di Ockham, quando invece – puntualizza l'Offler - essa non ha costituito altro che un aspetto secondario del suo pensiero, influenzato senza dubbio dai suoi confratelli

⁸⁸ Si veda a proposito nota 6.

⁸⁹ H.S. Offler, *The influence of Ockham's Political Thinking*, in *Church and Crown in the Fourteenth Century: Studies in European History and Political Thought*, ed. by H.S. Offler and A.I. Doyle, Burlington Vt. 2000, p. 347.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 348. Sulle possibili motivazioni di questa lacuna si veda I. Murdoch, *Critical edition of Pierre D'Ailly's Abbreviatio Dyalogi Okan*, Durham 1981, p. xxi.

esiliati a Monaco⁹¹. Lo studioso ha rilevato allo stesso modo un uso delle convinzioni ockhamiane diametricamente opposto, dal gusto pienamente anti-conciliare, in altri autori dello stesso periodo⁹².

Si può pertanto concludere che la ricezione del Dialogo, specialmente nel primo trentennio del Quattrocento, avvenne per lo più per motivi teologico-politici al fine di dare sostegno alle tesi conciliari o anti-conciliari a seconda delle posizioni di chi esprimeva le proprie tesi. Questo meccanismo ha condotto gli esponenti di tali idee a piegare le intenzioni originarie di Ockham alle proprie conclusioni, utilizzando il *Dialogus* quasi come una “miniera” di *auctoritates* e argomentazioni.

Conclusioni

Nello studio appena compiuto sullo *speculum* ockhamista si è potuta confermare la tesi già formulata da Jürgen Miethke secondo cui Ockham ha redatto il proprio *speculum imperatoris* con il proposito di realizzare un ritratto ideale del candidato idoneo al trono imperiale.

Malgrado la sua brevità, è possibile asserire a buon diritto che il teologo inglese ha voluto elaborare lo *speculum* in modo tale che questo non fosse un mero elemento decorativo a conclusione del primo libro del secondo Trattato ma, al contrario, facendo sì che la sua presenza risultasse di grande rilevanza per il ruolo politico che lo scritto vuole ricoprire per la tutela del bene comune di tutta la compagine imperiale.

Attraverso un seppur rapido confronto con il *De regimine principum*, si è visto, soprattutto attraverso la sua dottrina delle virtù, come siano emersi degli elementi di differenza molto significativi tra il testo ockhamiano ed egidiano.

L'impiego degli scritti aristotelici è risultato quasi del tutto assente nello *speculum* di Ockham a differenza di quanto notoriamente accade nel *De regimine*. Di contro, il francescano è ricorso all'impiego delle citazioni scritturali, patristiche e giuridiche. Invece di dedicarsi all'adattamento di

⁹¹ Offler, *The influence of Ockham's Political Thinking* cit., p. 349. Sulla questione si veda G. De Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. V. Guillaume d'Ockham. Critique des structures ecclésiales*, Louvain-Paris 1963, p. 53.

⁹² Offler, *The influence of Ockham's Political Thinking* cit., p. 349.

un'etica delle virtù aristotelica, che pure conosceva⁹³, Ockham ha preferito tracciare un profilo più concreto di un buon imperatore in possesso delle virtù e qualità necessarie allo svolgimento dell'arduo compito di sovrano universale, ispirandosi alla tradizione scritturistica di cui era intessuto il genere degli *specula* precedente alla diffusione della filosofia pratica di Aristotele. Tenendo conto delle circostanze, Ockham nel primo trattato del *Dialogus* si mostra in grado di attingere con competenza alla Politica. Questa scelta del *Venerabilis Inceptor* è verosimilmente voluta, forse in ragione del tipo di pubblico cui poteva rivolgersi una trattazione sulle prerogative dell'imperatore. Il presente confronto tra il *De regimine* e lo *speculum imperatoris* ha dunque già portato a risultati significativi, ma l'indagine su queste pagine di Ockham meriterebbe di essere continuata e estesa ad altri *specula* cronologicamente ancora più vicini al *Dialogus*.

⁹³ Si veda sul tema R. Wood, *Ockham on the Virtues*, West Lafayette 1997.