

Subiectio e Oboedientia: Lessico e fondamento del potere in Francesco di Meyronnes (XIV sec.)

Subiectio and Oboedientia: Lexicon and Foundation of Power in Francis of Meyronnes (14th cent.)

JACOPO LOHS

Università di Trento

jacopo.lohs@gmail.com; ORCID: 0009-0001-7900-2046

Abstract. Francis of Meyronnes' (d. 1328) political reflection contains a personal elaboration connected to the concepts of subjection (*subiectio*) and obedience (*oboedientia*), and it fits within the theological-political thought of his time, where the debate on power takes on varied forms and directions. In his writings, Meyronnes' political conception emerges through cosmological, naturalistic, and metaphysical analogies, where the philosophical and religious realms reverberate within a circular discourse that moves from God to man and from man to God. The questioning of man, directed towards the functioning of the celestial world, researches the best order among the various types of power. There exists a connection between spiritual power and temporal power which moves the latter towards the former as towards an end (*sicut ad finem*), and through it, is ennobled. Obedience (*oboedientia*) to one another, which implies subjection (*subiectio*) – though finding its implicit foundation in natural law and divine law – only occurs through voluntary action.

Keywords: *Subiectio, Oboedientia*, Will, Free Will, Medieval Political Thought, Francis of Meyronnes.

Riassunto. La riflessione politica di Francesco di Meyronnes (m. 1328) contiene un'elaborazione personale connessa ai concetti di sottomissione (*subiectio*) e obbedienza (*oboedientia*), e si iscrive all'interno del pensiero teologico-politico del suo tempo, dove il dibattito sul potere assume forme e direzioni molto diverse. Nei suoi

scritti, la concezione politica di Meyronnes è espressa attraverso analogie cosmologiche, naturalistiche e metafisiche, in cui il dato filosofico e quello religioso si riverberano all'interno di un discorso circolare che da Dio va all'uomo e dall'uomo a Dio. L'interrogazione dell'uomo, rivolta al funzionamento di ciò che sta al di sopra, ricerca l'ordine migliore tra i vari tipi di potere. Tra potere spirituale e potere temporale esiste un nesso che muove il secondo termine al primo "sicut ad finem", e grazie ad esso viene nobilitato. L'obbedienza (*oboedientia*) di uno all'altro, che implica sottomissione (*subiectio*) – pur trovando il proprio fondamento implicito nello *ius naturale* e nella *lex divina* – non avviene se non per mezzo di un atto volontario.

Parole chiave: *Subiectio*, *Oboedientia*, volontà, libero arbitrio, pensiero politico medievale, Francesco di Meyronnes.

1. Introduzione e contesto

A partire dai testi che riguardano l'ambito politico,¹ il presente contributo indaga le modalità e i termini della riflessione politica di Francesco di Meyronnes (Franciscus de Mayronis, ca. 1288-1328), appartenente all'Ordine dei Frati Minori, cercando, nello specifico, di mettere in luce il legame tra la dimensione politica e la riflessione più strettamente etico-filosofica.² Gli scritti meyronniani di carattere politico sono da inserire all'interno di una rete che collega il francescano tanto al potere spirituale, quanto a quello temporale. Meyronnes, infatti, era amico di re Roberto d'Angiò e, in particolare, questo legame emerge nel *Tractatus de principa-*

¹ Le citazioni dei testi latini utilizzati nel presente contributo sono prese dalle edizioni critiche, ove presenti. Se non esiste un'edizione critica del testo latino, alla prima occorrenza sarà specificata la fonte diretta del testo, manoscritta, o a stampa. Tutte le porzioni di testo e i testi tratti dalle stampe cinquecentesche sono trascritti dall'autore del presente contributo. Inoltre, è necessario sottolineare che alcuni testi, come quelli editi da Pierre de Lapparent, non sono precisi come dovrebbero. I testi della *Quaestio de oboedientia*, della *Quaestio de subiectione*, e del *Tractatus de principatu regni Siciliae* non sono delle vere e proprie edizioni critiche, ma delle trascrizioni condotte su un solo testimone a fronte di una tradizione testuale più ampia. Del *Tractatus de principatu temporalis*, l'unico testo propriamente editato da Pierre de Lapparent, verranno citate due edizioni testuali (ed. Lapparent; ed. Baethgen). Non è stato possibile controllare le fonti manoscritte per ogni testo citato e, per tale ragione, solamente in presenza di errori clamorosi i testi verranno corretti – segnalando in nota la correzione del testo. Si è scelto, inoltre, di uniformare la grafia dei testi latini mantenendo i dittonghi "ae" e "oe", normalizzando le lettere "j/i" e i gruppi "ti/ci", distinguendo "u" e "v", e modificando l'interpunzione secondo le esigenze e convenzioni moderne. Ulteriori indicazioni, se necessario, saranno specificate in nota ad ogni testo.

² Per quanto riguarda la biografia e un inquadramento generale del pensiero di Francesco di Meyronnes, si veda: Rossmann, "Das Bild des hl. Franz von Assisi," 142-84; Rossmann, "Der hl. Franziskus von Assisi," 168-85; Rossmann, "Die Quodlibeta," 1-76; Rossmann, *Die Hierarchie der Welt*; Roth, "Franz von Mayronis," 44-75; Roth, *Franz von Mayronis O.F.M.*; Ruiz, "Le médecin et le théologien," 853-80.

tu regni Siciliae, dove l'elogio del re di Napoli è manifesto.³ Il testo appartiene alle *Quaestiones quodlibetales in XVI quaestionibus*, delle quali costituisce l'undicesima, la cui redazione viene situata tra il 1321 e il 1324.⁴ Inoltre, alcuni eventi tra il 1320 e il 1324 mostrano come anche i rapporti tra Meyronnes e il papa fossero solidi.⁵

Attraverso un'analisi lessicale e concettuale, verranno evidenziati i punti centrali della costruzione teologico-politica di Meyronnes facendo riferimento particolare ai concetti di *subiectio* (sottomissione) e *oboedientia* (obbedienza), termini che rivestono un ruolo esplicito in due scritti, la *Quaestio de subiectione* e la *Quaestio de oboedientia*.⁶ Tuttavia, l'indagine non si limiterà a queste due occorrenze, ed esaminerà anche altri testi importanti quali il *Tractatus de principatu temporalis*, il *Tractatus de principatu regni Siciliae*,⁷ e alcuni luoghi del *Commento alle Sentenze*, dove emerge una continuità concettuale con le opere appena menzionate.

Al fine di illustrare una visione organica del pensiero di Meyronnes, nel secondo paragrafo viene introdotto il problema del potere politico alla luce del suo fondamento teorico. Il terzo paragrafo esaminerà il motivo dell'*ordinatio ad unum* attraverso i concetti di sottomissione e obbedienza. L'inquadramento dottrinale presentato nei paragrafi 2 e 3 aiuterà comprendere la rilevanza che, all'interno della riflessione politica, assume la dimensione etico-filosofica, e in particolare il funzionamento della libera volontà in rapporto all'intelletto. Intelletto e volontà, infatti, rappresentano due concetti in mutua tensione che permettono di qualificare il carattere volontario della sottomissione politica e, al tempo stesso, ne costituiscono il fondamento teorico.

³ Langlois, "François de Meyronnes", 305-342. Inoltre, Jean Barbet dimostra che è proprio su richiesta del re angioino che Meyronnes compone i *Flores* sulle opere dello Pseudo Dionigi Areopagita. Cfr. Barbet, "Le prologue du commentaire dionysien de François de Meyronnes," 183-91.

⁴ de Lapparent, "L'oeuvre politique de François de Meyronnes," 9. Per un'analisi dettagliata dell'opera si veda Rossmann, "Die Quodlibeta," 4-20.

⁵ Attorno al 1322, Meyronnes viene consultato dal papa in merito alla disputa sulla povertà di Cristo e, nuovamente, riceverà la richiesta di un parere nel 1325, durante l'ultima fase del processo indetto contro la *Lectura super Apocalipsim* di Olivi. Si veda: J. de Lagarde-Sclafer, "Participation de François de Meyronnes," 53-73. Sulla questione si vedano, inoltre, le osservazioni di Piron, "Consultation demandée à François de Meyronnes," 16.

⁶ de Mayronis, *Quaestio de oboedientia*, ed. Lapparent, 117-119; *Quaestio de subiectione*, ed. Lapparent, 75-92. Il testo della *Quaestio de oboedientia* viene trascritto da Pierre de Lapparent solo in piccola parte. La *quaestio* è comunque consultabile per intero nella versione cinquecentesca dei *Quodlibeta* di Meyronnes: de Mayronis, *Quodlibeta*, q. 12, Venetiis: Scotus, 1520.

⁷ de Mayronis, *Tractatus de principatu temporalis*, ed. Lapparent, 56-74; ed. Baethgen, 120-136; de Mayronis, *Tractatus de principatu regni Siciliae*, ed. Lapparent, 93-116. Per un'interpretazione dei motivi che spingono Meyronnes a redigere lo scritto rimando all'articolo di Pierre de Lapparent che ne contiene l'edizione e, per intero, all'articolo di D. Luscombe, "François de Meyronnes and Hierarchy."

2. Il potere politico alla luce del suo fondamento

Se all'interno della teoria gelasiana dei due poteri il potere spirituale è *auctoritas*, e quello temporale è *potestas*, nello sviluppo teorico di Meyronnes il rapporto di subordinazione della *potestas* all'*auctoritas* riveste un ruolo centrale. La domanda che apre la *Quaestio de subiectione* rivela questa precisa esigenza:

Utrum ille qui principatur secundum iurisdictionem universalem tamquam Monarcha debeat, de iure naturali, subiacerere se illi qui principatur secundum plenitudinem potestatis in spiritualibus quoad omnia, quae dicitur Ierarcha.⁸

La domanda è connessa ad alcuni concetti legati all'esercizio del potere come, autorità universale (*iurisdictio universalis*), legge naturale (*lex naturalis*) e *potestas* – quest'ultima a sua volta espressa mediante il concetto di sottomissione (*subiacere*). Anche l'utilizzo del termine *plenitudo potestatis* è eloquente: Meyronnes ne vede un attributo riconosciuto pienamente a colui che rappresenta il vertice della gerarchia spirituale.⁹ L'assoggettamento del potere temporale a quello spirituale, che si riversa sui rispettivi esponenti dei due poteri (il monarca e il gerarca), avviene *de iure naturali*, e cioè secondo un ordine che è inscritto nella natura delle cose del mondo.

La visione naturalmente politica dell'uomo di eredità aristotelica¹⁰ confligge con le idee, di matrice agostiniana, che vedono nella politica non tanto l'espressione della natura umana in quanto tale, bensì il rimedio alla caduta dei progenitori provocata dal peccato originale. Meyronnes elabora un pensiero che tende a risolvere l'aristotelismo in un'idea che di fondo è agostiniana: il peccato originale ha mutato la natura umana, trasformandola e conducendola da uno stato d'innocenza non politico – perché prima del peccato originale non sarebbe esistito alcun *dominium*, non sarebbe stata necessaria alcuna istituzione, non sarebbe servito un governante (se non Dio) – ad uno stato di natura decaduta, dove l'istituzione di ruoli è una condizione necessaria. A fronte di tale condizione si dà la necessità di un governo retto da un solo principio

⁸ de Mayronis, *Quaestio de subiectione*, 76.

⁹ Il concetto di *plenitudo potestatis*, sviluppato e applicato alla *potestas* papale da Alessandro III, Innocenzo III, e Innocenzo IV, viene confermato dalla bolla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII. Questo elemento è la spia di una realtà storica e di una mentalità in cui si inserisce il discorso di Meyronnes.

¹⁰ Sul tema si veda: Garfagnini, "La riflessione politica agli inizi del Trecento;" Lambertini, "La diffusione della «Politica»;" Fioravanti, "La «Politica» aristotelica nel medioevo;" Nederman, "The Meaning of «Aristotelianism» in Medieval Moral and Political Thought;" Toivanen, *The Political Animal in Medieval Philosophy*; Toste, "The Naturalness of Human Association in Medieval Political Thought Revisited".

che, sulla terra, è rappresentato da colui che presiede la gerarchia spirituale, e cioè dal Papa.¹¹

In una simile prospettiva, la questione del fondamento del potere è legata al concetto di *unità*, come emerge dal testo del *Tractatus de principatu temporalibus* quando Meyronnes afferma che la molteplicità di principi è un male, e l'unità un bene.¹² Quest'idea viene rimarcata anche nella *Quaestio de subiectione*: "quia malum est universum dividere, cum omnia unitatem appetant, sicut dicit beatus Dyonisius in libro *De perfecto et uno*."¹³ A tale unità politica corrisponde un fondamento teoretico che ne garantisce il valore. Meyronnes si sofferma su tale questione anche nella *quaestio* quarta della distinzione 19 del IV libro del *Comento alle Sentenze*.¹⁴ Il titolo della *quaestio* è piuttosto significativo a riguardo, e si chiede se il pontefice possieda piena potestà *in temporalibus*. I motivi tematici sono quelli visti in precedenza: l'unità si ottiene mediante un unico principio regolatore e, in se stessa, questa costituisce un valore in quanto espressione di un ordine voluto da Dio che conduce alla *tranquillitas* e alla *pax* politica. Nella declinazione meyronniana, l'unità che proviene da un principio verticale e universalistico porta all'assenza di discordia. Al contrario, un'accezione pluralistica del potere implica, per forza di cose, divisione. Così come l'universo non può essere diviso e discorde al proprio interno, al tempo stesso "omne regnum in seipsum divisum desolabitur."¹⁵ Questo risultato rovinoso si avrebbe con l'esistenza di due poteri indipendenti tra loro, dove l'uno amministra totalmente le questioni spirituali e l'altro quelle temporali.¹⁶ Tra le

¹¹ de Mayronis, *Tractatus de principatu temporalibus*, ed. Lapparent, 74: "[...] in universo, secundum optimam dispositionem sui, non est dare, secundum rectam rationem, aliquem monarcham sui principem, videlicet in temporalibus, quando ille subsistit temporaliter et etiam in temporalibus principi spirituali, utpote Pape".

¹² de Mayronis, *Tractatus de principatu temporalibus*, ed. Baethgen, 122: "Et confirmatur in Divina Scriptura expresse ista ratio Proverbia 28: 'propter peccata terre multi principes eius'. Unde habetur quod in multitudo principum est pena peccati et per consequens malum et ideo unitas principis ei opposita est quid bonum".

¹³ de Mayronis, *Quaestio de Subiectione*, 77.

¹⁴ de Mayronis, *In IV Sent.*, d. 19, q. 4, ed. Rossmann, *Die Hierarchie der Welt*. Del *Comento* di Meyronnes alle *Sentenze* di Lombardo, viene chiamata *Conflatus* l'ultima redazione del primo libro, successiva a *Summa Simpliciter* e alla redazione *Ab Oriente* che, verosimilmente, costituisce la prima versione. Il testo del *Conflatus* è databile attorno al 1320-21 e, così come le altre due versioni, non possiede un'edizione critica. Le citazioni al testo sentenziario del presente contributo si rifanno al testo della cinquecentesca: de Mayronis, *In quatuor libros sententiarum*. Venetiis: Scotus, 1520. Per un approfondimento sulle diverse redazioni dei commenti si veda: Rossmann, "Die Sentenzenkommentare des Franz von Meyronnes," 129-227.

¹⁵ de Mayronis, *Quaestio de Subiectione*, 77. La citazione riprende i passi di *Mt.*, 12, 25 e *Lc.*, 11, 17, citati anche Dante nella *Monarchia* (I, IV, 3-4; V, 8) seppure con finalità antitetice rispetto a quelle di Meyronnes.

¹⁶ Nel *Tractatus de principatu temporalibus* in particolare, Meyronnes avversa due posizioni da lui

diverse argomentazioni che sorreggono la concezione unitaria e universalistica è centrale quella che utilizza il brocardo aristotelico secondo cui gli *entia nolunt male disponi*.¹⁷

Dicentes autem numerum primum mathematicum et sic semper aliam habitam substantiam et principia cuiuslibet alia inconnexam uniuersi substantiam faciunt (nichil enim alia alii confert ens aut non ens) et principia multa. Entia vero non volunt disponi male, nec bonum pluralitatis principatum: unus ergo princeps.¹⁸

3. *Ordinatio ad unum: subiectio e oboedientia*

Se per Meyronnes vale l'analogia cosmologica secondo la quale l'imperatore deriva il proprio potere dal papa in base all'ordine naturale, pensatori come Ockham, ad esempio, considerano il *diritto naturale* come qualcosa che è ricevuto da tutti gli uomini, e l'imperatore deriva il proprio potere da esso.¹⁹ Un'occorrenza significativa del termine *ius naturale* in Meyronnes si trova nella *Quaestio de subiectione*,²⁰ dove il concetto viene inteso come archetipo ideale di legge a cui, per necessità, si è conformati: è qualche cosa che riguarda tutti gli uomini, ma in questo caso, la legge naturale corrisponde al principio evangelico – secondo Meyronnes riconosciuto da tutti i filosofi – del *nemo potest duobus dominis servire* (Mt. 6, 24).²¹ Soggiacendo ad un solo potere, quello spirituale, il potere temporale si mette sotto la protezione delle sue ali e, in quanto potere esecutivo, dovrà difendere la fede. Dalla sottomissione e dall'obbedienza dell'uno all'altro provengono certezza e verità.²²

ritenute erronee: da un lato quella dei *civiliste* – i quali sostengono che il *princeps universalis temporalium* non sia soggetto ad alcuna legge e a nulla sopra di esso, nemmeno a coloro che, *plena potestate*, esercitano il potere spirituale –, dall'altro l'opinione dei *canoniste*, riconducibile ad una concezione gelasiana della divisione dei poteri.

¹⁷ de Mayronis, *Tractatus de principatu temporalium*, ed. Lapparent, 60; ed. Baethgen, 121; de Mayronis, *Quaestio de subiectione*, 76.

¹⁸ Aristotele, *Metaphysica, recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka*, ed. G. Vuillemin-Diem, 269, 1075b37-1076a7. Aristotele sta citando Omero, e precisamente l'*Iliade* (II, 204). Secondo lo Stagirita l'ordine dell'universo è paragonabile all'ordine di una causa per cui i singoli componenti contribuiscono all'ordine e al bene del tutto.

¹⁹ Per un approfondimento, si veda: McGrade, *The Political Thought of William of Ockham*.

²⁰ de Mayronis, *Quaestio de subiectione*, ed. Lapparent, 76.

²¹ Per un approfondimento sul concetto di *ius naturale* nel pensiero medievale si veda: Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, 162.

²² de Mayronis, *Quaestio de subiectione*, 89. Il comando della legge è tanto migliore quanto più la legge è perfetta, e rispetto alla legge ispirata da Dio le leggi ispirate solo dall'uomo sono limitate.

Sottomissione e obbedienza sono due termini in mutuo rapporto, che non solo rimandano ad un ordine relativo alla dimensione naturale e cosmologica del potere. Tra i due ordini di potere, infatti, esiste un primato gerarchico sorretto anche dall'etica, dalla metafisica e dalla logica: Meyronnes paragona l'assenza di ordine tra il principato temporale e quello spirituale ad una fallacia logica direttamente conseguente al tema dell'*ordinatio ad unum*. Quando la *lex civilis* non si accorda alla *lex ecclesiastica* la prima viene annullata dalla seconda. Dalle *leges ecclesiastica, divina e politica* derivano vari tipi di *iustitia* e, secondo Meyronnes, la *iustitia divina* è, per definizione, appannaggio del potere spirituale, in quanto il solo in grado di interpretarla attraverso la *lex ecclesiastica*, che dà una forma alla *lex politica*.²³ In tal senso il concetto di *ius naturale* è qualcosa a cui, per natura e in quanto espressione di essa, è necessario conformarsi.²⁴

Il concetto di sottomissione può essere inteso da varie angolature. Meyronnes non ne enfatizza il carattere coercitivo, valorizzandone piuttosto il significato che riguarda la congiunzione di ogni essere con il proprio fine ultimo.²⁵ Nel *Tractatus de principatu temporalis* l'assoggettamento del potere temporale a quello spirituale dev'essere inteso secondo questo criterio:

[...] melius est unumquodque inferius in eo quod coniungitur suo superiori, quam secundum seipsum aut secundum quod principatur suis inferioribus, sicut homo melior est in quantum connectitur et coniungitur ultimo fini per actum beatificum, quam in quantum principatur brutis per excellentiam rationis. Et ita principatus temporalis melior est in quantum connectitur spirituali tanquam fini quam in quantum profertur suis inferioribus.²⁶

A partire da considerazioni che pertengono all'ambito morale (*in moralibus*), dove vale il principio per cui "finis sit melior his que sunt ad finem,"²⁷ tale principio viene ripreso nella descrizione dell'uomo politico, le cui virtù sono migliori se sottoposte alle virtù teologiche. Così si spiega il legame tra la politica e l'etica a partire da una riflessione che si accorda anche con una

²³ Questo concetto è trattato nel *Tractatus de principatu temporalis*, ed. Lapparent, 64-66; ed. Baethgen, 125-127.

²⁴ Al di là dell'universalità e dell'assolutezza, Meyronnes non precisa se il termine *naturale* sia qualcosa di inscritto naturalmente nella conoscenza dell'uomo, e non sembra essere interessato a esporre il modo in cui l'uomo perviene alla conoscenza di tale legge di natura. In ogni caso, si tratta di un ordine voluto da Dio e, in quanto tale, dipendente dalla sua opera e, in sommo grado, è una *veritas* detenuta dal potere spirituale. Nella *Quaestio de subiectione* precisa che solo il *princeps spiritualium* comanda secondo una *lex* ispirata dalla rivelazione. Si veda: de Mayronis, *Quaestio de subiectione*, 82.

²⁵ de Mayronis, *Tractatus de principatu temporalis*, ed. Lapparent, 68-70, ed. Baethgen, 130-132.

²⁶ *Ibid.*, ed. Lapparent, 68-69, ed. Baethgen, 130.

²⁷ *Ibid.*, ed. Lapparent, 61, ed. Baethgen, 123.

precisa fisica del cosmo, e viene sviluppata attraverso principi metafisici:²⁸ il fatto che è migliore la situazione in cui il governo temporale si trova soggetto al potere spirituale dipende dalla considerazione del fine ultimo.

Questi aspetti vengono discussi da Meyronnes attraverso l'analisi della costituzione intrinseca degli esseri, nei quali, riprendendo note posizioni aristoteliche, possono esistere tre elementi ordinati secondo nobiltà discendente: 1) razionalità in quanto caratteristica essenziale (*per essentiam*) che, nella costituzione dell'anima, corrisponde all'anima intellettiva che fa uso della ragione; 2) razionalità in quanto caratteristica partecipativa (*per participationem*), come accade per l'anima sensitiva, la quale pur potendo ragionare per se stessa, è nata per essere guidata dalla ragione; 3) nessuna razionalità corrispondente all'anima vegetativa, la quale non possiede alcuna possibilità di ragionare autonomamente, e tanto meno è regolabile dalla ragione. Il primo ordine corrisponde alla gerarchia ecclesiastica, la quale è legata essenzialmente alle nature spirituali. Il secondo ordine, quello spirituale per partecipazione, non esercita il comando per se stesso se non sulle cose temporali ed è subordinato alla Chiesa così come l'anima sensitiva dovrebbe obbedire alla ragione. Il terzo opera in maniera naturale come l'anima vegetativa e in alcun modo si potrebbe dire razionale.²⁹

Secondo Meyronnes il funzionamento umano è migliore se: 1) all'interno della parte razionale la porzione inferiore è sottomessa a quella superiore; 2) la parte sensitiva dell'anima è sottomessa a quella intellettiva. Tale funzionamento si ripercuote nel fatto politico, in cui il principato temporale è sottomesso al principato spirituale. Pur non sottostando all'ordine temporale, il "princeps spiritualium melius praesidet temporalibus quam princeps temporalium."³⁰ I due domini esistono in quanto ambiti e sfere d'azione che concernono due ordini differenti, da un lato i *temporalia* e dall'altro gli *spiritualia*, mentre il principio che governa deve essere unitario e universale.³¹ Questi ordini sono da inquadrare all'interno del motivo dell'*ordinatio ad unum*, che impone un unico principio verso il quale ogni cosa creata è ordinata. In tal senso è possibile leggere la prima *quaestio* del

²⁸ Inoltre, *ibid.*, ed. Lapparent, 69: "in theologis autem istae scientiae dicuntur ancillari theologie, et ei subordinantur, secundum beatum Gregorium, et per ipsam regulantur". La filosofia – la più perfetta e l'ultima delle scienze pagane – è *ancilla* della teologia anche nel *Tractatus de principatu regni Siciliae*, 98.

²⁹ *Ibid.*, ed. Lapparent 70-72; ed. Baethgen, 132.

³⁰ *Ibid.*, ed. Lapparent, 63; ed. Baethgen, 125. È di interesse rilevare che nel discutere la costituzione dell'anima, seppur brevemente, Francesco di Meyronnes non è perfettamente aderente alla posizione aristotelica, la quale, infatti, non considera l'anima umana divisa in porzioni o parti. Pertanto, quando Francesco parla di porzione superiore e inferiore, di parte razionale e irrazionale, sono riscontrabili alcuni motivi di provenienza maggiormente platonica più che aristotelica.

³¹ *Ibid.*, ed. Lapparent, 63; ed. Baethgen, 126: "Ergo princeps temporalium qui principatur in portione inferiori, [...], debet subesse principi spiritualium, qui principatur in superiori".

Tractatus de principatu temporalis,³² dove Meyronnes si interroga su questa necessità a livello politico con riferimento all'ordine temporale e in un momento storico preciso, vale a dire dopo la venuta di Cristo.³³

[...] principatus spiritualium versatur circa relationem hominum quantum ad superiorem portionem rationis, quae est circa spiritualia, quae sunt aeterna, sicut docet beatus Augustinus, 14 *De Trinitate*.³⁴

L'assoggettamento dell'uno all'altro porta alla quiete, alla sicurezza, ad una legge più perfetta. Meyronnes ammette la possibilità di *principatus* governati da una legge umana giusta e da una costituzione retta, anche se questi dovranno rivolgersi al divino e alla Chiesa per avere una dignità superiore e accrescere la loro virtù:³⁵ “meliores sunt res inferiores in quantum attingunt superiora quam sunt secundum seipsas.”³⁶ Anche la legge non può essere doppia, e cioè non può fare capo a due fini ultimi diversi. La *iustitia legalis politica* è retta solo se segue la *iustitia legalis divina*.³⁷

Tuttavia, ciò non implica che i contenuti rispettivi dei due tipi di giustizia debbano essere gli stessi.³⁸ Più propriamente, significa che nel darsi un ordine e nel seguire un fine ultimo, tutto ciò che rientra nelle questioni temporali deve tenere a mente ed essere soggetto all'ordine spirituale nella misura in cui è dipendente da esso: in tal senso i *temporalia* sono “subordinata ad spiritualia, sicut ad finem.”³⁹ Il *princeps spiritualium* governa secondo legge divina, e il *princeps temporalium* secondo la legge umana. Tra i due tipi di legge esiste un rapporto di ordinamento della seconda alla prima, e la sottomissione è la necessaria conseguenza a partire dalle premesse.

Nel discorso è centrale il concetto di *iustitia* – un'altra virtù cardinale assieme alla *prudencia* menzionata poco prima, alla *fortitudo* e alla *temperantia* –, un sintagma di natura bifronte: da un lato, questa possiede una declinazione legale-politica che rimanda ad un ambito del tutto umano; dall'altro, possiede una derivazione divina senza la quale la *iustitia legalis politica* non potrebbe, strutturalmente, essere retta. Nel *Commen-*

³² *Ibid.*, ed. Lapparent, 67; ed Baethgen, 129: “[...] fuerunt nobiliora in attingendo proprium finem”.

³³ *Ibid.*, ed. Lapparent, 58; ed Baethgen, 120.

³⁴ *Ibid.*, ed. Lapparent, 64; ed Baethgen, 125.

³⁵ de Mayronis, *Quaestio de subiectione*, 89.

³⁶ *Ibid.*, 90.

³⁷ de Mayronis, *Tractatus de principatu temporalis*, ed. Lapparent, 64; ed Baethgen, 126.

³⁸ *Ibid.*, ed. Lapparent, 66; ed Baethgen, 127. La questione è affrontata nei termini seguenti: “Dicunt quidem, [...] quod princeps temporalium debet esse subiectus principi spiritualium in spiritualibus, non tamen in temporalibus”.

³⁹ *Ibid.* Il paragone dell'essere ordinato rispetto ad un fine ricorre anche nell'ottavo *fundamentum* della *Quaestio de subiectione*, 81, e anche nel *Tractatus de principatu regni Siciliae*, 107-111.

to alle Sentenze Meyronnes – chiedendosi se la *iustitia legalis* sia una virtù morale nobile – chiarisce il rapporto tra *iustitia legalis*, *lex naturalis* e le determinazioni particolari delle leggi: “multe sunt leges partiales quia de diversis, sed una totalis tantum est lex naturalis sequens dictamen recte rationis naturalis, cui legi unus habitus qui dicitur iustitia legalis correspondet.”⁴⁰ Meyronnes non sta parlando della *iustitia legalis politica*, ma di quella forma di *iustitia* che si rifà a Dio. Questa è una sola e non può essere molte, come lo sono invece le leggi degli uomini, che sono particolari e hanno diversi fini. Le virtù politiche in sé – che ineriscono alla sfera temporale – non possono essere che *informes* senza qualcosa che dia loro una direzione, una forma, vista dal filosofo nelle virtù teologiche.⁴¹ Solo in tal senso i *temporalia* possono essere comparati con gli *spiritualia* come qualcosa che raggiunge il proprio scopo, e la subordinazione è da intendere nei termini della temporalità.⁴²

Concretamente, questo aspetto viene sottolineato a poche righe dall’inizio del *Tractatus de principatu regni Siciliae*, il cui intento esplicito è quello di mostrare come l’assoggettamento del principato siciliano alla Chiesa sia motivo della sua nobilitazione.⁴³ La sottomissione in sé non costituisce un valore, infatti “subiectio semper importat ignobilitatem cum subici sit servire,”⁴⁴ ma lo diviene nel caso in cui ci si sottomette ad un principio superiore che eleva colui che, volontariamente, si sottomette. In questo senso, l’assoggettamento può essere la radice della libertà: “ergo esse subiectum est libertatis et nobilitatis in aliquibus.”⁴⁵

La congiunzione con il proprio fine nobilita l’uomo, il quale possiede un *debitus* nei confronti dell’ordine voluto da Dio: laddove l’uomo vizioso rifiuta di sottomettersi all’uomo interiore volendo comandare per se stesso, l’uomo virtuoso, al contrario, si sottomette totalmente al giudizio della ragione.⁴⁶ L’uomo virtuoso è migliore in virtù della propria sottomissione che, da questo punto di vista, costituisce un valore assieme all’obbedienza, dove l’aspetto interessante è costituito, anche in questo caso, dal-

⁴⁰ de Mayronis, *In III Sent.*, d. 37, q. 9, Venetiis: Scotus, 1520, 177vb, Q.

⁴¹ Anche in *Dt.*, 17, 11 si dice che è necessario, per il re, attingere dalle leggi dei sacerdoti: “agirai in base alla legge che essi ti avranno insegnato e alla sentenza che ti avranno indicato, senza deviare da quello che ti avranno esposto, né a destra né a sinistra”.

⁴² de Mayronis, *Tractatus de principatu temporalis*, ed. Lapparent, 66; ed Baethgen, 127. Meyronnes ricorda l’espressione presente in *Mt.* 6, 33, sottolineando che si tratta di *spiritualia* (*que sunt spiritualia*), e poi tutti il resto verrà dato, “scilicet temporalia”.

⁴³ de Mayronis, *Tractatus de principatu regni Siciliae*, 95: “principatus iste sit nobilior ex hoc quod est subiectus Ecclesiae, ut videatur si ista subiectio nobilitat istum principatum”.

⁴⁴ *Ibid.*, 101.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ de Mayronis, *Tractatus de principatu temporalis*, ed. Lapparent, 71-72; ed. Baethgen, 133.

la doppia natura del concetto.⁴⁷ Infatti, è possibile intendere l'obbedienza in due sensi: (1) come obbedienza dei figli ai propri padri; (2) in quanto obbedienza del servo al proprio padrone.

4. Sottomissione e volontà

Quanto detto sino ad ora fornisce un quadro generale della teologia politica sviluppata da Meyronnes, e aiuta a comprendere la domanda che apre il *Tractatus de principatu temporalibus*, attraverso la quale Meyronnes si chiede se nell'universo, secondo la sua ottima disposizione, possa esserci un monarca che presiede l'ordine temporale pur non sottostando ad alcun dominio temporale. La risposta è esplicita:

[...] in universo, secundum optimam dispositionem sui, non est dare, secundum rectam rationem, aliquem monarcham sui principem, videlicet in temporalibus, quando ille subsit temporaliter et etiam in temporalibus principi spirituali, utpote Pape.⁴⁸

Tale conclusione elimina la possibilità che il reggente universale sia la medesima persona che presiede l'ordine temporale. Alla luce della *recta ratio* è impossibile che vi sia un monarca universale se questi, *de facto* e *de iure*, sottostà al Papa, vale a dire colui che presiede all'ordine spirituale. Nel modo di intendere la sottomissione del *princeps temporalium* al *princeps spiritualium*, Francesco di Meyronnes si sofferma sull'aspetto decisionale e sul carattere attivo della *subiectio*. Se l'adeguarsi al modello gerarchico viene giustificato in vario modo anche dal punto di vista teologico, parimenti l'imitazione dell'ordine celeste risponde ad una necessità politica che ricerca la *pax* terrena ed è sorretta da una scelta volontaria.

L'appello al religioso e alle sue implicazioni è da intendere alla luce di tale ricerca. I concetti di *subiectio* e *oboedientia* così declinati mantengono, tra il religioso e il civile, un rapporto circolare: esigenze dell'uomo che

⁴⁷ L'obbedienza – che non è né una virtù cardinale né teologale – viene trattata nella *Quaestio de oboedientia*. Il termine è in mutua tensione con la *subiectio*. Secondo Meyronnes, la sottomissione implica di necessità l'obbedienza all'interno della propria ragione formale (*ratio formalis*). Cfr. de Mayronis, *Quaestio de oboedientia*, ed. Lapparent, 118-9. Il testo è piuttosto lungo ed è diviso in due parti principali, di cui la seconda a sua volta si divide in venti *considerationes*. Per un approfondimento sulle *quaestiones* si veda: Rossmann, "Die Quodlibeta," 1-76.

⁴⁸ de Mayronis, *Tractatus de principatu temporalibus*, ed. Lapparent, 74. Nell'edizione di Bathgen il testo compare solo in nota. de Mayronis, *Tractatus de principatu temporalibus*, ed. Baethgen, 136: "In universo secundum optimam dispositionem sui non est dare secundum rectam rationem aliquam monarcham seu principem universalem in temporalibus, quin ille subsit temporaliter et etiam in temporalibus principi spiritualium utpote pape".

trovano una risposta nell'ordine divino, al quale si può aderire o meno. Certamente esiste una verità, ed è quella che considera gli affari temporali essenzialmente sottomessi a quelli spirituali, ma tale costituzione non appartiene al solo cosmo, infatti, essa è intrinseca alla struttura dell'uomo, al quale è concessa una via d'uscita dalla discordia e dal disordine attraverso la scelta della sottomissione.⁴⁹

Inoltre, la natura ancipite tanto della sottomissione quanto dell'obbedienza pone una questione importante relativa alla scelta e all'azione morale, con delle ricadute centrali all'interno del discorso politico. Nella *Quaestio de oboedientia* Meyronnes ricorda che si potrebbe pensare all'obbedienza in quanto sottomissione passiva, come una "abnegatio proprie voluntatis"⁵⁰ in quanto chi obbedisce "dimittit voluntatem suam pro voluntate alterius."⁵¹ Se però tale decisione avviene *voluntarie*, ciò fa sì che non ci sia alcuna abnegazione, tanto che la stessa obbedienza si viene ad identificare con la volontà. Chi obbedisce "tenuit suam voluntatem in oboedientia quia tantum ad oppositum era inclinatio naturalis, ideo illam inclinationem appellavit voluntatem."⁵² Anche l'*inoboediens*, e cioè colui che non obbedisce abnegando ciò che dev'essere obbedito, è tale tramite un atto volontario.⁵³

Secondo questa prospettiva, il nesso tra l'ambito della morale e quello della politica risulta ulteriormente rinforzato, in quanto al linguaggio politico sono associate espressioni che rivestono una grande importanza all'interno dell'etica. In particolare, si crea un legame con la riflessione, molto presente nel francescanesimo dell'epoca, che attribuisce un ruolo centrale alla volontà all'interno dell'azione morale. Nel pensiero di Meyronnes, tale importanza si evince anche indagando altri scritti. Se nel caso dell'obbedienza sia l'*oboediens* che l'*inoboediens* vengono detti tali in virtù di una scelta volontaria, un ragionamento analogo compare nel discutere dell'incontinenza.

Nel caso dell'incontinente, Meyronnes ritiene inverosimile la possibilità di conoscere qualcosa in universale senza essere in grado di riconoscerne la validità nel caso particolare.⁵⁴ Parimenti, è assurdo che l'incontinente

⁴⁹ de Mayronis, *Tractatus de principatu temporalis*, ed. Lapparent, 72; ed. Baethgen, 134.

⁵⁰ de Mayronis, *Quaestio de oboedientia, Quodlibeta*, q. 12, Venetiis: Scotus, 1520, 255vb, P.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ de Mayronis, *In II Sent.*, d. 24, q. un., Venetiis: Scotus, 1520, 154vb, N: "Dicunt aliqui quod incontinens in universali cognoscit aliquid esse malum, sed in particulari non cognoscit. Contra. Cum habeat habitum quod fornicatio sit malum si sit praesens quomodo non cognoscit illud particulare malum, et ulterius dato quod sit bonum apparens, tamen cognoscit quod est inhonestum. Sed alii dicunt quod ubi sunt duo, voluntas scilicet precipiens, ut avertatur mens a consideratione inhonesti et consideretur delectabilitas et sic peccat. Contra. Obiectum prae-

possa avere simultaneamente due giudizi opposti sulla medesima cosa, e cioè sapere che un medesimo atto sia un peccato ma, *pro nunc*, costituisca un bene.⁵⁵ L'unica strada filosoficamente percorribile, per giustificare l'errore e la scelta, sta nell'ammettere la libertà della volontà. Nei *Sermones*, dei testi che presentano un alto valore speculativo nonostante l'intento pastorale, Meyronnes presenta la questione del peccato in questi termini:

Prima conclusio est quod praesupponitur peccatum habere origine a voluntate, quia secundum Augustinum, nulla alia re sit mens hominis serva libidinis nisi propria voluntate uniuscuiusque per suggestionem, delectationem, consensum, et operationem [...].⁵⁶

Se la volontà possiede un ruolo centrale nella decisione di peccare o meno, tale centralità emerge anche in relazione al discorso politico. In particolare, all'interno del *Tractatus de principatu temporalis*, viene proposta una metafora che si serve del rapporto tra intelletto e volontà, due potenze che nel politico corrispondono l'una, la volontà, al principato temporale, e l'altra, l'intelletto, al principato spirituale, ed entrambe possiedono un ruolo preminente in due ambiti differenti: la volontà in quello operativo (*in operando*), la ragione, invece, presiede l'ambito regolativo (*in regulando*).⁵⁷ Da un punto di vista morale e politico, è preferibile la situazione in cui intelletto e volontà agiscono in armonia. Dall'altro lato, però, è necessario accordare alla volontà la capacità di operare contro il giudizio dell'intelletto perché, privandola di tale capacità, non sarebbe possibile spiegarne l'azione e – cosa ancora più importante – non potrebbe esserci l'assenso a ciò che ha giudicato rettamente l'intelletto, e tanto meno il merito (o il demerito) conseguente a tale scelta.

S'è avuto già modo di vedere l'uso che fa Meyronnes di metafore circa la costituzione dell'uomo in riferimento al funzionamento interno all'anima. Può essere utile citare il testo del *Tractatus de principatu temporalis*

sens naturaliter movet intellectum, si ergo habet illas duas rationes non potest non considerare, tamen bene scit intellectus quod voluntas sibi praecipit ut faciat peccatum, et ita prius peccat.”

⁵⁵ *Ibid.*, O: “Alii dicunt quod incontinens bene iudicat quod simpliciter malum est fornicari sed pro nunc bonum. Sed hoc non valet quia iste incontinens iudicat quod ratio formalis fornicationis est mala et cognoscit quod in illa includatur illatio, et ita haberet oppositas opiniones simul.” Si deve rilevare che Meyronnes è esplicito nel ritenere che l'incontinente non pecca per ignoranza (*ibid.*): “secundum exemplum est de incontinente, et intemperato. Intemperatus enim habet corruptum principium et absque temptatione elicit actum malum; incontinens non habet principium corruptum sed vincitur a passione, nec posset repugnare nisi cognosceret nec resistere, unde resistendo succumbit.”

⁵⁶ de Mayronis, *Sermones de tempore sive Quadragesimale*, ser. 52, C. 1, con. 1-2, Venetiis: Bernardino de Novara, 1491, 111rb.

⁵⁷ de Mayronis, *Tractatus de principatu temporalis*, ed. Lapparent, 74, ed. Baethgen, p. 135: “sicut voluntas est principalis in operando, ita intellectus et converso in regulando.”

in cui viene espressa l'idea, piuttosto comune, secondo la quale l'elemento distintivo dell'uomo è la razionalità:

melior est dispositio hominis, cum portio rationis inferior subicitur superiori, quam si non subiciatur. [...] melior est dispositio hominis, in quo anima sensitiva subicitur animae intellective, quam ubi anima sensitiva simpliciter dominatur. Tales enim homines dicuntur animales, in quibus animalitas dominatur simpliciter [...] melior est dispositio animae rationalis, quando voluntas a ratione in suo imperio regulatur quam quando non regulatur ab ea nec connectitur sibi, set tendit secundum votum suum non respiciens ad lumen rationis regulantis.⁵⁸

L'enfasi della pericope è posta sul movimento di sbilanciamento ed equilibrio tra le parti: inferiore/superiore, sensitiva/intellettiva, volontà/ragione. Inoltre, emerge in modo esplicito come sia migliore la situazione in cui la volontà si adegua a ciò che la retta ragione le mostra. D'altra parte, è altrettanto chiaro il fatto che, indipendentemente dal giudizio della ragione, la volontà può agire in modo autonomo (*votum suum*). Da un punto di vista morale, però, è preferibile la situazione in cui intelletto e volontà, all'interno dell'anima razionale, agiscono in connessione e secondo un principio regolatore. Il tipo di rapporto che intercorre tra le due potenze viene esplicitato alla fine del *Tractatus de principatu temporali*, dove, *prima facie*, Meyronnes sembra perseguire una prospettiva di tipo intellettualista.

Sed in universo principatus spiritualium se habet ad modum rationis regulantis et illuminantis, cum doceat ea quae sunt agenda et ostendit illa quae sunt credenda; principatus autem temporalis est ad modum potentiae volitivae, quae nata est movere potentias executivas ad illa quae a ratione dictantur, et ideo optima dispositio universi est in rationali anima, cum voluntas sequatur rationem. Et si dicatur quod ista ratio est ad oppositum, quia voluntas imperat rationi, et ita videtur quod principatus temporalis deberet imperare principatus spirituali, hoc non valet, quia sicut voluntas est principalis in operando, ita intellectus ergo in regnando; nunc autem ratio adducta non procedit quantum ad ordinem regulandi in quo ratio praesidet voluntati, quia licet forte voluntas sit nobilior intellectu aut ergo superior, tamen secundum quid in nonnullis inferior potentia praecellit superiorem.⁵⁹

Quando la volontà è regolata dalla ragione, la porzione superiore dell'anima, quella razionale, si trova in una disposizione migliore. Tuttavia, non bisogna cedere all'idea che la funzione regolativa della ragio-

⁵⁸ *Ibid.*, ed. Lapparent, 73-74; ed. Baethgen, 134-135.

⁵⁹ *Ibid.*

ne sia di tipo coercitivo. La ragione non può costringere la volontà, che è una potenza strutturalmente libera. Tale prospettiva è da accordare con la considerazione che la volontà, in quanto libera, è capace di muoversi contro ciò che viene compreso dalla ragione, anche nel caso questo fosse un bene e, in effetti, Meyronnes stesso ammette che la volontà opera mediante potere dispotico indipendentemente da ciò che giudica la ragione.

[...] enim experimur quod possumus facere aliquid quod non facimus, et aliqua dimittere quae facimus, cum membra subiciantur dispotice imperio voluntatis, et ipsa possit velle aliqua quae non vult, et non velle aliqua quae vult; alioquin quis frustra rogaretur, moveretur vel ei comminaretur.⁶⁰

In ogni caso, il passo citato del *Tractatus de principatu temporali* (*supra*, nota 59) sembra lasciare irrisolte alcune tensioni all'interno del rapporto tra intelletto e volontà quando questa viene connessa al concetto di *subiectio*. Si può evidenziare che:

1) La ragione regolativa insegna ciò che si deve fare e mostra le cose che si devono credere (*doceat ea quae sunt agenda et ostendit illa quae sunt credenda*).

2) La potenza volitiva è capace di muovere le potenze esecutive e possiede, strutturalmente, il proprio ambito d'azione *in operando*. All'interno di questa capacità di movimento, comunque, non è chiaro se la volontà sia da intendere come mera intermediaria tra ciò che la ragione detta e ciò che viene effettivamente eseguito, o se vi siano altri modi di intendere il rapporto tra queste due potenze.

3) Si potrebbe obiettare che all'interno del rapporto tra intelletto e volontà quest'ultima è assolutamente capace di comandare la ragione e, dal punto di vista del discorso politico, questo aspetto porterebbe a sostenere che è il principato temporale a dover comandare su quello spirituale.

4) Pur ammettendo che la volontà, quella retta, è non solo *nobilior* rispetto all'intelletto ma anche *superior*, nel passo sembra rimanere aperto un conflitto: se l'ambito d'azione principale della volontà è quello operativo, la ragione regolatrice viene descritta mediante un potere che risuona in modo imperativo.

Una risposta è possibile trovarla nella prima distinzione del *Conflatus*, alla *quaestio* ottava, dedicata interamente alla volontà, dove Meyronnes dice che la difficoltà che sperimentiamo nell'agire morale proviene "ex coniunctione voluntatis cum appetitu sensitivo."⁶¹ Ciò che permette di *resilire* e operare più facilmente sarebbe l'esercizio dell'*habitus* e, secondo

⁶⁰ de Mayronis, *In I Sent*, dd. 38-39, q. 1, Venetiis: Scotus, 1520, 112va, K.

⁶¹ de Mayronis, *In I Sent*, d. 1, q. 8, Venetiis: Scotus, 1520, 15va, I: "Utrum voluntas possit ab aliqua causa necessitari."

questa accezione, la volontà non è limitata da un fattore a sé intrinseco, ma dalla condizione umana complessivamente intesa. Pensato secondo l'idea hadotiana dell'esercizio spirituale, l'*habitus* aiuta a prevenire le difficoltà. Da un lato si perfeziona l'atto pervenendo ad una capacità maggiore di provare piacere (per le cose giuste) – e questo aspetto riguarda le potenze immateriali (*potentiae separatae*) come lo è la volontà – e, dall'altro, si influisce anche sulle *potentiae organicae* (come l'appetito sensitivo) preparandole ad un'azione più facile, veloce e pronta.⁶²

Nonostante il tema dell'esercizio dell'*habitus* sia per alcuni versi vicino al pensiero greco, la prospettiva di Meyronnes tradisce un'idea che, di fondo, è forse più vicina ad un cristianesimo platoneggiante che considera il corpo in un senso deteriore rispetto ai principi immateriali come lo sono l'anima e le sue potenze. Ciò emerge, ad esempio, anche nel terzo libro del *Commento* alle *Sentenze* dove risulta centrale la considerazione che vede nell'elemento corporale un costante trascinarsi verso il male:

[...] secundum Aristotelem quia difficile est invenire medium virtutis, sicut centrum coeli. Et si quaeras hoc ab hominibus, vix aliquis tibi assignabit nisi per artem, extrema autem virtutis plura sunt. Secunda causa est ex parte voluntatis, quae si esset separata aequè faciliter posset elicere bonum sicut et malum et e converso. Sed quia coniuncta est cum corpore, ideo eam ad suos actus inclinatur et ad motus. Et sic homo propter corpus et sensus pronus est ad malum et ad ista terrena et sensibilia.⁶³

Inoltre, come in parte è già stato accennato, un elemento su cui è necessario insistere per interpretare la questione, è l'opposizione (di eredità scotiana) tra potenze libere e potenze naturali, enfatizzando la libertà come caratteristica precipua della volontà, e la 'naturalità' in quanto caratteristica propria dell'intelletto, una potenza che opera senza libertà di scegliere: sarebbe improprio chiedersi, dunque, della libertà relativamente all'intelletto.

Questo aspetto riguarda direttamente il concetto di libero arbitrio. In effetti, il libero arbitrio permette di capire meglio in che modo sia da inquadrare la relazione tra le due potenze dell'anima. Alla distinzione 23 del II libro del *Commento alle Sentenze*, chiedendosi a quale delle due facoltà appartenga il libero arbitrio, Meyronnes sottolinea: "nulla libertas est in intellectu."⁶⁴ La posizione viene argomentata attraverso un ragionamento classico che paragona l'attività dell'intelletto a quella della produzione di calore da parte del sole: come il sole non è padrone di decidere di

⁶² *Ibid.*

⁶³ de Mayronis, *In III Sent.*, d. 33-37, q. 2, art. 12, Venetiis: Scotus, 1520, 175va, A.

⁶⁴ de Mayronis, *In II Sent.*, d. 23, Venetiis: Scotus, 1520, 154rb, I.

produrre calore, l'intelletto non è libero nel decidere, ma assolve semplicemente alla propria funzione. Quando la volontà si volge altrove rispetto a ciò che dice la retta ragione, diviene viziosa, quando segue il suo giudizio, al contrario, è degna e non è più schiava del peccato. La volontà è comunque libera nella possibilità di opporsi a ciò che viene giudicato dall'intelletto.⁶⁵ Quest'ultimo è una potenza che opera necessariamente e non possiede un principio sufficiente a mettere in moto l'azione e, al tempo stesso, la volontà – pur essendole riconosciuta una capacità autonoma di giudizio –, non possiede il primato nella sfera della conoscenza dei principi. Tale considerazione viene tratteggiata attraverso la metafora del consigliere e del re:

Aliud enim est rationi consilarii et domini sive magistri, sicut patet de consilario regis. Male enim facit rex nisi faciat iuxta consilium bonum sui consilarii, et tamen totum dominium super hoc est apud regem. Sic de intellectu et voluntate, unde concedo quod rectitudo libertatis sumitur a ratione recta.⁶⁶

5. Conclusioni

Alla luce di quanto esposto, il problema che sorge a partire dalla pericope del *Tractatus de principatu temporalis* sopra citata, si può collocare su un altro piano. La questione sembra essere risolta, a tutti gli effetti, mediante una divisione degli ambiti: la volontà è ascritta a quello operativo – e in quest'ambito la metafora del re e del consigliere acquisisce un senso –, mentre l'intelletto è re nel comprendere quale sia il fine ultimo. L'obiezione riportata nel testo del *Tractatus de principatu temporalis* per cui sarebbe la volontà, e dunque il principato temporale, a comandare la ragione, nel caso presente, si deve intendere secondo la prospettiva per cui, almeno in qualche occasione, una potenza inferiore può eccellere rispetto ad una potenza superiore. Ciò è chiaro qualora si confrontino volontà e intelletto, ad esempio, rispetto alla capacità di comprendere: non spetta alla volontà il capire e, sotto questo punto di vista, l'intelletto possiede una funzione esclusiva a cui la volontà, per nobilitarsi, si deve adeguare.

Inoltre, tale prospettiva è da accordare con l'idea di fondo che considera le due potenze, intelletto e volontà, appartenere a due sfere d'azione differenti: la volontà opera in maniera libera, l'intelletto in modo naturale. Tale naturalità, peraltro, potrebbe essere accostata a quella naturalità che pertiene allo *ius naturale* o al tema dell'*ordinatio ad unum* in quando espressione di un ordine naturale delle cose. L'assenso della volontà – rap-

⁶⁵ de Mayronis, *In II Sent.*, d. 24, 154va-b.

⁶⁶ de Mayronis, *In II Sent.*, d. 23, 154rb, H.

presentata nel politico dal potere temporale – alla ragione, corrisponderebbe al libero assenso del potere temporale a quello spirituale, rappresentante di un ordine di natura voluto da Dio e, quindi, giusto.

Sia per le tipologie e la quantità degli scritti, sia per lo sviluppo dei nuclei tematici principali, la produzione politica di Meyronnes rappresenta un contributo al dibattito sul politico del XIV secolo, nel quale il francescano interviene offrendo un punto di vista filosofico. L'universalità del potere spirituale – definita da Pierre de Lapparent come l'idea "la plus originale de sa [di Meyronnes] doctrine politique"⁶⁷ – assume importanza nel momento in cui la si considera alla luce del fine ultimo, e solamente se s'accompagna di una concezione della virtù intesa come un prodotto scaturito dalla libera scelta dell'uomo. La libertà della volontà è tanto il fondamento quanto la garanzia dell'azione: in quanto potenza libera essa rompe il regresso infinito delle cause. Il fatto che, nel contesto politico, Meyronnes ascriva la volontà all'ambito operativo mentre l'intelletto a quello regolativo, non deve stupire. L'intelletto, che opera necessariamente, non possiede un principio sufficiente da mettere in moto l'azione e, al tempo stesso, la volontà non possiede completamente una capacità di giudicare per sé. All'interno di una prospettiva non certo priva di tensioni, il potere temporale possiede la libertà di scegliere da che parte stare.

Infine, è necessario rilevare come ciò che solitamente viene chiamato 'volontarismo' non si traduce in un conseguente predominio della volontà sull'intelletto a qualsiasi costo. Sarebbe più corretto sottolineare, invece, come ognuna delle due potenze possiede un ruolo fondamentale in ambiti differenti. La contemplazione delle verità eterne è possibile alla sola ragione, che nel contesto politico è rappresentata dal principato spirituale. Analogamente alla ragione intesa come principio regolatore, la teologia opera, secondo Meyronnes, in quanto interprete della legge divina.⁶⁸ La volontà, che rappresenta il principato temporale, è necessaria al fine di raggiungere l'ordine, e possiede una tensione verso il proprio fine ultimo. In tal senso è comprensibile il ruolo di fondamentale importanza che essa riveste nell'azione morale. Rimanendo all'interno del discorso politico, se quanto detto sembra riportare il senso delle questioni temporali alla luce di quelle spirituali, resta vero che tale meccanismo non relega la scelta della sottomissione e dell'obbedienza ad uno stato di subalternità servile, ma ne sottolinea il carattere eminentemente libero.

⁶⁷ de Lapparent, "L'oeuvre politique de François de Meyronnes", 48.

⁶⁸ de Mayronis, *Tractatus de principatu regni Siciliae*, 110.

Bibliografia

- Aristoteles. *Metaphysica, l. I-XIV, Recensio et Translatio Guillelmi de Moerbeka*. Ed. G. Vuillemin-Diem, Aristoteles Latinus, Editioni Curandae Praesidet G. Verbeke adiuvante J. Brams, 25 3.2. New York, Köln, Leiden: Brill, 1995.
- Aristoteles. *Metafisica*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Bompiani testi a fronte, 2009.
- Baethgen, Friedrich. "Dante und Franz von Mayronis." *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* (1954): 101-136.
- Baldi, Barbara. "I Francescani tra religione e politica in Italia (Secoli XIII-XV): le tendenze recenti degli studi." *Quaderni Storici* 47 (2012): 525-60.
- Barbet, Jeanne. "Le prologue du commentaire dionysien de François de Meyronnes, O.F.M." *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 21 (1954): 183-91.
- Briguglia, Gianluca. *Il pensiero politico medievale*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 2018.
- Bullarium Franciscanum, sive Romanorum Pontificum, Constitutiones, Epistolae, Diplomata, tribus ordinibus, Minorum, Clarissarum, Poenitentium, iussu a Conrado Eubel*, tomus 5. Romae: Typis Vaticanis.
- Chartularium Universitatis Parisiensis ab anno 1286 usque ad annum 1350*. Ed. Henricus Denifle, tomus 2. Parisius: ex typis Fratrum Delalain, 1891.
- Cheneval, Francis. *Die Rezeption der Monarchia Dantes bis zur Editio princeps im Jahre 1559. Metamorphosen eines philosophischen Werkes*. Mit einer kritischen Ed. von Guido Vernanis, *Tractatus de potestate summi pontificis*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1995.
- Cortese, Ennio. *La norma giuridica 1. Spunti teorici nel diritto comune classico*. Introduzione di Emanuele Conte, Antonia Fiori, Luca Loschiavo e Mario Montorzi. Roma: Senato Della Repubblica, 2020.
- de Lagarde-Sclafer, Jaqueline. "La participation de François de Meyronnes à la querelle de la pauvreté (1322-1324)." *Études franciscaines* 10 (1960): 53-73.
- de Lapparent, Pierre. "L'oeuvre politique de François de Meyronnes, ses rapport avec celle de Dante." *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 13 (1940-1942): 5-151.
- de Mayronis, Franciscus. *Quaestio de oboedientia*, In de Lapparent, Pierre. "L'oeuvre politique de François de Meyronnes" [= ed. Lapparent]. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 13 (1940-1942): 117-119.
- de Mayronis, Franciscus. *Quaestio de subiectione*, In de Lapparent, Pierre. "L'oeuvre politique de François de Meyronnes" [= ed. Lapparent].

- Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 13 (1940-1942): 75-92.
- de Mayronis, Franciscus. *Quodlibeta*, Venetiis: Scotus, 1507, 1520².
- de Mayronis, Franciscus. *Tractatus de principatu temporalis*, In de Lapparent, Pierre. "L'oeuvre politique de François de Meyronnes" [= ed. Lapparent]. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 13 (1940-1942): 56-74.
- de Mayronis, Franciscus, *Tractatus de principatu regni Siciliae*. In de Lapparent, Pierre. "L'oeuvre politique de François de Meyronnes" [= ed. Lapparent]. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 13 (1940-1942): 93-116.
- de Mayronis, Franciscus. *Conflatus*, d. q, q. 8. Venetiis: Scotus, 1520.
- de Mayronis, Franciscus. *In II Sent.*, d. 23. Venetiis: Scotus, 1520.
- de Mayronis, Franciscus. *In III Sent.* d. 37, q. 9. Venetiis: Scotus, 1520.
- de Mayronis, Franciscus. *In IV Sent.*, d. 19, q. 4. In Rossmann, Heribert. *Die Hierarchie der Welt* [= ed. Rossmann]. Werl/Westfalen: Franziskanische Forschungen, 1972.
- de Ockham, Guillelmus. *Breviloquium de potestate papae*. In *Opera politica*. Edited by Hilary Seton Offler et al. Voll. 1-3 Manchester: Manchester University Press, 1956-1974. Vol. 4, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- de Ockham, Guillelmus. *Opus nonaginta dierum*. In *Opera politica*. Edited by Hilary Seton Offler et al. Voll. 1-3 Manchester: Manchester University Press, 1956-1974. Vol. 4, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- de Ockham, Guillelmus. *Dialogus de imperio et pontificia potestate* (edizione parziale disponibile in rete all'indirizzo <https://publications.thebritishacademy.ac.uk/pubs/dialogus/ockdial.html>. Ultimo accesso: 25/07/2024).
- de Ockham, Guillelmus. *De imperatorum et pontificum potestate*. In *Opera politica*. Edited by Hilary Seton Offler et al. Voll. 1-3 Manchester: Manchester University Press, 1956-1974. Vol. 4, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Fioravanti, Gianfranco. "La 'Politica' aristotelica nel medioevo: linee di una ricezione." *Rivista di Storia della Filosofia* 52 (1997): 17-29.
- Garfagnini, Gian Carlo. "La riflessione politica agli inizi del Trecento: religiosità, tradizione e modernità." *Rivista di Storia della filosofia* 52 (1997): 31-46.
- Kelly, Samantha. *The New Solomon. Robert of Naples (1309-1343) and Fourteenth-Century Kingship*. Leiden-Boston: Brill, 2003.
- Lambertini, Roberto, e Conetti, Mario. *Il potere al plurale. Un profilo di storia del pensiero politico medievale*. Milano: Editoriale Jouvence, 2019.
- Lambertini, Roberto. "La diffusione della 'Politica' e la definizione di un linguaggio politico aristotelico." *Quaderni storici* 3 (1999): 677-704.

- Lambertini, Roberto. "Potere di Dio e poteri sugli uomini. Forza e limiti di una analogia nella tradizione francescana tra XIII e XIV secolo." *Divus Thomas* 116 (2013): 54-78.
- Langlois, Charles-Victor. "François de Meyronnes." In *Histoire Littéraire de la France, commencé par des religieux bénédictins*. Tome 36, 305-342. Paris: Imprimerie Nationale, 1927.
- Le Goff, Jacques. *San Francesco d'Assisi*, Roma-Bari: Laterza, 2002.
- Luscombe, David. E. "François de Meyronnes and Hierarchy." In *The church and sovereignty C. 590-1918: Essays in honour of Michael Wilks*. Edited by Diana S. Wood, 225-231. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- McGrade, Arthur S. *The Political Thought of William of Ockham*. Edited by Walter Ullmann, Cambridge: Cambridge University Press, 1974¹, 2002. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511561238>
- Miethke, Jürgen. "Aequitas und epieikeia bei Wilhelm Ockham." In *Recht und Billigkeit. Zur Geschichte der Beurteilung ihres Verhältnisses*, Hrsg. v. Matthias Armgardt und Hubertus Busche, 159-186. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.
- Nardi, Bruno. "La "Monarchia" di Dante e Francesco di Meyronnes." *Cultura neolatina* 8 (1948): 255-64.
- Nederman, Cary J. "The Meaning of "Aristotelianism." In "Medieval Moral and Political Thought." *Journal of the History of Ideas* 57 (1996): 563-85. DOI: 10.1353/jhi.1996.0038
- Passerin D'Entrèves, Alessandro. *The Medieval Contribution to Political Thought. Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*. 2nd ed., New York: The Humanities Press, 1959².
- Piron, Sylvain. "La consultation demandée à François de Meyronnes sur la *Lectura super Apocalipsim*." *Oliviana* (En ligne) 3 (2009) : 16. <http://journals.openedition.org/oliviana/330>.
- Solvi, Daniele. "Un sermone inedito di François de Meyronnes per San Ludovico di Tolosa." *Hagiographica* 23 (2016): 107-27.
- Rossmann, Heribert. "Das Bild des hl. Franz von Assisi in den Franziskuspredigten des Franz von Meyronnes." *Franziskanische Studien* 58 (1976): 142-84.
- Rossmann, Heribert. "Der hl. Franziskus von Assisi als Abbild Christi in der Sicht des Franz von Meyronnes." *Franziskanische Studien* 60 (1978): 168-85.
- Rossmann, Heribert. "Die Quodlibeta und verschiedene sonstige Schriften des Franz von Mayronis OFM." *Franziskanische Studien* 54 (1972): 1-76.
- Rossmann, Heribert. *Die Hierarchie der Welt: Gestalt und System des Franz von Meyronnes OFM mit besonderer Berücksichtigung seiner Schöpfungslehre*. Werl/Westfalen: Franziskanische Forschungen, 1972.

- Roth, Bartholomaeus. "Franz von Mayronis und der Augustinismus seiner Zeit." *Franziskanische Studien* 22 (1935): 44-75.
- Roth, Bartholomaeus. *Franz von Mayronis O.F.M. Sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott*. Werl in Westfalen: Franziskanische Studien, 1936.
- Ruiz, Damien. "Le médecin et le théologien. Autour de saint Louis d'Anjou: les «deux» François de Meyronnes." *Carthaginensia* 31 (2015): 853-80.
- Toivanen, Juhana. *The Political Animal in Medieval Philosophy: A Philosophical Study of the Commentary Tradition c.1260-c.1410*. Leiden-Boston: Brill, 2020.
- Toste, Marco. "The Naturalness of Human Association in Medieval Political Thought Revisited." In *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*. Textes réunis par Maaïke van der Lugt, 113-188. Firenze: Sismel, Edizioni Galluzzo, 2014.
- Ullmann, Walter. *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*. London/New York: Routledge, 1961¹, 2010.