



NOCTUA

La tradizione filosofica dall'antico al moderno
History of Philosophy from the Ancient to the Modern Age

Firenze-Parma-Torino, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

Anno XII, n. 2, 2025

Davide Falessi | *On the Correct Reading of Metaphysics V 7, 1017a 34–35.*
The Logic Behind Aristotle's Example of the Diagonal

Ilaria Grimaldi | *La riflessione neoplatonica sul dinamismo della natura.*
Damascio a confronto con Proclo

Francesco Brusori | *Leon Battista Alberti e il tema della morte*

Matteo Garau | *Spinoza sive anti-Spinoza. Jacobi e la scientia intuitiva*

José Luis Ponce Pérez | *¿Por qué Panecio de Rodas perdió interés por el sabio estoico? Una respuesta desde el tema de los tipos de vida (περὶ βίωv)*

ISSN 2284-1180

Noctua

La tradizione filosofica dall'antico al moderno

History of Philosophy from the Ancient to the Modern Age

Anno XII, n. 2, 2025

Firenze, Parma, Torino

E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

ISSN 2284-1180



This volume is open access under a CC BY license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>). This license allows re-users to distribute, remix, adapt, and build upon the material in any medium or format, so long as attribution is given to the creator. The license allows for commercial use.

Questo volume è a libero accesso secondo la licenza CC BY (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>). Questa licenza permette di distribuire, modificare, adattare e creare opere derivate dall'originale, anche a scopi commerciali, a condizione che venga riconosciuta una menzione di paternità adeguata.

Peer Review

Ogni contributo pubblicato su *Noctua* è sottoposto a revisione paritaria. La valutazione dei manoscritti ricevuti si compone di due passaggi principali: (1) revisione interna da parte dei membri della redazione; (2) invio dei manoscritti che superano la revisione interna a revisori esterni. Nei confronti dei revisori esterni la rivista adotta un meccanismo di revisione “double-blind”, secondo il quale l’autore non conosce l’identità del revisore e viceversa.

Every essay published by *Noctua* is peer-reviewed. The evaluation of manuscripts consists of two main stages: (1) internal review by the editors; (2) review of manuscripts by external experts. With regard to external reviewers, the journal uses a double-blind review process, where the identity of the reviewers is not known to the authors and vice versa.

NOCTUA

Direttore

Stefano Caroti (Museo Galileo, Firenze)

Co-direttore

Andrea Strazzoni (Università degli Studi di Torino)

Redazione

Sara Bonechi (Museo Galileo, Firenze)

Stefano Caroti (Museo Galileo, Firenze)

Simone Fellina (Università degli Studi di Parma)

Erika Gisler (Staetdtische Toechterhandelschule Luzern)

Ludovica Marinucci (Università degli Studi di Salerno - Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma)

Marco Storni (Université libre de Bruxelles)

Andrea Strazzoni (Università degli Studi di Torino)

Comitato scientifico

Vlad Alexandrescu (Universitatea din București)

Fabrizio Amerini (Università degli Studi di Parma)

Maria Rosa Antognazza (King's College London, 1964-2023)

Delphine Antoine-Mahut (École normale supérieure de Lyon)

Giulia Belgioioso (Università del Salento, Lecce)

Carlo Borghero (Università degli Studi di Roma «La Sapienza» - Accademia delle Scienze di Torino)

Antonella Del Prete (Università degli Studi di Torino)

Eva Del Soldato (University of Pennsylvania, Philadelphia)

Marco Forlivesi (Università degli Studi «Gabriele D'Annunzio», Chieti-Pescara)

James Hankins (Harvard University, Cambridge MA)

Alain de Libera (Collège de France, Paris)

Martin Mulsow (Forschungszentrum Gotha der Universität Erfurt)

Gianni Paganini (Università del Piemonte Orientale, Vercelli)

Vittoria Perrone Compagni (Università degli Studi di Firenze)

Pasquale Porro (Università degli Studi di Torino)

Fiorella Retucci (Universität zu Köln - Università del Salento, Lecce)

Aurélien Robert (Centre national de la recherche scientifique, Paris)

Sophie Roux (École normale supérieure, Paris)

Han van Ruler (Erasmus Universiteit Rotterdam)

Tad M. Schmaltz (University of Michigan, Ann Arbor)

Loris Sturlese (Università del Salento, Lecce)

NOCTUA

La tradizione filosofica dall'antico al moderno History of Philosophy from the Ancient to the Modern Age

Firenze-Parma-Torino, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

Anno XII, n. 2, 2025

Studi

Davide Falessi <i>On the Correct Reading of Metaphysics V 7, 1017a 34–35. The Logic Behind Aristotle's Example of the Diagonal</i>	280
Ilaria Grimaldi <i>La riflessione neoplatonica sul dinamismo della natura. Damascio a confronto con Proclo</i>	298
Francesco Brusori <i>Leon Battista Alberti e il tema della morte</i>	326
Matteo Garau <i>Spinoza sive anti-Spinoza. Jacobi e la scientia intuitiva</i>	359
José Luis Ponce Pérez <i>¿Por qué Panecio de Rodas perdió interés por el sabio estoico? Una respuesta desde el tema de los tipos de vida (περὶ βίωv)</i>	380
Indice dei nomi	410

STUDI

ON THE CORRECT READING OF *METAPHYSICS* V 7, 1017A 34–35. THE LOGIC BEHIND ARISTOTLE’S EXAMPLE OF THE DIAGONAL

DAVIDE FALESSI*

Abstract: This paper aims to clarify the opposition between Alexander of Aphrodisias, followed by Hermann Bonitz on one side, and Thomas Aquinas, followed by Lambertus Marie de Rijk on the other, regarding the correct reading of an example proposed by Aristotle in *Metaphysics* V 7, 1017a 34–35, which involves the diagonal and its incommensurability with the side. The author aims to demonstrate that Aquinas’s interpretation (and De Rijk’s one) cannot be accepted and that we should follow Alexander of Aphrodisias and Bonitz.

Keywords: Aristotle; Alexander of Aphrodisias; Thomas Aquinas; being as true; *Metaphysics*.

In *Metaphysics* V 7 Aristotle lists several senses or uses of the verb ‘to be’. One of them, presented in 1017a 30–35, is the so-called ‘being as true’ (*ὅτι ἀληθές, οτι alethes*). There is a significant discussion regarding this passage of the *Metaphysics*.¹ Overall, it seems that in *Metaphysics* V 7, Aristotle is explaining the so-called ‘veridical use’ of ‘to be’. In ancient Greek, one way to assert the truth of a proposition is by using *ἔστι* (*esti*), ‘is’, or, better translated, ‘it is true that’ / ‘it is the case that’. This ‘is’ is referred to either an entire proposition, i.e., a linguistic entity asserted as true,² or to a state of affairs, i.e., a composed real (but mind-dependent) entity targeted by judgments.³ Thus, in *Metaphysics* V 7, Aristotle clearly

* The results of the present research were made possible thanks to funding from the Swiss National Science Foundation. Project: *Senses of Being. The Medieval Reception of Aristotle’s Doctrine starting from Metaphysics V 7 (1017 a7–b9)*; Grant ID: 20074. I would also like to thank my supervisors, Prof. Giovanni Ventimiglia di Geraci and Dr. Iacopo Costa, for their suggestions, corrections, and advice during the writing of this work.

1 For the notion of being as true in Aristotle and Aquinas, see, among others: KAHN 1986; KLIMA 1993; CRIVELLI 2004; SAUER 2013; KENNY 2016; WHEELER 2019; VENTIMIGLIA 2020.

2 See, for example, WHEELER 2019 for this “assertoric reading” of being as true in V 7 (“assertoric” is a label of WHEELER 2019, 119).

3 See CRIVELLI 2004 for this “objectual reading” of being as true in V 7 (“objectual” is a label of WHEELER 2019, 119). I will not address in the present note the discussion of whether the scope of application of being as true is either a proposition (a linguistic/mental entity) or a state of affairs (real entity). I will generally assume that being as true ranges over propositions – or over instances of *p* – using this term without specifying the ontological status of the entity involved.

links the notion of being with that of ‘truth’ and the notion of ‘non-being’ with ‘falsehood’. He claims that when one says *ἔστι* (*esti*), what is signified is ‘it is true that *p*’; conversely, when one says *οὐκ ἔστι* (*ouk esti*), what is signified is ‘it is not true that *p*’, or in other words, ‘it is false that *p*’. This parallelism between ‘is’ and ‘true’ on one side, and ‘is not’ and ‘false’ on the other, is further said to apply both to affirmations and negations (*ἐπὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως, ἐπὶ katafaseos kai apofaseos*). Aristotle then provides three examples. The first example is straightforward: there is an affirmative proposition, namely, ‘Socrates is musical’, which is said to be true (*οἶον ὅτι ἔστι Σωκράτης μουσικός, ὅτι ἀληθές τοῦτο, oion oti esti Sokrates musicos, oti alethes touto*). The verb ‘to be’ corresponds to truth: ‘it is true that Socrates is musical’, for *ἔστι* (*esti*) signifies ‘it is true that *p*’.

The second example requires on the contrary attention:

ἢ ὅτι ἔστι Σωκράτης οὐ λευκός, ὅτι ἀληθές·
or that ‘Socrates is not-white’, which is true,⁴

In this case, we have a proposition with a negative predicate: ‘not-white’. This is a negative proposition; however, it is not the verb *ἔστι* (*esti*) that is negated, but the predicate *λευκός* (*leukos*). This distinction is relevant to understand these lines of *Metaphysics* V 7. Aristotle argues that the proposition ‘Socrates is not-white’ is considered ‘true’ likely because the verb *ἔστι* (*esti*) is not negated. Since being corresponds to truth, the proposition is asserted as true, even though it is negative. Hence the negation of the verb ‘to be’ corresponds to falsehood, whereas the negation of the predicate does not: the negated predicate can appear in a proposition that includes *ἔστι* (*esti*), thereby affirming it as true (e.g., ‘Socrates is not-white’), or in a proposition with *οὐκ ἔστι* (*ouk esti*), thereby rejecting it as false (e.g., ‘Socrates is not not-white’).⁵

⁴ ARISTOTELES 1957, V 7, 1017a 34, transl. ARISTOTELES 1993, 40, modified.

⁵ See, for example, BONITZ 1842, 89, for this distinction: “ἔστι significant aliquid esse verum, οὐκ ἔστιν aliquid esse falsum, sive praedicatum, quod ad subiectum refertur, affirmativum est, sive negativum. Jam utriusque et affirmativi et negativi praedicati exemplum affert, ita quidem ut in utroque copula ἔστι veritatem significet [...]”

The distinction between the negation of the verb 'to be' and the negation of the predicate in *Metaphysics* V 7 has some significant (and problematic!) consequences that cannot be fully analysed here.⁶ To consider in detail the consequences of the distinction between the negation of the verb 'to be' and the negation of the predicate in Aristotle's account would require comparing *Metaphysics* V 7 with that presented in other passages where he discusses being as true, which will transcend the aim of the present paper. The purpose is, indeed, to focus only on the third and last example provided by Aristotle (*Metaphysics* V 7, 1017a 34–35), which is the following:

τὸ δ' οὐκ ἔστιν ἡ διάμετρος σύμμετρος, ὅτι ψεῦδος.
and 'the diagonal is not commensurable', which is false.⁷

This example is the only one Aristotle presents that includes the negation of the verb 'to be', and thus, it is the only one that involves the notion of falsehood. The example seems clear: given that the ratio of the diagonal to the side is an irrational number, when one says 'the diagonal is not commensurable', one says it is false that the diagonal is commensurable with the side of the square.

However, this is not the version found in the manuscript tradition of the *Metaphysics*. As indicated in the critical apparatus of all modern critical editions of the *Metaphysics*,⁸ the manuscripts used for these editions contain a different reading, with *ἀσύμμετρος* (*asymmetros*, incommensurable) instead of *σύμμετρος* (*symmetros*, commensurable). The current text we read is the result of a correction made by Hermann Bonitz, based on Alexander of Aphrodisias's commentary on V 7 and it is accepted by all the modern editors.⁹

Although Bonitz's correction seems to be generally accepted, not all scholars follow him. Lambertus Marie de Rijk provides a different interpretation keeping the *lectio ἀσύμμετρος* (*asymmetros*), and, interestingly enough, he refers to (one of the Latin translations of the *Metaphysics* and) Thomas Aquinas's reading

6 For example, the impossibility of claiming as false an affirmative proposition: how can I reject as false 'Socrates is a donkey'? In V 7 this seems not to be possible!

7 ARISTOTELES 1957, V 7, 1017a 34–35, transl. ARISTOTELES 1993, 40, modified.

8 See ARISTOTELES 1848–1849, ARISTOTELES 1953 and ARISTOTELES 1957 *in loco*.

9 See BONITZ 1842, 90; ARISTOTELES 1848–1849 *in loco*.

of this passage in support of his solution, who reads the text with the version ‘incommensurable’ rather than ‘commensurable’.¹⁰

The question then is the following: what is the correct *lectio* for this third example? Is ἀσύμμετρος (*asymmetros*), following Thomas Aquinas and De Rijk (and the manuscript tradition considered by the modern editors), or σύμμετρος (*symmetros*), following Alexander of Aphrodisias and Bonitz (and all the other modern editors)?

This work is therefore not a contribution on being as true in Aristotle, Aquinas or other authors; the aim is much more specific: it wants to clarify what is the correct text of *Metaphysics* V 7, 1017a 34–35, and it is divided into two parts. The first part will focus on Alexander of Aphrodisias’s reading and Bonitz’s correction. The second part will address the Latin translations available during the time of Aquinas’s commentary, focusing then on Aquinas’s reading and De Rijk’s solution.

The result will be the following: Aquinas’s solution (and De Rijk’s, but for different reasons) cannot be accepted, because based on a false reading of the relationship between ‘is not’ and ‘falsehood’, whilst the reading with σύμμετρος (*symmetros*) proposed by Bonitz on the basis of Alexander’s commentary, accepted by all the modern editors, is the correct one.

1. Alexander of Aphrodisias and Hermann Bonitz

Commenting V 7, Alexander of Aphrodisias clarifies as follows the example of the diagonal:

[...] ὡς ὅταν εἴπη τις μὴ εἶναι τὴν διάμετρον τῇ πλευρᾷ σύμμετρον. συντάξας γὰρ τὸ τὴν διάμετρον σύμμετρον τῇ πλευρᾷ τῷ μὴ εἶναι. ψεῦδος λέγει τὸ εἶναι τοῦτο.

[...] as when a person says that the diagonal is not commensurable with the side, for by joining ‘diagonal commensurable with the side’ to ‘is not’, he is asserting that it is false to say that it is.¹¹

¹⁰ See DE RIJK 2002, vol. 2, 137, n. 94.

¹¹ ALEXANDER APHRODISIENSIS 1891, *In Metaphysica* V 7, 372, 7–9, transl. ALEXANDER APHRODISIENSIS 1993, 45.

Here we have the term *σύμμετρος* (*symmetros*), and Alexander argues that by combining the sentence ‘the diagonal is commensurable’ with the negation of the verb to be, *οὐκ ἔστι* (*ouk esti*), Aristotle is asserting that it is false that the diagonal is commensurable with the side. Following Alexander’s commentary, it seems impossible to use *ἀσύμμετρος* (*asymmetros*) in this context. Applying Alexander’s reasoning to a text with *ἀσύμμετρος* (*asymmetros*), if we combine the proposition ‘the diagonal is incommensurable’ with *οὐκ ἔστι* (*ouk esti*), the result would be the assertion that the proposition ‘the diagonal is incommensurable’ is false, which is not the case: in fact, the diagonal is incommensurable.

It is noteworthy that Alexander does mention the *lectio* *σύμμετρος* (*symmetros*) neither in the lemma nor in a quotation of Aristotle’s text in his commentary. The *lectio* is introduced in Alexander’s paraphrasis of the *littera* and hence seems to be an original addition of his commentary.¹²

Sauer, in his article dedicated to being as true from Aristotle to Brentano, considers also Alexander of Aphrodisias and points out that Alexander’s commentary of this example is not actually compatible with his explanation of the other examples in the section of *Metaphysics* V 7 on being as true. Although Sauer accepts the *lectio* *σύμμετρος* (*symmetros*) for 1017a 35, following Ross, who in turn relies on Bonitz and on Alexander’s commentary, he affirms that Alexander’s commentary on this passage is incoherent for the following reason:

[Alexander of Aphrodisias] takes the ‘is not’ of ‘It is *not* the diagonal commensurable’ as rejecting the content of another sentence, viz. ‘the diagonal is commensurable’ as false.¹³

To better understand Sauer’s point, let us start from Sauer’s understanding of being as true. According to him, in *ἔστι Σωκράτης μουσικός* (*esti Sokrates mous-*

12 Note that since Alexander usually points out a conflict between different lectiones in other passages of the *Metaphysics*, and given that in this case he does not say anything concerning the discrepancy we expect between the *lectio* he is referring to, i.e., *σύμμετρος* (*symmetros*), and that one of the manuscript tradition, i.e., *ἀσύμμετρος* (*asymmetros*), Ross claims that Alexander is probably reading a version of the *Metaphysics* having *σύμμετρος* (*symmetros*), existing apart from the other manuscripts that constituted the preserved manuscript tradition. This hypothesis Ross proposes, however, can only remain a mere hypothesis. See ARISTOTELES 1953, 309 and clxiii; see also SAUER 2013, 197.

13 SAUER 2013, 203.

ikos) the *ἔστι* (*esti*) in emphatical position is basically an assertion sign applied to the proposition (both affirmative, e.g., ‘Socrates is musical’ and negative, e.g., ‘Socrates is not musical’¹⁴), whilst the copula – Sauer is not clear on this point though – should be either implicit or equivalent to the assertion sign.¹⁵

Sauer argues that Alexander of Aphrodisias does not distinguish between the assertion sign and the copula in *Metaphysics* V 7. According to Sauer’s reading, in Alexander’s commentary, a proposition like ‘S is P’ where the verb ‘to be’ is not negated, should be always asserted as true, while a proposition like ‘S is not P’ where the verb ‘to be’ is negated, should be always rejected as false. In other words, in Alexander’s view, as reconstructed by Sauer, ‘is’ is always linked to affirmation and assertion, whereas ‘is not’ is linked to negation and rejection: there is no distinction between assertion and predication, but the very act of combining two terms in an affirmative proposition is also the act of asserting its truth (and the same for negation and rejection).

If this is correct, then the clarification Alexander provides for the example of the diagonal is inconsistent. What is said to be false is not a negative propo-

14 Note that, in Sauer’s reading of being as true, *ἔστι* (*esti*) applies to both ‘Socrates is white’ and ‘Socrates is not white’. This implies that there is no need to posit, according to Sauer, the distinction between negation of the verb ‘to be’ and negation of the predicate, so that the example *ἔστι Σωκράτης οὐ λευκός* (*esti Sokrates ou leukos*), ‘Socrates is not-white’, would be only an example of negative sentence, equivalent to ‘Socrates is not white’, that is asserted as true. However, SAUER 2013, 199, claims: “the negation word ‘not’, ‘ou’, does not belong to ‘ἔστι’ and hence is not in an emphatic position alongside it, but belongs to what expresses the content, for what is posited as true *is Socrates to be not pale*.” For a clear negation of the distinction between negation of the verb ‘to be’ and negation of the predicate see WHEELER 2019, 127: “we should interpret Aristotle’s use of *οὐ* to negate the copula rather than the predicate adjective.”

15 SAUER 2013, 199: taken the example *ἔστι Σωκράτης μουσικός* (*esti Sokrates mousikos*) “the copula does not assert Socrates, but the content of the whole sentence whose copula it is to be true: the scope of its role as an assertion sign is the entire sentence formed by it in its purely copulative role.” From this quotation, one can reasonably deduce that, according to Sauer, in the case of being as true, the distinction between assertion and predication collapse. SAUER 2013, 198, states: “the prefix ‘it is the case that’ is unnecessary, since what it is meant to convey can also be conveyed by the declarative sentence itself, to which it is attached.” However, Sauer also states, as we shall see in a moment, that Alexander of Aphrodisias’s reading of the example of the diagonal is wrong because “he did not properly distinguish the role of the ‘is’ as an assertion-sign from its role as a mere copula” (SAUER 2013, 203). For a reading of being as true as assertion sign attached to a proposition with an implicit copula, see WHEELER 2019, 131: “the Greek [...] also allows that one interpolate an implicit copula in the phrase ‘Cultured Socrates’ (*Σωκράτης μουσικός*).”

sition but an affirmative one, namely, 'the diagonal is commensurable'. Alexander thus concludes his explanation by stating that 'it is false that the diagonal is commensurable', rather than 'it is false that the diagonal is not commensurable', as we would expect, according to Sauer. Hence, Sauer claims that, in Alexander's commentary, the term ἀσύμμετρος (*asymmetros*) would have been required instead of σύμμετρος (*symmetros*), producing a wrong reading of the example.¹⁶

Concerning Sauer's explanation of Aristotle's account (which is at the basis of his rejection of Alexander's reading of the example of the diagonal), it must be said that the distinction between assertion sign and copula that Sauer seems to draw is far from evident in Aristotle's texts, in particular in *Metaphysics* V 7. As a matter of fact, the two main arguments that can be provided to account for this distinction, namely the emphatic position of the ἔστι (*esti*) and the fact that the ἔστι (*esti*) has a stress by its own, instead of being enclitical, are basically both refutable.¹⁷ Thus, there is no textual evidence to claim that in *Metaphysics* V 7 Aristotle is talking about being as true as an assertion sign distinguished from the copula.

Moreover, the fact that 'is not' is associated with 'false' does not imply, as Sauer suggests, that the proposition rejected as false must be of the form 'S is not P', so not 'the diagonal is commensurable' but 'the diagonal is not incommensurable'. What Aristotle means in *Metaphysics* V 7 when he says that 'is not' signifies 'it is false' is that whenever we say that 'S is not P', the opposite proposition of it (S is P) is false, as Alexander states. Hence, Sauer's explanation of Alexander's commentary is not correct for the very application of the semantics

16 See SAUER 2013, 204.

17 Against the possibility of drawing a distinction between different meaning of the verb 'to be' on the basis of the emphatic position of 'is', see KAHN 2003, 358: "but the initial position of 'ἔστι' or 'οὐκ ἔστιν' will not by itself suffice to assign a distinct syntactic or logical value to such a sentence form. Although initial position for the copula always suggests a certain emphasis, it is easy to see by running through a few pages of Herodotus or Plato that this emphasis need not be strictly veridical." Against the possibility of drawing a distinction between different meaning of the verb 'to be' on the basis of the stress (the so-called Hermann rule), see DANCY 1986, 50: "this orthographic convention, known as 'Hermann's rule', has no foundation in the writing of Greek or in what we can tell of its pronunciation in ancient times, and may have no foundation before 1801, when Hermann ruled it."

of negation and falsehood: if S is not P , it is false that S is P . When one has ‘is not’ the notion of ‘falsehood’ is linked to it, but not in the sense that the very same proposition ‘ S is not P ’ is false, but rather (as the semantics of the negation requires) that its opposite is false. This point is important also for the following section, as we shall see.

All in all, Sauer’s claim that Alexander of Aphrodisias’s interpretation would be inconsistent is therefore not demonstrated with sufficient arguments. Alexander’s reading can therefore be accepted.

Bonitz corrects the text changing *ἀσύμμετρος* (*asymmetros*) with *σύμμετρος*, (*symmetros*) on the basis of Alexander’s reading, and claims as follows:

Itaque ex ipsa sententiae ratione apparet pro *ἀσύμμετρος* scribendum esse *σύμμετρος*: τὸ δ’ οὐκ ἔστιν ἡ διάμετρος σύμμετρος, ὅτι ψεῦδος, h.e., si quis dicit lineam diagonalem quadrati non esse rationale ad latus quadrati, significat eum falli, qui rationale esse (ἢ διάμετρος σύμμετρος) opinetur.¹⁸

Furthermore, Bonitz situates this example within a general explanation of Aristotle’s example based on the distinction between the negation of the copula (*οὐκ ἔστι*, *ouk esti*) and the negation of the predicate, which have already been outlined. In particular, Bonitz affirms that *κατάφασις* (*katafasis*) and *ἀπόφασις* (*apofasis*) should be distributed among being and not-being referring to either affirmative or negative nature of the predicates (*ex praedicatorum natura affirmative aut negative*).¹⁹ To distribute affirmation and negation over *ἔστι* (*esti*), corresponding to ‘truth’, and *οὐκ ἔστι* (*ouk esti*), corresponding to ‘false’, signifies that there are four possible cases:

- a. Socrates is white, which is true (*ἔστι*, *esti* + affirmative predicate);
- b. Socrates is not-white, which is true (*ἔστι*, *esti* + negative predicate);
- c. Socrates is not white, which is false (*οὐκ ἔστι*, *ouk esti* + affirmative predicate);
- d. Socrates is not not-white, which is false (*οὐκ ἔστι*, *ouk esti* + negative predicate).

¹⁸ BONITZ 1842, 90. Note that, in support of the correction, BONITZ 1842, 90 provides also textual parallelism with *Metaphysics* V 12, 1019b 23 and *Metaphysics* V 29, 1024b19–20.

¹⁹ See, for example, ARISTOTELES 1848–1849, 242.

The first two examples listed by Aristotle in 1017a 33–34 correspond to (a) and (b) respectively. In contrast, the example involving the diagonal corresponds to the form (c), for the predicate is affirmative, i.e., ‘commensurable’. Therefore, *Metaphysics* V 7 omits a fourth example, the second with *οὐκ ἔστι* (*ouk esti*), e.g., ‘Socrates is not not-white’ or, in our context, ‘the diagonal is not not-commensurable’. Indeed, *ἀσύμμετρος* (*asymmetros*) is a negative predicate, the negation (privative α-) of the predicate *σύμμετρος* (*symmetros*). Hence, if one follows Alexander’s commentary and Bonitz’s correction, Aristotle omits an example with ‘is not’ and a negative predicate, namely case (d).²⁰

2. Thomas Aquinas and Lambertus Marie de Rijk

Whilst Bonitz’s correction implies that Aristotle omits an example of the case (d), the version of the *Metaphysics* having *ἀσύμμετρος* (*asymmetros*, preserved in the manuscript tradition considered by the modern editors), presents an example of the case (d) but omits one of the case (c). This is also the case of the two Latin translations of the *Metaphysics* from the Greek, namely the so-called *Media* and *Moerbeke*’s revision of the *Media*, where one finds the following texts:

[*Media*:] non est autem diametrum non commensurabile, quia falsum.²¹

[*Moerbeke*:] HOC autem ‘non est DYAMETER INCOMMENSURABILIS’, QUOD falsum.²²

The main difference between the two, apart from the change *quia-quod*, is that *Moerbeke*’s version *incommensurabilis* is closer to the original Greek *ἀσύμμετρος* (*asymmetros*) than *non commensurabilis* of the *Media*.

The Latin translation from the Arabic provides a different version with *equalis* (*et sicut dicimus quod diameter est equalis coste*) which would translate the Greek

20 See DE RIJK 2002, vol. 2, 137: “because of the inadequacy of this sentence, all modern editors and commentators read, in wake of Bonitz (supported by Alexander *ad loc.*), *σύμμετρος* instead of *ἀσύμμετρος* and take Aristotle to have left the fourth case (‘non-being quia falsehood’ concerning a negative assertible) uninstanced.”

21 ARISTOTELES LATINUS 1976, 94–95.

22 ARISTOTELES LATINUS 1995, 102–103.

σύμμετρος (*symmetros*)²³. There are basically two hypotheses for this change in the Arabic version: either the Arabic translator, Uṣṭāṭ, had access to a version of the *Metaphysics* having *σύμμετρος* (*symmetros*) or he had the version with *ἀσύμμετρος* (*asymmetros*) but he used another source, such as Alexander's commentary, to correct the text. It is not possible to determine which of the two scenarios is the real one.

Thomas Aquinas clearly refers to the *Media* and to Moerbeke's translation of the *Metaphysics*, without mentioning the Latin-Arabic's version *equalis* at all, as we can read in his commentary:

Et similiter dicimus, quod non est diameter incommensurabilis lateri quadrati, quia hoc est falsum, scilicet non esse ipsum non commensurabilem.

And similarly we say that the diagonal is not incommensurable with the side of the square, for this is false, namely its not-being not-commensurable.²⁴

Aquinas's explanation of the example revolves around the fact that 'incommensurable' is a negative predicate, which implicitly contains a negation, i.e., 'not-commensurable'. Thus, Aquinas reformulates the sentence 'the diagonal is not incommensurable with the side' as 'the diagonal is not not-commensurable with the side'. This reformulation is a case (d) in Bonitz's list: 'is not' + a negative predicate. Hence, Aquinas argues that the entire sentence 'the diagonal is not not-commensurable with the side' is false, leading to the conclusion that it is false that the diagonal is commensurable with the side.

To summarise, Aquinas's reading of the third example can be represented as follows, assuming that \perp means 'it is false that p ', \top means that 'it is true that p ', and that from 1. to 4. there are only logical equivalences:

1. The diagonal is not incommensurable
2. \perp (The diagonal is not not-commensurable)
3. \perp (The diagonal is commensurable)
4. \top (The diagonal is incommensurable)

²³ See AVERROES 1971, V 7, t. 14, 129, 58.

²⁴ THOMAS DE AQUINO 1971, V 7, l. 9, transl. THOMAS DE AQUINO 1961, 346.

If one accepts Aquinas's explanation of the example, then it follows that there is a possible explanation in which the *lectio incommensurabilis* can be accepted so that the text makes sense. Therefore, following Aquinas and rejecting Alexander of Aphrodisias and Bonitz, who changes the text against the manuscript tradition used for the edition, *Metaphysics* V 7, 1017a 34–35 should be restored with *ἀσύμμετρος* (*asymmetros*). This is the case of De Rijk who proposes the following reading of *Metaphysics* V 7, 1017a 34–35:

However, the logical balance of the text and the unanimous manuscript readings can be adduced in support of the assumption that the extant Greek text has suffered from haplography caused by the twofold occurrence of (ἀ) σύμμετρος, and should be read τὸ δ' οὐκ ἔστιν ἡ διάμετρος <σύμμετρος ὅτι ψεῦδος, ἢ ὅτι οὐκ ἔστιν ἡ διάμετρος οὐκ> ἀσύμμετρος ὅτι ψεῦδος.²⁵

De Rijk proposes a more elaborated solution than Aquinas's reading, which however allows to do not go against the manuscript tradition, keeping the *ἀσύμμετρος* (*asymmetros*): the text is incorrect because of a haplography and must be integrated as De Rijk shows. In this way, Aristotle presents all the four examples (a), (b), (c) and (d) (where (d) is a triple negation: 'the diagonal is not not-not-commensurable!') of Bonitz's list.

De Rijk justifies this solution by referring to the *Media* and to Aquinas's commentary²⁶ and, apart from the hypothesis of the haplography, De Rijk's solution is similar to that of Aquinas, with, however, the crucial difference that, whilst in Aquinas the example is the following: 'It is not the diagonal not-commensurable to the side, which is false'; in De Rijk, the example is the following: 'It is not the diagonal not-incommensurable to the side, which is false'.

This difference is crucial for, whilst De Rijk's solution is logically correct, the solution provided by Aquinas cannot be accepted because of an incorrect use of the negation in relation to falsehood. Indeed, 'S is not P' is equivalent to say that

²⁵ DE RIJK 2002, vol. 2, 137.

²⁶ See DE RIJK 2002, vol. 2, 137: "the surmise that, as a result of haplography, there is something wrong with the text as handed down find some additional support from the reading found in the so-called *Translatio anonyma*." See also DE RIJK 2002, vol. 2, 137, n. 94, where De Rijk refers to Aquinas's commentary.

'it is false that S is P ' and not, as Aquinas does, that 'it is false that S is not P '. Even if there is a negative predicate (not-commensurable), to say ' S is not not- P ' is always equivalent to say that 'it is false that S is not- P ', and not – as Aquinas does – that 'it is false that S is not not- P '.

To clarify this point, let us consider other examples. For instance, 'Socrates is not a donkey'. By saying this, we mean that it is false that 'Socrates is a donkey', not that it is false that 'Socrates is not a donkey'. If Socrates is not a donkey, it is in fact false that he is a donkey, not that he is not a donkey.

Let us also consider another example with a negative predicate, such as 'invisible', similar to 'incommensurable': if I say that my hand is not invisible, I mean that it is false that my hand is invisible or not-visible. In other words, it is true that my hand is visible. However, if we follow Aquinas's reasoning, saying that my hand is not invisible would be interpreted as asserting that it is false that my hand is not not-visible. This would imply that it is false that my hand is visible, which is incorrect. Thus, we should have the same in the case of the diagonal, assuming that the predicate is '*incommensurabilis*' as follows (using the example of the hand to make it immediately clear):

- | | |
|-------------------------------------|---|
| 1. My hand is not invisible | The diagonal is not incommensurable |
| 2. My hand is not not-visible | The diagonal is not not-commensurable |
| 3. \perp (My hand is not-visible) | \perp (The diagonal is not-commensurable) |
| 4. \top (My hand is visible) | \top (The diagonal is commensurable) |

The first column, with the example 'my hand is not invisible', and the second column, with the example 'the diagonal is not incommensurable', are logically equivalent and based on the correct application of the negation. Hence, the conclusion, i.e. 4. of the second column, is the correct (unpleasant) conclusion one should draw assuming that the text has 'incommensurable' and not 'commensurable'.

If we now provide a new table, putting Aquinas's reading in the first column and the logically correct reading in the second column, it is immediately clear where the problem of Aquinas's reading lies:

- | | |
|--|---|
| 1. The diagonal is not incommensurable | The diagonal is not incommensurable |
| 2. \perp (The diagonal is not not-commensurable) | The diagonal is not not-commensurable |
| 3. \perp (The diagonal is commensurable) | \perp (The diagonal is not-commensurable) |
| 4. \top (The diagonal is incommensurable) | \top (The diagonal is commensurable) |

Aquinas applies the falsehood, symbolised here as \perp , in 2., to the very same proposition of 1. and (this follows logically, even if Aquinas does not say it explicitly) resolves ‘is not’ with ‘not-commensurable’ in 3., obtaining the *desideratum*, i.e., ‘it is false that the diagonal is commensurable’, so 4. ‘it is true that the diagonal is incommensurable’. This is not, however, how negation works. \perp should be applied in 3. of the right column, to the opposite proposition of 1. and 2., obtaining the unpleasant conclusion that it is false that the diagonal is incommensurable, as we read in 3., or that it true that the diagonal is commensurable, as we read in 4. The text with *incommensurabilis* is thus incorrect.

De Rijk’s solution, even if cannot be justified on the basis of *Media* and Aquinas, is however logically correct, presenting an example of triple negation as follows:

1. The diagonal is not not-incommensurable
2. The diagonal is not not-not-commensurable
3. \perp (The diagonal is not-not-commensurable)
4. \top (The diagonal is not-commensurable)
5. \top (The diagonal is incommensurable)

Hence De Rijk’s solution is logically correct and guarantees the *desideratum* but: first, one must have a triple negation in 1., not a double as in Aquinas; and second, \perp is applied to the ‘the diagonal is...’ and not, as in Aquinas, to ‘the diagonal is not...’. In this way, according to De Rijk, one has in *Metaphysics* V 7 all the four proposition of Bonitz’s scheme, from (a) to (b).

Nevertheless, there is no need assume a haplography and a triple negation, which is a quite invasive change of the text, to have all the four proposition, from (a) to (d), of Bonitz's schema as De Rijk wants. Indeed, (d) as example of double negation is logically equivalent to (a). Hence it is sensible that Aristotle presents (c), i.e., 'is not' + affirmative predicate, and omits (d), i.e., 'is not' + negative predicate, this latter being logically equivalent to (a), i.e., 'is' + affirmative predicate. It is therefore possible that Aristotle did not present all the four possibilities, as it is typical of his elliptical way of expression, and, if one has to choose between (c) and (d), (c) must be there, given that (d) is logically equivalent to (a) and thus it will be just a repetition. There is, therefore, no need to assume De Rijk's solution of the passage.

A final remark. Aquinas, just like Alexander, affirms that 'is' signifies 'true' and 'is not' 'false' commenting the section dedicated to being as true in *Metaphysics* V 7.²⁷ This implies, as Sauer pointed out, that an affirmative proposition corresponds always to an assertion and a negative proposition to a rejection. If this is true, not only Alexander, but also Aquinas is incoherent. Even assuming that 'is' signifies 'true' and 'is not' 'false', Aquinas claims that the negative sentence '*Socrates non est albus*' must be asserted as true as follows:

In negando vero, ut Socrates non est albus, quia hoc est verum, scilicet ipsum esse non album.

[It applies] to negation, as when we say that Socrates is not white, because this is true, namely, that he is not white.²⁸

Hence, it seems that in Aquinas being as true can be a kind of assertion sign²⁹ that can also be applied to a negative sentence, as we can find in Sauer's account of *Metaphysics* V 7, against the claim that 'is' signifies 'true' and 'is not' 'false'. Note, however, that the use that Aquinas does of the negation, again. First, Aquinas is probably following the *Media*, for the example: in the *Media*, *ἔστι*

27 THOMAS DE AQUINO 1971, V 7, l. 9: "cum enim dicimus aliquid esse, significamus propositionem esse veram. Et cum dicimus non esse, significamus non esse veram."

28 *Ibidem*.

29 For this point see also SAUER 2013 and VENTIMIGLIA 2020. Against, PINI 2004, 4, who states that, in Aquinas, "from a logical point of view, there seems to be no space for neutral compositions of a subject and a predicate, i.e. for unasserted propositions."

Σωκράτης οὐ λευκός (*esti Sokrates ou leukos*), ‘Socrates is not-white’, is rendered as ‘*Socrates non est albus*’ and not as Moerbeke’s rightly does as ‘*est Sokrates non albus*’, which can suggest that it is *albus* that is negated, and not the *est*. However, in his commentary, one also finds the switch from a negation of ‘is’ (‘Socrates is not white’) to a negation of the predicate (‘it is true that Socrates is not-white’). Moreover, he is claiming that this example belongs to the side of truth and not to that of falsehood, which is proper of the (correct) translation of Moerbeke that has ‘*quod uerum*’, whilst the *Media* has ‘*quia non uerum*’, which is against the Greek of Aristotle. Thus, it seems that Aquinas is mixing the two translations together, trying to harmonise them in a unitary solution, which, however, is not able to clarify whether there is a distinction between negation of ‘is’ and negation of the predicate, and, consequently, whether ‘it is true that *p*’ can be applied only to proposition with ‘is’ and not also to proposition with ‘is not’.

All in all, Aquinas seems to be incoherent (according to Sauer’s reading) in the second example, applying ‘it is true’ to ‘Socrates is not white’ (but this is not entirely clear, as I said), and coherent with the third example, applying ‘it is false’ to ‘the diagonal is not incommensurable’. On the contrary, Alexander is coherent in the second example, applying ‘it is true’ to ‘Socrates is not-white’, and incoherent with the third example, applying ‘it is false’ to ‘the diagonal is commensurable’. This point will lead automatically to affirming that Bonitz’s solution (based on Alexander) is also incoherent. Nevertheless, Aristotle certainly does not mean that, given the correspondence between ‘is not’ and ‘it is false’, if we say that ‘*S* is not *P*’ that one actually finds in *Metaphysics* V 7, we mean that this same proposition is false, i.e., that ‘*S* is not *P*’ is false, as Aquinas understands it (*quia hoc est falsum...*)! If *S* is not *P*, what is false is that *S* is *P*. This is the semantics of negation. Therefore, neither Aquinas nor Alexander is incoherent in the sense suggested by Sauer, even though, as we have seen, Aquinas incorrectly applies the negation in the third example.

In conclusion, one should follow Alexander (and Bonitz)’s solution, based on the very logical rules of negation, and providing a satisfactory version of *Metaphysics* V 7, 1017a 34–35.

3. Conclusions

In this paper I tried to show how to solve the opposition between the authority of Alexander of Aphrodisias and Hermann Bonitz on one side, and that of Thomas Aquinas and Lambertus Marie de Rijk on the other concerning the reading of *Metaphysics* V 7, 1017a 34-35. Since what is at stake is the use of negation, it is inevitable that one of the two readings must be in error. Aquinas, following the *Media* and Moerbeke's translation, reads a text that is incorrect and thus provides a flawed interpretation of the example. Nonetheless, it is worth noting that Aquinas's attempt to make sense of Aristotle's text is not trivial. While his reading is incorrect, the way the example is reformulated in his exposition makes it challenging to identify the mistake: Aquinas first identifies the negative predicate as 'incommensurable', rewritten as 'not-commensurable', and then asserts that that proposition is false. His solution is somewhat sophistical and therefore ultimately leads to the desired conclusion – that it is false that the diagonal is not non-commensurable, and therefore false that it is commensurable. However, 'S is not not-P' cannot correspond to 'it is false that S is not not-P', as Aquinas states, but it should correspond to 'it is false that S is not-P'. De Rijk's alternative solution is logically valid, but it requires a too invasive alteration of the text, which is also not justifiable on the basis of the reference of the *Media* and Aquinas, and having a more smooth solution provided by Bonitz. There is also no need to change the text as De Rijk proposes to complete the four examples (a), (b), (c) and (d), given that one can assume that Aristotle is not presenting here (d) being this logically equivalent to (a). Once again, it should work the principle: *pluralitas non est ponenda sine necessitate*. Therefore, even though an author such as Aquinas, a scholar like De Rijk, and all the manuscript tradition offer a different reading of *Metaphysics* V 7, 1017a 34–35, Bonitz (following Alexander) has rightly corrected the text, which must therefore have *σύμμετρος* (*symmetros*) and not *ἀσύμμετρος* (*asymmetros*).

DAVIDE FALESSI

UNIVERSITÄT LUZERN – ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES-PSL*

* davide.falessi@unilu.ch, davide.falessi@etu.ephe.psl.eu; Universität Luzern, Theologische Fakultät, Frohburgstrasse 3, 6005 Luzern, Switzerland. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8142-2253>.

BIBLIOGRAPHY

ALEXANDER APHRODISIENSIS 1891 = ALEXANDRI APHRODISIENSIS *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. MICHAEL HAYDUCK, Berlin, Reimer, 1891.

ALEXANDER APHRODISIENSIS 1993 = ALEXANDER OF APHRODISIAS, *On Metaphysics 5*, transl. WILLIAM E. DOOLEY, London-New York, Bloomsbury, 1993.

ARISTOTELES 1848–1849 = ARISTOTELIS *Metaphysica*, ed. HERMANN BONITZ, *Aristotelis Metaphysica*, Bonn, A. Marcvs, 1848–1849.

ARISTOTELES 1953 = ARISTOTELIS *Metaphysica*, ed. WILLIAM D. ROSS, Oxford, Clarendon Press, 1953.

ARISTOTELES 1957 = ARISTOTELIS *Metaphysica*, ed. WERNER JAEGER, Oxford, Clarendon Press, 1957.

ARISTOTELES 1993 = ARISTOTLE, *Metaphysics. Books Γ, Δ and E*, transl. CHRISTOPHER KIRWAN, Oxford, Clarendon Press, 1993.

ARISTOTELES LATINUS 1976 = ARISTOTELES, *Metaphysica, lib. I-X, XII-IV, translatio anonyma sive 'media'*, ed. GUDRUN VUILLEMIN-DIEM, Leiden, Brill, 1976 (Aristoteles Latinus, XXV/2).

ARISTOTELES LATINUS 1995 = ARISTOTELIS *Recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka*, ed. GUDRUN VUILLEMIN-DIEM, Leiden, Brill, 1995 (Aristoteles Latinus, XXV/3.2).

AVERROES 1971 = AVERROES, *In librum V Metaphysicorum Aristotelis commentarius*, ed. RUGGERO PONZALLI, Bern, Francke, 1971.

BONITZ 1842 = HERMANN BONITZ, *Observationes criticae in Aristotelis libros Metaphysicos*, Berlin, Sumptibus Gustavi Bethge, 1842.

CRIVELLI 2004 = PAOLO CRIVELLI, *Aristotle on Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

DANCY 1986 = RUSSELL M. DANCY, "Aristotle and Existence," in SIMO KNUUTTILA, JAAKO HINTIKKA (eds.), *The Logic of Being*, 49–40, Dordrecht, D. Reidel, 1986.

DE RIJK 2002 = LAMBERTUS MARIA DE RIJK, *Aristotle: Semantics and Ontology. Volume II: The Metaphysics. Semantics in Aristotle's Strategy of Argument*, Boston, Brill, 2002.

KAHN 1986 = CHARLES H. KAHN, "Retrospect on the Verb 'To Be' and the Concept of Being," in SIMO KNUUTTILA, JAAKO HINTIKKA (eds.), *The Logic of Being*, 1–28, Dordrecht, D. Reidel, 1986.

KAHN 2003 = CHARLES H. KAHN, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Indianapolis-Cambridge, Hackett, 2003.

KENNY 2016 = ANTHONY KENNY, "Quidditas and Anitas after Frege," *Giornale di metafisica* 38(1) (2016), 109–118.

KLIMA 1993 = GYULA KLIMA, "The Changing Role of *Entia Rationis* in Medieval Philosophy: A Comparative Study with a Reconstruction," *Synthese* 96 (1993), 25–59.

PINI 2004 = GIORGIO PINI, "Scotus on Assertion and the Copula: A Comparison with Aquinas," in ALFONSO MAIERÙ, LUISA VALENTE (eds.), *Medieval Theories on Assertive and Non-assertive Language*, 307–332, Florence, Olschki, 2004.

SAUER 2013 = WERNER SAUER, "Being as the True: From Aristotle to Brentano," in DENIS FISSETTE, GUILLAUME FRECHÉTE (eds.), *Themes from Brentano*, 193–226, New York, Rodopi, 2013.

THOMAS DE AQUINO 1961 = THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, transl. JOHN P. ROWAN, Chicago, Henry Regnery, 1961.

THOMAS DE AQUINO 1971 = S. THOMAE AQUINATIS *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. MARIA RAIMONDO CATHALA, RAIMONDO SPIAZZI, Turin-Rome, Marietti, 1971.

VENTIMIGLIA 2020 = GIOVANNI VENTIMIGLIA, *Aquinas after Frege*, Cham, Palgrave, 2020.

WHEELER 2019 = MARK WHEELER, "Aristotle on Being True in *Metaphysics* V 7," *Ancient Philosophy* 39 (2019), 119–135.

LA RIFLESSIONE NEOPLATONICA SUL DINAMISMO DELLA NATURA. DAMASCIO A CONFRONTO CON PROCLUSO

ILARIA GRIMALDI

Abstract: The present study analyses Damascius' naturalism in the light of the definition of the activities attributed to φύσις. This subject will be examined both by reference to Galen's physiology and by comparison with Proclus' naturalistic doctrine, which is characterised in a theological sense. Like Galen, Proclus and Damascius reject the autonomistic and mechanistic conception of nature, and to varying degrees they are critical of Aristotelian naturalism and psychology. Instead, the three thinkers considered propose an interpretation of natural phenomena that is firmly centred on the causal and finalist function of the principles governing the physical domain. In particular, it is emphasised that, in the case of the two Neoplatonists studied, this aetiological and teleological approach to physical research is transformed into a structured metaphysical theorisation of causality that transcends the empirical realm.

Keywords: nature; Damascius; Galenic physiology; Proclus' theological doctrine; causality; transcendental principles.

English title: *The Neoplatonic Reflection on the Dynamics of Nature. Damascius in Comparison with Proclus*

1. Introduzione

Dall'inizio del 2000 gli studi internazionali riguardanti la storia della filosofia antica si sono progressivamente incentrati sulla concezione della φύσις nel Neoplatonismo. Il consolidarsi dell'interesse circa il naturalismo neoplatonico ha reso possibile apprezzare la ricchezza di una tradizione di pensiero che, accanto all'ampiamente indagata riflessione metafisica, ha elaborato in maniera non sempre sistematica riflessioni di notevole spessore sul concetto di "natura". Tra le opere imprescindibili dedicate allo studio della filosofia della natura neoplatonica si menzionano il volume a cura di Riccardo Chiaradonna e Franco Trabattoni, *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*¹, e il volume a cura di James Wilberding e Christoph Horn, *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*². Tali scritti di riferimento non contengono approfondimenti sulla nozione di

1 CHIARADONNA, TRABATTONI 2009.

2 WILBERDING, HORN 2012.

φύσις sviluppata da Damascio, autore di nostro interesse nel presente studio. Fa eccezione il capitolo di Carlos Stell, *Plato's Geography: Damascius' Interpretation of the Phaedo Myth*, presente nel secondo dei due volumi sopracitati. Tale contributo può essere considerato un'ottima tanto quanto rara analisi dell'approccio di Damascio ad una delle scienze naturali quale è la geografia. Infine, in merito alla bibliografia riguardante il naturalismo damasciano si segnala che il recente libro di Pantelis Golitsis, *Damascius' Philosophy of Time*³ contiene in maniera tangente alcune riflessioni sulla visione damasciana del mondo empirico; tali riflessioni sono attestate in corrispondenza dell'analisi sul tempo come criterio ordinatore applicabile ai viventi che appartengono alla dimensione del divenire. Dunque, si può osservare che attualmente non vi sono studi approfonditi che si riferiscono specificatamente alla filosofia della natura di Damascio. Invece, risulta maggiormente trattata la concezione naturalistica di Plotino e Proclo, i due grandi esponenti del Neoplatonismo pagano, ai quali sono stati dedicati il volume a cura di Michael F. Wagner, *Neoplatonism and Nature. Studies in Plotinus's Enneads*⁴, e i due volumi: Alain Lernoùld, *Physique et théologie. Lecture du Timée de Platon par Proclus*; Marije Martijn, *Proclus on Nature. Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus's Commentary on Plato's Timaeus*⁵.

Nelle pagine che seguono si intende ampliare e considerare alla luce di una nuova prospettiva di analisi alcune osservazioni sulla dottrina fisica damasciana introdotte nell'articolo *Il concetto di φύσις in Damascio*⁶. Infatti, nel contesto dell'articolata concezione protologica di Damascio la φύσις rappresenta una tematica di snodo che in quanto tale necessita di ulteriori esaminazioni. La questione naturalistica – nei termini in cui è affrontata dallo scolarca neoplatonico – tocca trasversalmente numerosi ambiti speculativi: la metafisica (problema della relazione tra cause trascendenti e causa immanente ai corpi naturali), l'epistemologia (passaggio dalla conoscenza sensibile alla conoscenza intelligibile e sovrintelligibile), la cosmologia (connessione del mondo empirico con il piano dell'Origine della totalità), la psicologia (dipendenza della natura dall'ipostasi dell'Anima) e la teoria del linguaggio (possibile nominazione della fonte ineffa-

3 GOLITSIS 2023.

4 WAGNER 2002.

5 MARTIJN 2010.

6 GRIMALDI 2023(1). Ulteriori considerazioni su tematiche affini sono presenti in GRIMALDI 2024, 237-239.

bile del cosmo sensibile). In termini preliminari, occorre considerare le seguenti acquisizioni quali capisaldi della filosofia della natura di Damascio⁷: secondo il neoplatonico, la φύσις è ἀρχή del mondo naturale operante internamente ai sensibili a cui afferisce. Pur essendo una forma di αἰτία, essa non può essere considerata “principio” in senso pieno perché è vincolata, al fine della sua stessa esistenza, ai corpi principiati dei quali ha bisogno. Inoltre, la natura è declinabile in maniera duplice: in primo luogo si esprime nella forma di ἐνέργεια φυσική (“attività fisica”), in secondo luogo nella forma di φυτική δύναμις (“potenza vegetativa”) come manifestazione vitale e dunque più elevata e complessa della stessa ἐνέργεια φυσική. La seconda forma in cui si declina la natura rappresenta l’oggetto problematico che trasferisce e risolve la questione naturalistica nella fondamentale e più generale analisi circa la causalità trascendente.

Il presente studio mira ad analizzare il naturalismo damasciano alla luce della questione sulle funzioni peculiari della natura. In tale cornice, il problema che si intende sviscerare ruota intorno alla definizione di quali siano le *attività* effettivamente ascrivibili alla φύσις. Nella lettura che qui si propone, la risposta al quesito implica il richiamo alla fisiologia galenica, ma soprattutto un confronto con la concezione naturalistica procliana. Galeno, Proclo e Damascio, nonostante le inevitabili differenze che possono essere rilevate, possiedono quale punto di contatto il comune rifiuto della lettura autonomistica e meccanicistica della natura. A questo genere di interpretazione essi rispondono proponendo una lettura dei fenomeni naturali saldamente incentrata sulla funzione causativa e finalistica del/i principio/i che governa/governano il piano fisico. Evidentemente, nei due neoplatonici che consideriamo questa impostazione eziologica e teleologica della ricerca fisica si traduce in una strutturata teorizzazione di stampo metafisico-teleologico sulla causalità che trascende l’ambito empirico.

2. Autonomia e responsabilità dei processi naturali

Damascio accenna alla rilevante e molto dibattuta questione se le operazioni fisiologiche principali degli esseri viventi siano regolate dalla natura o dall’anima. Nel *De primis principiis* il neoplatonico si sofferma su una specifica articolazione

⁷ Cf. DAMASCIUS 2003, I, 27-61.

della φύσις, la φυτική δύναμις (talvolta presentata anche secondo la denominazione di φυτική ψυχή, “anima vegetativa”), responsabile dei più elementari processi biologici, quali sono il nutrimento, l’accrescimento e la generazione dei simili. Lo scolarca evidenzia che, per via della sua *medietà ontologica*, la φυτική δύναμις sfugge ad una definizione puntuale che ne determini l’essenza e che di conseguenza permetta di collocarla in modo netto o nel dominio psicologico o in quello naturale. Riguardo a tale oggetto Damascio osserva:

D’altra parte, l’anima vegetativa sta in qualche modo a metà [*scil.* tra ciò che si muove da sé e ciò che è mosso da altro]; perciò ad alcuni [essa] sembra essere una certa anima, mentre ad altri una natura⁸.

Una più approfondita testimonianza della διαφορά relativa al modo in cui concepire il rapporto tra la φύσις e la φυτική ψυχή e dunque, in senso lato, tra natura e anima, è presentata dall’allievo di Damascio, Simplicio⁹. Secondo quanto afferma il commentatore, alcuni ritengono che l’anima vegetativa sia «παρὰ τὴν φύσιν/ἐγγύς τῆς φύσεως», «prossima alla natura», come nel caso di Aristotele¹⁰. Dunque, per costoro vi sarebbe un’importante corrispondenza – se non una vera e propria sovrapposizione – tra le due nozioni. Secondo altri, invece, φύσις e φυτική ψυχή non possono corrispondere esattamente, dal momento che bisogna distinguere tra ἔμψυχα e φυσικά e riconoscere che il concetto di “esseri naturali” è più estensivo del concetto di “esseri dotati di anima”. Difatti, «tutti i corpi possiedono la natura»¹¹, ma «non tutti i corpi sono dotati di anima»¹². Da ciò si deve concludere che l’anima e la natura non sono la stessa cosa¹³. Pertanto, non è corretto sostenere che natura e anima corrispondano in senso identitario neppure al livello composito e potenzialmente ambiguo dell’anima vegetativa.

8 DAMASCIUS 2003, I, 51.2-4: «Ἡ δὲ φυτική ψυχή μέσως πως ἔχει· διὸ τοῖς μὲν ψυχή δοκεῖ τις εἶναι, τοῖς δὲ φύσις». Il contesto di questa affermazione è la discussione sull’automotricità e l’eteromobilità in relazione all’anima razionale, sensitiva e vegetativa (cf. *ivi*, 42.9-51.14).

9 Cf. SIMPLICIUS 1882-1895, volume 9, 286.20-36.

10 Cf. *ivi*, 286.22-23: «ἢ ἐσχάτη ψυχή ἢ φυτική καλουμένη ἄλλη καὶ κατὰ τὸν Ἀριστοτέλην ἐστὶ παρὰ τὴν φύσιν».

11 *Ivi*, 286.32: «πάν σῶμα φύσιν ἔχει».

12 *Ivi*, 286.33-34: «οὐ πᾶν δὲ σῶμα ἔμψυχόν ἐστιν».

13 Cf. *ivi*, 286.34: «ὥστε οὐκ ἂν εἴη ψυχή ἢ φύσις».

La cosiddetta φυτική ψυχή o φυτική δύναμις menzionata nel primo passo estratto dal *De primis principiis* di Damascio è ulteriormente descritta nel modo seguente:

Ma inoltre, tra [i corpi] regolati dall'interno, alcuni sembrano esistere solamente, mentre altri *si nutrono, crescono e generano i simili*; così dunque esiste una qualche causa diversa ancora prima della natura di cui si è parlato, vale a dire *la potenza vegetativa*¹⁴.

La potenza vegetativa si configura come una specifica modalizzazione della φύσις che secondo Damascio – in continuità con Aristotele – è principio di movimento e di riposo interno agli enti naturali¹⁵. Invece, la φυτική δύναμις è l'anello di congiunzione tra quest'ultima in quanto principio immanente ai corpi naturali e l'anima in quanto ipostasi superiore. In base alla concezione platonico-neoplatonica l'anima, attraverso molteplici mediazioni, è all'origine del processo di vivificazione della materia e causa più remota delle diverse tipologie di mutamento che si verificano nei corpi naturali. Damascio presenta la φυτική δύναμις come una forma "più considerevole ed elevata"¹⁶ di φύσις in ragione del fatto che, come anticipato pocanzi, essa presiede alle attività biologiche primarie del nutrimento, dell'accrescimento e della generazione dei simili; di conseguenza, essa attribuisce ad alcuni tra gli enti naturali una maggiore

14 DAMASCIUS 2003, I, 41.21-42.2: «Ἀλλὰ καὶ τῶν ἔνδοθεν διοικουμένων τὰ μὲν εἶναι μόνον δοκεῖ, τὰ δὲ τρέφεσθαι καὶ αὔξειν καὶ τὰ ὅμοια γεννᾶν· ἔστιν ἄρα τις αἰτία καὶ ἄλλη πρὸ τῆς εἰρημένης φύσεως, ἡ φυτικὴ αὕτη δύναμις».

15 Damascio espone la seguente definizione di natura: «Καὶ δὴ ὑποκείσθω ἦν καλοῦσιν φύσιν, ἀρχὴν κινήσεως οὖσαν καὶ ἡρεμίας, ἐν αὐτῷ οὖσαν τῷ κινουμένῳ καὶ ἡρεμιζομένῳ καθ' αὐτὸ καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός», «E dunque si ipotizzi che [il principio senza bisogno sia] ciò che chiamano "natura", che è principio di movimento e di riposo che si trova per sé e non per accidente nella cosa stessa che è mossa o è in riposo», DAMASCIUS 2003, I, 30.21-23. La concezione della natura immanente e legata in maniera inseparabile al sostrato corporeo al quale afferisce dipende da ARISTOTELE 2019, 180-181, II 1. 192b 21-23: «οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός» («La natura è principio di una qualche realtà e anche causa del moto e della quiete di questa stessa realtà in cui si trova in senso originario, per sé e non accidentalmente»). Definizione equivalenti sono esposte in *Met.*, V.4, 1014b 18-20: «ἡ κίνησις ἢ πρώτη ἐν ἐκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ἢ αὐτὸ ὑπάρχει; *ivi*, 1015a 13-15: ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά».

16 Cf. DAMASCIUS 2003, I, 31.18-26.

complessità e la possibilità di esplicare molteplici prestazioni. Per questo motivo, la natura che si estrinseca nelle forme di φυτική δύναμις è assiologicamente superiore alla natura complessivamente intesa come esercitante la più estesa e comune ἐνέργεια φυσική¹⁷.

Al fine di considerare più dettagliatamente la disputa sulla responsabilità dei processi fisiologici basilari negli enti naturali, è utile soffermarsi sulla possibile derivazione galenica¹⁸ della nozione di φυτική δύναμις impiegata da Damascio. Nelle note all'edizione con traduzione francese del *De principiis*¹⁹ Joseph Combès osserva che la formula linguistica: «τὸ αὔξον καὶ τρέφον καὶ γεννῶν τὰ ὅμοια» utilizzata da Damascio in *De principiis*, I, 31.9 in quanto estrinsecazione della φυτική δύναμις corrisponde precisamente alle generalissime facoltà naturali identificate da Galeno. Dunque, sembra opportuno fare cenno alla concezione di Galeno al fine di chiarire la questione di nostro interesse. Innanzitutto, in Galeno è riscontrabile un'interessante applicazione in ambito medico-fisiologico dei concetti aristotelici di δύναμις-ἐνέργεια. Proprio il celebre binomio aristotelico δύναμις-ἐνέργεια, impiegato nel dominio naturalistico, è alla base della suddetta distinzione damasciana tra φυτική δύναμις ed ἐνέργεια φυσική, la quale distinzione è finalizzata a caratterizzare e diversificare il soggetto della φύσις. Galeno specifica ciò che il diadoco dimostra di aver acquisito e ampiamente utilizzato nella propria concezione di "natura", ossia le nozioni associabili ai termini ἔργον, ἐνέργεια e δύναμις e la loro interrelazione sul piano strettamente organico. In merito a ciò Galeno afferma:

Intendo [...] per *effetto* (ἔργον) ciò che è già venuto all'esistenza ed è stato completato dalle loro attività, come il sangue, la carne e il nervo. E chiamo *attività* (ἐνέργεια) il mutamento attivo, e *facoltà* (δύναμις) la causa di esso²⁰.

17 Riguardo alla declinazione duplice della natura cf. *ivi*, 31.14-18.

18 Sulla ricezione di Galeno nella Tarda-Antichità si rimanda a CHIARADONNA 2009(1) 43-77. Si veda anche CHIARADONNA 2009(2), 243-260, in cui l'Autore fa luce sul carattere originale della posizione dottrinale ed epistemologica galenica nel contesto della tradizione platonica contemporanea al medico-filosofo.

19 Cf. DAMASCIUS 2003, I, 143, *Notes complémentaires* (nota 1 alla pagina 31).

20 GALENUS 1967, 850, II, 6, 19-7, 3: «ἔργον δὲ δηλονότι καλῶ τὸ γεγονὸς ἤδη καὶ συμπληρωμένον ὑπὸ τῆς ἐνεργείας αὐτῶν, οἷον τὸ αἷμα, τὴν σάρκα, τὸ νεῦρον· ἐνέργειαν δὲ τὴν δραστικὴν ὀνομάζω κίνησιν καὶ τὴν ταύτης αἰτίαν δύναμιν». La stessa definizione di ἐνέργεια riscontrata nel passo citato emerge anche da GALENUS 2005, 360-361, VI 1.5, 1-3: «Now *energeia* (activity) is an active motion, that is, motion that comes from the moving

Considerando ancora la probabile fonte galenica, il *De naturalibus facultatibus* è l'opera nella quale il medico-filosofo enuncia la teoria – recuperata da Damascio – secondo cui la formazione, la crescita e la nutrizione («γένεσις καὶ αὐξησις καὶ θρέψις») rappresentano le principali δυνάμεις naturali. Infatti, i tre libri dello scritto galenico giungono alla seguente conclusione: «la formazione, la crescita e la nutrizione sono le prime e per così dire capitali azioni della natura (κεφάλαια τῶν ἔργων τῆς φύσεως): perciò anche le facultà che realizzano queste azioni (αἰ τούτων ἐργαστικαὶ δυνάμεις) sono le prime tre e le più importanti»²¹. In senso generale, le facultà naturali della formazione, della crescita e della nutrizione sono le facultà che appartengono alle parti del corpo su cui non si esercita la gestione del sistema nervoso²². Con plausibile riferimento alle facultà naturali stabilite da Galeno, Damascio parla degli analoghi «τὸ τρέφειν καὶ αὐξεῖν καὶ ὅμοια γεννᾶν»²³ che nel loro insieme sono ricondotti alla φυτικὴ δύναμις. In aggiunta, nel *De placitis Hippocratis et Platonis*²⁴ Galeno espone ulteriori indicazioni sulla potenza vegetativa, utilizzando precisamente la denominazione φυτικὴ δύναμις impiegata da Damascio. Quest'ultimo appellativo designa la *potenza nutritiva* che gli uomini condividono con le piante: i suoi strumenti sono le vene e la sua fonte, dal punto di vista organico, è il fegato²⁵. Nello scritto di Galeno si riscontrano delle oscillazioni terminologiche dovute al grande numero di dottrine fisiologiche considerate dall'autore, talvolta in maniera dossografica,

object itself; but *pathos* (affection) is a motion in one thing that comes from some other thing». Dunque, l'ένέργεια si configura come “forma attiva” rispetto al carattere passivo dell'affezione (πάθος). Sul medesimo oggetto leggiamo: «we think of *energeia* (activity) as a motion according to nature, and *pathos* (affection) as a motion contrary to nature», *ivi*, 362-363, VI 1.8, 3-4.

21 GALENUS 1967, 857, II, 20, 1-4: «γένεσις καὶ αὐξησις καὶ θρέψις τὰ πρῶτα καὶ οἶον κεφάλαια τῶν ἔργων ἐστὶ τῆς φύσεως· ὥστε καὶ αἰ τούτων ἐργαστικαὶ δυνάμεις αἰ πρῶται τρεῖς εἰσι καὶ κυριώταται».

22 Cf. GAROFALO, VEGETTI 1978, 842.

23 Cf. DAMASCIUS 2003, I, 31.18.

24 Come Galeno dichiara in apertura, lo scritto è orientato a chiarire quali sono le potenze (δυνάμεις) che ci governano e a definire la fonte di ciascuna di esse. Le potenze identificate, ricavate dalla confluenza delle dottrine ippocratica e platonica, sono la razionale, l'irascibile e la desiderativa, mentre le loro fonti sono rispettivamente il cervello, il cuore e il fegato. Su ciò cf. GALENUS 2005, 360-361, VI 1.1, 1-VI 1.2, 7.

25 Cf. *ivi*, 486-487, VIII 1.27, 2-VIII 1.28.4: «Secondly, in addition to this, it was demonstrated that the veins are instruments of the nutritive power in us (τῆς φυτικῆς ἐν ἡμῖν δυνάμεως), which we share with plants. [...] The liver is the source of the veins. From this, in turn, it followed that this organ is the source of the power that is shared with plants, to which Plato gives the name “desiderative” (ἐπιθυμητικὴν)».

talvolta in maniera confutativa o apologetica. Difatti, a proposito delle facoltà che si manifestano in maniera evidente già a partire dal piano vegetale – ossia quelle che Damascio ingloba nel concetto unico di φυτική δύναμις – Galeno osserva che Aristotele ha parlato specificatamente di potenze nutritiva, vegetativa e riproduttiva, dal momento che egli ha ricavato il nome di ciascuna potenza dall'attività rispettiva e precisamente dalla crescita («ἀπὸ τοῦ φύειν») la potenza vegetativa («φυτική»), dall'attività del nutrirsi («ἀπὸ τοῦ τρέφειν») la potenza nutritiva («θρεπτική») e infine dall'attività riproduttiva («ἀπὸ τοῦ γεννᾶν») la potenza riproduttiva («γεννητική»)²⁶. A differenza di Aristotele, precisa Galeno, Platone ha parlato unicamente di “anima desiderativa” («ἐπιθυμητική»), attribuendola anche ai vegetali²⁷. Alla luce della relazione istituita da Galeno tra ἐνέργεια e δύναμις in ambito medico-pragmatico²⁸, è interessante osservare che tale tema conduce il medico e filosofo a sviluppare una riflessione eziologica particolarmente coerente con il sistema di pensiero neoplatonico, nonostante le sostanziali differenze tra le due prospettive. Infatti, discutere di ἐνέργεια naturali (nel senso di attività o funzioni fisiologiche) per Galeno significa al contempo introdurre una più profonda e vasta valutazione circa la *causalità*²⁹,

26 Cf. *ivi*, 374-375, VI 3.7, 6-10: «ἀφ' ἑνὸς ἐκάστου τοῦνομα θέμενον, ἀπὸ μὲν τοῦ φύειν φυτικήν, ἀπὸ δὲ τοῦ τρέφειν θρεπτικήν, ἀπὸ δὲ τοῦ γεννᾶν γεννητικήν». Dunque, adottando il linguaggio e le differenziazioni puntuali introdotte da Aristotele, Galeno distingue la τρεπτική δύναμις dalla φυτική δύναμις, pur lasciando emergere una certa continuità operativa tra le due facoltà: «Therefore if the generation of blood occurs for the sake of nourishing the animal, and blood is generated in the liver, then this organ, and not the heart, will be the source of the nutritive power (τῆς θρεπτικῆς δυνάμεως ἀρχή). [...] What provides the whole body with the matter suitable for nourishment is the source of the power of nutrition and growth (ἀρχὴν εἶναι τῆς θρεπτικῆς τε καὶ φυτικῆς δυνάμεως). It is comparable, I believe, to the part of plants which we called *rhizōsis*», *ivi*, 384-385, VI 4.2, 4-VI 4.4, 1.

27 Cf. *ivi*, 374-375, VI 3.7, 10-11: «ὁ Πλάτων δ' ἀπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἐπιθυμιῶν ἐπιθυμητικήν». In merito alla possibilità di ricondurre “la terza specie di anima” (l'anima desiderativa) ai vegetali in quanto “viventi” cf. *Tim.* 77a 3-77c 5.

28 Sull'esportazione da parte di Galeno del concetto filosofico di ἐνέργεια in ambito anatomico e medico-pragmatico si veda DEBRU 2008, 265-266; in particolare, a proposito del significato aristotelico con cui Galeno fa uso di tale nozione leggiamo: «For him, *energeia* is a subset of the broader concept of motion (*kinêsis*), to which, following Aristotle, he gives the sense both of local motion and of qualitative change (*alloiôsis*)», DEBRU 2008, 265.

29 Sulla teoria galenica della causalità sviluppata in polemica con Erasistrato, fondata sulla sintesi tra la concezione della causalità quadripartita (di derivazione aristotelica) e binaria (implicante la differenza tra causa antecedente e causa perfetta) si rimanda a FONTENELLE LOQUE 2009, 62-67.

orientata a identificare il responsabile delle attività a cui è attribuibile lo *status* di “causa”³⁰. Pertanto, seguendo Galeno, una solida indagine riguardo alle attività espletate dalla natura richiede il riconoscimento della φύσις quale causa plasmatrice e ordinatrice. In relazione a questo punto, va osservato che il naturalismo anti-meccanicistico di Galeno è vincolato all’idea dell’azione di una specifica causa, la φύσις appunto, ora considerata in quanto immanente alle entità fisiche e attivatrice dei processi dell’animazione, ora in quanto causa superiore, assimilabile ad una sorta di artefice provvidenziale che presiede alla totalità dei processi naturali, compresi quelli organici. Guidando l’immanentismo aristotelico e il trascendentismo platonico verso una funzionale sintesi³¹, Galeno prospetta le potenze ascrivibili alla natura come “attitudini interne”³² ai corpi naturali, trasmesse nella materia dalla natura in quanto superiore causa plasmatrice ed ordinatrice. Come si è appena visto, la cornice di *ricerca causale* è il contesto nel quale Galeno articola la nozione di facoltà (δυνάμεις) naturali, paradigma della φυτική δύναμις in quanto oggetto problematico e dibattuto che in Damascio giustifica la conversione della fisica in metafisica. La distinzione operata da Galeno a proposito della nozione di δύναμις è tra *facoltà naturali* e *facoltà psichiche*³³. Il criterio funzionale a questa forma di discernimento è la presenza (in relazione alle facoltà psichiche) o l’assenza (in relazione alle facoltà naturali) di sensazione e volontà all’origine dei movimenti effettuati dalle entità naturali; inoltre, le facoltà riconducibili all’anima sono esercitate dal cervello per mezzo del sistema nervoso. In ragione di tale netta e chiara differenziazione, Galeno è molto probabilmente una delle principali voci autorevoli che Damascio non ignora quando tenta di identificare il discrimine tra *causalità naturale* e *causalità psicologica*, e di ricondurre l’una o l’altra all’origine del dinamismo vitale degli

30 Cf. DEBRU 2008, 266-268, in cui si evidenzia la “struttura causale” della riflessione galenica sui concetti di facoltà e attività naturali.

31 Aristotelismo e platonismo appaiono in qualche modo integrati nella prospettiva naturalistica di Galeno per via dei due sensi con cui, in particolare nel trattato *Sulle Facoltà Naturali*, viene concepita la natura. Infatti, essa in primo luogo è considerata in quanto “anima vegetativa” in termini aristotelici, in secondo luogo in quanto *natura creatrix*, ossia causa anteriore e determinante la totalità dei meccanismi naturali (cf. KUPREVA 2004, 84). In linea con questo secondo significato, talvolta la natura in Galeno sembra corrispondere ad una sorta di creatore, divinità o Demiurgo platonico, di carattere benevolo e con funzione provvidenziale (cf. DEBRU 2008, 266).

32 Cf. KUPREVA 2004, 92.

33 Cf. DEBRU 2008, 266-267.

enti fisici. Del resto, anche il medico dei secoli II e III d.C. documenta la controversia riguardante l'individuazione del principio alla base delle funzioni vitali elementari dei viventi. Galeno si schiera inequivocabilmente sulla linea della necessaria distinzione tra natura e anima, in considerazione della sostanziale differenza delle attività che ciascuna delle due principiano:

Giacché il percepire e il muoversi secondo la propria volontà sono caratteri propri degli animali, mentre il crescere e il nutrirsi sono comuni anche alle piante, si possono considerare i primi opere dell'anima, i secondi opere della natura. Se qualcuno attribuisce l'anima anche alle piante, e distinguendo le due anime, chiama quest'ultima vegetativa, l'altra percettiva, non dice cose diverse, ma adopera un linguaggio non del tutto usuale. Noi, per parte nostra, convinti che il miglior pregio del linguaggio sia la chiarezza, e sapendo che questa vien guastata soprattutto dai nomi insoliti, usando le denominazioni abituali ai più, diciamo, che gli animali sono governati al tempo stesso dall'anima e dalla natura, le piante dalla sola natura e che ovviamente il crescere e il nutrirsi sono effetti della natura, non dell'anima³⁴.

Il passo appena menzionato, tratto dal *De naturalibus facultatibus*, ha quale cornice polemica la psicologia aristotelica e il linguaggio a essa correlato³⁵, responsabili dell'equivoco che induce a sovrapporre fino a identificare le distinte cause naturale e psicologica. Dunque, riguardo alla disputa a cui fa cenno Damascio e che è nitidamente formalizzata da Simplicio, Galeno sostiene che la natura e non l'anima è il principio che dirige le attività biologiche naturali. Pertanto,

34 GALENUS 1967, 847, II, 1, 1-2, 6: «Ἐπειδὴ τὸ μὲν αἰσθάνεσθαι τε καὶ κινεῖσθαι κατὰ προαίρεσιν ἴδια τῶν ζῴων ἐστὶ, τὸ δ' αὐξάνεσθαι τε καὶ τρέφεσθαι κοινὰ καὶ τοῖς φυτοῖς, εἴη ἂν τὰ μὲν πρότερα τῆς ψυχῆς, τὰ δὲ δεύτερα τῆς φύσεως ἔργα. εἰ δέ τις καὶ τοῖς φυτοῖς ψυχῆς μεταδίδωσι καὶ διαιρούμενος αὐτὰς ὀνομάζει φυτικὴν μὲν ταύτην, αἰσθητικὴν δὲ τὴν ἑτέραν, λέγει μὲν οὐδ' οὐτός ἄλλα, τῇ λέξει δ' οὐ πάνυ τῇ συνήθει κέχρηται. ἀλλ' ἡμεῖς γε μεγίστην λέξεως ἀρετὴν σαφὴν εἶναι πεπεισμένοι καὶ ταύτην εἰδότες ὑπ' οὐδενὸς οὕτως ὡς ὑπὸ τῶν ἀσυνήθων ὀνομάτων διαφθειρομένην, ὡς τοῖς πολλοῖς ἔθος, οὕτως ὀνομάζοντες ὑπὸ μὲν ψυχῆς θ' ἅμα καὶ φύσεως τὰ ζῶα διοικεῖσθαι φάμεν, ὑπὸ δὲ φύσεως μόνῃς τὰ φυτὰ καὶ τό γ' αὐξάνεσθαι τε καὶ τρέφεσθαι φύσεως ἔργα φάμεν, οὐ ψυχῆς» (traduzione modificata). Ancora, dopo aver confrontato la dottrina psicologica aristotelica e platonica e dopo aver osservato che Aristotele identifica una δύναμις vegetativa presente anche nelle piante, mentre Platone ingloba le funzioni vegetative nell'anima desiderativa (ἐπιθυμητικόν), Galeno riporta che «The Stoics, however, do not give to the governing principle in plants the name "soul" at all, but "nature"», GALENUS 2005, 374-375, VI 3.8, 1-2. Riguardo alla posizione stoica su tale argomento si veda: SVF, II, 294, fr. 708-712; 205, fr. 714, 715.

35 Circa la natura originale della fruizione galenica di Aristotele e dell'aristotelismo e circa il processo di loro trasformazione si rinvia a SINGER 2014, 20-38.

il nutrimento, l'accrescimento e la riproduzione sono precisamente gli effetti conseguenti a quella categoria di attività regolate dalle facoltà naturali, innate negli organismi. Tali facoltà presiedono ad una determinata gamma di operazioni che non necessitano né della sensazione né della volontà e dunque della regolazione psichica che si avvale del sistema nervoso; diversamente, esse rispondono in maniera molto più elementare ai generalissimi criteri attrattivo, alterativo, ritentivo, eliminativo-espulsivo³⁶. In linea con la posizione galenica emersa dal *De naturalibus facultatibus* è un ulteriore richiamo alla disputa in analisi presente nel *De placitis Hippocratis et Platonis* in cui il fisiologo argomenta in favore dell'accordo dottrinale tra Ippocrate e Platone. Secondo Galeno, Ippocrate e Platone avrebbero sostenuto una posizione pressoché analoga anche in relazione alla questione sulle operazioni della natura, considerata in senso organicistico: non l'anima ma la natura è responsabile delle attività vitali dei sensibili. Tuttavia, aggiunge il medico-filosofo, il linguaggio filosofico e non una divergenza teorica ha indotto Platone ad attribuire alle "parti dell'anima" le funzioni che di fatto sono regolate dall'esercizio fisiologico degli organi corporei (cervello, cuore, fegato), e dunque dalla natura che si estrinseca nel loro funzionamento. Allora, risulta particolarmente significativo il chiarimento di ordine linguistico³⁷: la medicina non deve essere rigidamente vincolata alla

36 Tra le suddette facoltà naturali universali identificate da Galeno, l'attrattiva e la repulsiva sono le facoltà in assoluto basilari e presenti anche negli enti naturali inanimati: «the most basic local movements within the organism, the ones that are induced without participation of either will or intellect, are based on inherent in each organ and tissue. At the primordial level of tissues we find instance of inherent dynamic tendencies, namely "powers of attraction and repulsion"», KUPREVA 2004, 82. Inoltre, le facoltà attrattiva e repulsiva sono capaci di spiegare una pluralità di fenomeni apparentemente eterogenei: «selective attraction and repulsion explain: magnetism; the curative action of medicines; the mechanism of natural nutrition, growth, and decay that take place», *ibidem*.

37 A più riprese Galeno sottolinea la differenza tra i metodi analitici ed espressivi del filosofo e del medico-fisiologo, nonostante la concordanza tra i contenuti enunciati. A tal proposito, si considerino alcuni esempi: «ὅθεν οὐδὲ διήνεγκεν ἢ φλεβῶν ἀρχὴν εἰπεῖν τὸ ἥπαρ ἢ αἵματος ἢ τῆς ἐπιθυμητικῆς ψυχῆς, ἀλλ' οἰκειότερόν πως ἰατρῶ μὲν ἐπὶ τοῖς σωματικοῖς ὄργανοις, φιλοσόφῳ δ' ἐπὶ ταῖς ψυχικαῖς δυνάμει ποιείσθαι τὴν διδασκαλίαν, ἔπειτα δὲ ἐπιδειχθέντι θατέρω θάτερον. καὶ τοίνυν φαίνονται γεγραφότες οὕτως ὑπὲρ αὐτῶν Ἱπποκράτης καὶ Πλάτων, ὁ μὲν ὑπὲρ τῶν σωματικῶν ὀργάνων τὸν πλείω λόγον ποιησάμενος, ὁ δ' ὑπὲρ τῶν ψυχικῶν δυνάμεων» («Therefore it made no difference whether the liver was said to be the source of veins or of blood or of the desiderative soul, but it was somehow more appropriate for a physician to present his teaching in terms of bodily organs, a philosopher in terms of the powers of the soul; in either case, the one follows from the proof of the other. And indeed this is clearly the way that Hippocrates and Plato wrote

concezione filosofica platonica dell'anima tripartita al fine di spiegare specifici processi; al contrario, la medicina può esprimersi con maggiore tecnicismo, avvalendosi dei propri registri linguistici. Conseguentemente, essa può parlare di facoltà e attività precisamente distinguibili ed empiricamente riconducibili a specifici organi corporei, senza con ciò contraddire o invalidare la più che attendibile concezione platonica.

Nell'orizzonte speculativo della tradizione tardo-neoplatonica è imprescindibile il richiamo a Proclo, referente polemico di Damascio, ma talvolta teorico autorevole e credibile a cui allineare la propria concezione. Infatti, il Licio sembra dirimere la questione, sollevata anche da Damascio, riguardante l'esatta relazione tra φύσις e ψυχή e la conseguente disposizione dell'una e dell'altra entro la gerarchia del reale. Polemizzando contro Aristotele, Proclo si appella a Platone ritenuto meritevole di aver risolto la diatriba mediante la dottrina che colloca la natura in una *posizione intermedia* tra le dimensioni materiale-corporea e psicologica. In relazione alla questione, nel *Commento al Timeo di Platone* l'esegeta osserva:

Invece Platone non ritiene conveniente chiamare "natura" in senso autentico la materia, o la forma penetrata nella materia, o il corpo, o le facoltà naturali, ma si trattiene dal denominarla direttamente "anima", tuttavia avendone col-

about them, the former devoting the greater part of his discussion to the bodily organs, the latter to the powers of the soul», GALENUS 2005, 418-419, VI 8.56, 1-57, 4; «ὁ δὲ Πλάτων οὐ κατὰ τὰς φλέβας, ἀλλὰ κατὰ τὴν διοικοῦσαν αὐτὰς δύναμιν ἀφ' ἧπατος ὁρμωμένην ἐν Τιμαίῳ διαλεγόμενος ὡδὲ πῶς ποιεῖται τὴν τοῦ λόγου διέξοδον· “τὸ δὲ δὴ σίτων τε καὶ ποτῶν ἐπιθυμητικὸν τῆς ψυχῆς καὶ ὅσων ἔνδειαν διὰ τὴν τοῦ σώματος ἴσχει φύσιν, τοῦτο εἰς τὸ μεταξὺ τῶν τε φρενῶν καὶ τοῦ εἰς τὸν ὀμφαλὸν ὄρου κατώκισαν οἶον φάτνην ἐν ἅπαντι τούτῳ τῷ τόπῳ τῆ τοῦ σώματος τροφή τεκτηνάμενοι καὶ κατέδησαν δὴ τὸ τοιοῦτον ἐνταῦθα ὡς θρέμμα ἄγριον, τρέφειν δὲ δὴ συνημμένον ἀναγκαῖον, εἴπερ τι μέλλει τὸ θνητὸν ἔσσεσθαι γένος.” [...] ἐπὶ μὲν δὴ τοῦδε τοῦ σπλάγγνου καθάπερ νειμάμενοι τοὺς λόγους ὁ μὲν ὑπὲρ τῶν ὀργάνων, ὁ δὲ ὑπὲρ τῆς διοίκουσης αὐτὰ δυνάμεως διελέχθη» («Plato, on the other hand, speaks in the *Timaeus* not in terms of the veins but of the powers governing them, which comes from the liver. He presents his account as follows: “The part of the soul that is desirous of food and drink and all that it comes to need because of the nature of the body, they placed in the region between the diaphragm and the boundary towards the navel, having fashioned in the whole region a manger, as it were, for the nutriment of the body; and there they bound the desiderative part of the soul, like a wild animal, yet one that had to be reared along with the rest, if the mortal race was to exist at all”. [...] Indeed in the case of the liver (Plato) and (Hippocrates) proceeded as if they had parcelled out the arguments, the one speaking of the organs, the other of the power that governs them», *ivi*, 420-423, VI 8.67, 1-69, 5.

locata l'essenza in mezzo ai due, intendo dire in mezzo all'anima e alle facoltà corporee, in quanto da un lato essa è inferiore all'anima poiché si divide in relazione ai corpi e non si converte in essa, dall'altro in quanto è superiore alle cose successive ad essa poiché possiede i principi creativi di tutte le cose e poiché genera tutte le cose e le vivifica, ci ha trasmesso la più corretta concezione a essa inerente³⁸.

A giudizio di Proclo, Aristotele sarebbe responsabile dell'ambiguità a causa della quale frequentemente si confondono natura e anima riguardo al problema della causalità che determina i processi biologici primari. Tuttavia, nonostante l'indeterminatezza peculiare dell'oggetto, la questione può essere risolta depurando la concezione naturalistica platonica dalle corruzioni interpretative successive. Platone, difatti, è il pensatore ispirato massimamente affidabile anche per ciò che concerne la conoscenza della realtà fisica. Infatti, secondo Proclo dal suo insegnamento si ricava la tesi della differenza tra natura e anima, pur nella medietà che connota la φύσις in quanto ontologicamente interposta tra l'ordine della corporeità e l'ordine psicologico. Inoltre, compatibilmente con la τάξις principale di marca neoplatonica, per lo scolarca ateniese occorre riconoscere la responsabilità dell'anima e non della natura nel compimento finanche dei processi biologici basilari. In particolare, i temi del *movimento/mutamento* e della *vivificazione* della sfera sensibile delimitano il terreno analitico entro cui chiarire a chi ricondurre la "responsabilità" delle attività naturali. La concezione della natura come *principio di movimento immanente ai sensibili* è il punto focale della concezione aristotelica di cui nel trattato sui Principi Primi ritroviamo una fedele riproposizione³⁹. Proprio tale teoria diventa uno dei bersagli critici principali nella disamina procliana del *Commento al Timeo*. Secondo il filosofo licio, la fisica aristotelica si rivela strutturalmente carente nella misura in cui essa non considera le cause autentiche della realtà naturale: le Cause Efficiente, Esempia-

38 PROCLUS 2022, I, 15.5-12: «ὁ δέ γε Πλάτων ὕλην μὲν ἢ τὸ ἔνυλον εἶδος ἢ τὸ σῶμα ἢ τὰς δυνάμεις τὰς φυσικὰς οὐκ ἄξιοι πρῶτως ἐπονομάζεσθαι φύσιν, ψυχὴν δὲ αὐτὴν αὐτόθεν ὀκνεῖ προσαγορεύειν, ἐν μέσῳ δὲ ἀμφοῖν τὴν οὐσίαν αὐτῆς θέμενος, ψυχῆς λέγω καὶ τῶν σωματικῶν δυνάμεων, ὑφειμένην μὲν ἐκείνης τῷ μερίζεσθαι περὶ τὰ σώματα καὶ τῷ μὴ ἐπιστρέφειν εἰς αὐτὴν, ὑπερέχουσαν δὲ τῶν μετ' αὐτὴν τῷ λόγους ἔχειν τῶν πάντων καὶ γεννᾶν πάντα καὶ ζωοποιεῖν, τὴν ἀκριβεστάτην περὶ αὐτῆς θεωρίαν ἡμῖν παραδέδωκε». La traduzione proposta è mia.

39 Cf. *supra*, nota 15.

re e Finale⁴⁰. Pertanto, Aristotele non sarebbe andato oltre la trattazione delle Cause Materiale e Formale della natura, entrambe legate al piano della stessa realtà fisica⁴¹. Dunque, quando Aristotele intende la natura come “principio di movimento interno ai corpi naturali”, trascurando erroneamente la *causa efficiente* del movimento naturale (ovvero l’Intelletto Demiurgico), e di conseguenza cade in errore circa le effettive dinamiche che caratterizzano i processi naturali. La concezione aristotelica legata all’autocinesi della natura sembra ammettere l’esistenza di una certa forma di *spontaneità* e *autosufficienza* dei processi naturali, incompatibile con il sistema metafisico di causazione neoplatonico⁴². Pertanto, giustificare la dimensione empirica con il solo ricorso alla teoria aristotelica della natura come insieme di materia e forma significa – nella prospettiva procliana – dare conto esclusivamente delle “cause accessorie” (τὰ συναίτια) della natura, appartenenti alla dimensione empirica⁴³. Le cause definite da Proclo, in

40 PROCLUS 2022, I, 4.3-9: «τὸ ὑπ’ ἄλλου κινούμενον ἤρτηται τῆς τοῦ κινούντος δυνάμεως, οὔτε παράγειν ἑαυτὸ δηλαδὴ πέφυκεν οὔτε τελειοῦν οὔτε σῶζειν, ἐν πάσι δὲ τούτοις τῆς ποιητικῆς αἰτίας δεῖται καὶ ὑπ’ ἐκείνης συνέχεται. καὶ οὖν καὶ τὰ συναίτια τῶν φυσικῶν ἐξηρητῆσθαι προσήκει τῶν ἀληθινῶν αἰτίων ἀφ’ ὧν παρήκται, πρὸς ἃ δεδημιούργηται παρὰ τοῦ πάντων πατρός, ὧν ἕνεκα γέγονεν» («Ciò che è mosso da altro dipende dalla potenza di chi muove, [esso] evidentemente non è predisposto per natura a prodursi né a volgersi a perfezione né a conservarsi, ma in tutte queste cose ha bisogno della Causa Efficiente ed è mantenuto da quella. Così dunque conviene che anche le cause accessorie [*scil.* le Cause Materiale e Formale] dei fenomeni naturali dipendano dalle vere cause [*scil.* le Cause Efficiente, Esempio e Finale], a partire dalle quali [gli enti naturali] sono stati prodotti, in base alle quali sono stati plasmati dal Padre di tutte le cose, in vista delle quali sono stati generati», la traduzione è mia).

41 Nel *Commento al Timeo di Platone* Proclo osserva che forma e materia sono parte del mondo visibile e in quanto tali corrisponderebbero alla dimensione degli dèi ipercosmici. La forma può essere considerata come λόγος (principio creativo), mentre la materia come ὑποκείμενον (sostrato) su cui agisce la forma (cf. PROCLUS 2022, I, 4.18). Tuttavia, come mostra adeguatamente Platone, le cause del mondo fisico sono cinque (Cause Esempio, Efficiente, Finale, Formale e Materiale) e tra queste le Cause Materiale e Formale sono evidentemente le ultime ed accessorie. Per tale ragione, anche gli stessi esseri naturali che sembrano prodotti dalle cause secondarie e accessorie hanno quale «fondement premier, d’une manière ineffable et inconcevable, la Cause du Tout», PROCLUS 1966-1968, 26, I, 5.2-4.

42 L’automotricità accordata alla natura da Proclo è di carattere derivato; infatti, è esercitata dalla φύσις in ragione del fatto che la natura è «strumento degli dèi» (ὄργανον τῶν θεῶν): «Elle [*scil.* ἡ φύσις] est dite “Instrument des dieux”, un instrument non privé de vie et non pas seulement mù par un autre ; non, elle possède de quelque manière l’automotricité du fait qu’elle tire d’elle-même son agir : en effet, les instruments des dieux ont leur essence constituée de principes créatifs efficaces, ils sont remplis de vie, et ils coïncident avec les activités des dieux», PROCLUS 1966-1968, 39, I, 18.13-17.

43 Cf. *supra*, nota 40.

conformità con quanto sostenuto da Platone nel *Timeo*, “accessorie” corrispondono alla materia e alla forma nei termini in cui vengono presentate dallo stesso Aristotele in riferimento alla φύσις. Come è ben noto, infatti, secondo la concezione aristotelica la natura è caratterizzata da due aspetti, uno materiale-corporeo⁴⁴, l’altro eidetico-formale⁴⁵, e tali componenti sono inseparabili⁴⁶.

Nella prospettiva neoplatonica la vivificazione della natura è l’ulteriore processo che dimostra in che senso la natura sia una causa seconda e non l’autentico principio da cui dipende la vita dei corpi fisici. Come Damascio, anche il suo predecessore Proclo lascia intendere di aver recepito in termini galenici la concezione vitale e dinamica della natura che si manifesta nelle azioni principali del nutrimento, dell’accrescimento e della riproduzione. Come afferma James Wilberding⁴⁷, stabilire in che modo e in che misura si configura il debito di Proclo nei confronti di Galeno e della tradizione medica è un tema interessante tanto quanto complesso; tale argomento è certamente meritevole di future esaminazioni, sebbene vi siano dei problemi oggettivi legati alla parzialità della

44 Cf. ARISTOTELE 2019, 184-185, II 1. 193a 28-30: «ἡ φύσις λέγεται, ἡ πρώτη ἐκάστω ὑποκειμένη ὕλη τῶν ἐχόντων ἐν αὐτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ μεταβολῆς» («Si dice natura la materia prima sostrato degli enti che hanno in sé il principio del moto e del mutamento»).

45 Cf. *ivi*, 184-185, II 1. 193a 30, 31: «ἄλλον δὲ τρόπον ἢ μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον» («In un altro senso <si chiama natura> la forma e l’essenza corrispondente alla definizione»).

46 La natura sussiste esclusivamente in ragione dell’inseparabilità tra tali componenti. Dunque, il principio formale della natura è integrato nella sua dimensione materiale e, in senso estensivo, nella corporeità degli enti fisici. Esclusivamente κατὰ λόγον, vale a dire in termini concettuali e definitivi, è possibile astrarre l’aspetto intelligibile ed eidetico-formale della natura dai sensibili naturali. Riguardo a ciò in ARISTOTELE 2019, 184-185, II 1. 193b 3-5 si legge: «ἡ φύσις ἂν εἴη τῶν ἐχόντων ἐν αὐτοῖς κινήσεως ἀρχὴν ἢ μορφή καὶ τὸ εἶδος, οὐ χωριστὸν ὄν ἀλλ’ ἢ κατὰ τὸν λόγον» («La natura sarebbe la forma e l’essenza degli enti che hanno in sé il principio del movimento, senonché una tale forma non è separata se non per via di definizione»). Questo assunto aristotelico è riaffermato da Damascio allorché egli esclude che la natura possa avere un carattere autenticamente principiale, dal momento che è inseparabile dal sostrato fisico regolato dall’interno, e dal momento che essa risulta ontologicamente dipendente dall’inferiore: «ἀνευδεῆς δὲ ὅμως οὐκ ἔστιν, ἢ γε σὺν αὐτοῖς ἔχει τὸ εἶναι καὶ ἐν αὐτοῖς ἔστιν ἀχώριστος, καὶ ὄντων οὐσα, καὶ μὴ ὄντων οὐκ οὐσα, διὰ τὸ πάντη αὐτοῖς ἐγκαταδύναμι καὶ μὴ δύνασθαι τὸ οἰκεῖον ἀνευγεῖν» («Tuttavia [la natura] non è priva di bisogno, poiché ha l’essere congiuntamente a quelle [scil. le forme composte che plasma e produce], e in quelle è inseparabile, ed esiste limitatamente al fatto che [le forme composte] esistano, e se [quelle] non esistono [essa] non esiste, a causa dello sprofondare completamente in quelle e dell’impossibilità di fare emergere ciò che le è proprio», DAMASCIUS 2003, I, 31.6-9).

47 Cf. WILBERDING 2014, 359.

nostra conoscenza del *Commento al Timeo* di Proclo, opera nella quale un'investigazione di questo genere avrebbe trovato il proprio terreno ideale. Tuttavia, ai fini della nostra indagine possiamo constatare che Proclo allude alla concezione galenica di *De naturalibus facultatibus*, II, 20, 1-4⁴⁸ in un contesto eminentemente teologico. Infatti, nella *Teologia platonica* il pensatore si sofferma sulla tipologia e sul modo in cui gli dèi esercitano la propria cura provvidenziale nei confronti della totalità del reale, in base all'interpretazione delle *Leggi* di Platone. Egli precisa che tale cura provvidenziale può essere definita «spontanea, incontaminata, immateriale ed ineffabile»⁴⁹. Successivamente, viene introdotto un significativo parallelismo tra l'agire provvidenzialmente degli dèi e l'agire proprio della φύσις. Proclo precisa che il primo non può essere spiegato esclusivamente attraverso il secondo; infatti, la natura agisce «senza una cosciente intenzione» («ἀπροαιρέτως»)⁵⁰, vale a dire in ragione di facoltà intrinseche che si esercitano in forma spontanea. A differenza della natura, gli dèi agiscono unificando la spontaneità della cura provvidenziale che discende dalla loro somma bontà ad una volontà generosa, frutto di deliberazione⁵¹. Chiarito ciò, il diadoco si sofferma sulla provvidenza divina in quanto conforme all'identità stessa degli dèi, e dunque egli sottolinea in che termini l'agire provvidenziale degli dèi sia spontaneo tanto quanto l'agire proprio della φύσις:

Ma per nessuna entità ciò che è conforme a natura è una fatica: né infatti lo è per il fuoco lo scaldare né per la neve il rendere freddo né, in generale, per i corpi l'agire in base alle proprie specifiche facoltà. Ma, ad un livello superiore rispetto ai corpi, non è «una fatica» per le forze della natura nutrire o generare o far crescere le diverse specie della natura (questi infatti sono *compiti* propri delle forze della natura).

Dal passo riportato si può constatare agevolmente l'uso di concetti e linguaggio galenici. Nello specifico, riscontriamo la menzione delle facoltà naturali che si esprimono nei "compiti" del nutrire, dell'accrescere e del generare i simili. Si

48 Cf. *supra*, nota 21.

49 PROCLUS 2005, 106-107, I, 74.25-27: «Ἄλλ' εἰ δεῖ τὸν τρόπον ἀφορίσασθαι τῆς τῶν θεῶν προνοίας, αὐτοφύη καὶ ἄχραντον αὐτὸν καὶ ἄυλον καὶ ἄρρητον ὑποθετέον» («Ma se occorre definire la forma della cura provvidenziale degli dèi, si deve partire dal presupposto che essa è spontanea, incontaminata, immateriale ed ineffabile»).

50 *Ivi*, 108-109, I, 75.10.

51 Cf. *ivi*, 108-109, I, 75.8-15.

può osservare che nello scritto procliano tale concezione galenica – fondamentale nell'*excursus* di Damascio sulla nozione di “natura” – ha principalmente una funzione didascalica ed esplicativa. Essa, difatti, è utile nella misura in cui contribuisce a chiarire, attraverso l’analogia, che genere di agire provvidenziale deve essere attribuito agli dèi. Tuttavia, l’argomentazione resta di carattere metafisico-teologico. Pertanto, in questo contesto la dottrina galenica delle facoltà naturali si riduce ad una citazione cursoria e indiretta che non sfocia in un approfondimento tecnico-scientifico sulla dimensione dinamica e vitale della φύσις, come a differenza avviene nel *De principiis* di Damascio.

Il vitalismo riscontrabile nel mondo fenomenico è spiegato da Proclo in maniera più articolata attraverso l’interpretazione congiunta di Platone e della dottrina oracolare caldaica. Infatti, sia il Licio che Damascio si avvalgono di una concezione enunciata in modo evocativo negli *Oracoli caldaici*, la quale stabilisce che la natura è “sospesa sulle spalle della divinità vivificante”⁵². Su tale assunto si può constatare il pieno accordo tra i due diadochi neoplatonici. Nell’esegesi di tale verità rivelata si concentra il significato più autentico della dottrina fisica tardo-neoplatonica, caratterizzata dalla riconduzione dei processi naturali al sistema anteriore di causazione metafisico-teologica. Per esprimere il senso del sopraggiungere della vita all’interno della φύσις, nel *Commento al Timeo* Proclo dichiara che la natura deriva dalla suddetta *Divinità Vivificante* (ζωογόνοῦ θεᾶ)⁵³, madre dell’anima da cui «zampilla la vita»⁵⁴:

Essendo tale, [la Natura] è proceduta dalla Divinità Vivificante: «la Natura immensa è sospesa sulle spalle della Divinità». Da tale [Divinità] esce fuori

52 Cf. DES PLACES 1971, 81, fr. 54.

53 PROCLUS 2022, I, 7.11. Inoltre, nel *Commento al Timeo* la “Divinità Vivificante” è presentata nei termini seguenti: «l’homme est un microcosme et [...] tout ce que est dans le Monde sous forme divine et totale se retrouve partiellement dans l’homme : car il y a en nous l’intellect en acte, il y a une âme raisonnable issue du même Père et de la même Déesse vivifiante que l’Ame du Tout, il y a un véhicule éthéré ressemblant au Ciel, il y a un corps terrestre pétri des quatre éléments, précisément ces éléments avec lesquels il a affinité», PROCLUS 1966-1968, 28-29, I, 7.7-8.2. La stessa concezione riguardante Rea, Divinità Vivificante, è riproposta da Damascio; a tal riguardo si veda DAMASCIUS 1997-2003, III, 46.20-47.10.

54 A proposito dell’identificazione della “Divinità Vivificante” con Ecate in quanto “Anima Cosmica” si veda LEWY 2011, 83-98. Invece, quanto all’ipotesi di Lewy in base alla quale Ecate corrisponderebbe direttamente alla φύσις, oltre che all’Anima Cosmica, si considerino le osservazioni critiche esposte in DAMASCIUS 1966-1968, I, 38, nota 1.

tutta vita, quella intellettuale e la vita inseparabile degli enti sottoposti al [suo] governo [*scil.* gli enti del mondo sensibile]. Dipendendo da quella [*scil.* dalla Divinità Vivificante] ed essendo sospesa [sulle spalle della Divinità Vivificante], [la Natura] entra senza impedimento attraverso tutte le cose e le vivifica (πάντα ἐμπνέει). Grazie ad essa anche gli enti assolutamente inanimati partecipano di una certa anima, e gli enti corruttibili permangono eternamente nel cosmo⁵⁵.

Per comprendere con maggiore chiarezza l'identità e la funzione della "Divinità Vivificante" nella teologia procliana, bisogna considerare la *Teologia platonica* e il *Commento al Cratilo di Platone*. Nella *Teologia platonica* Proclo fa corrispondere la "Divinità Vivificante" a Rea, appartenente al livello divino intermedio della prima triade intellettuale. Difatti, i termini divini di cui è costituita tale triade sono Crono, Rea e Zeus. Rea è presentata come «divinità generatrice di vita, che al contempo permane, procede, è stabilita in modo incontaminato e vivifica tutte le cose con potenze generatrici»⁵⁶. Rea è seguita da tre monadi di secondo livello tra le quali, scrive Proclo: «la prima è la fonte delle anime, la seconda quella delle virtù, la terza infine, sospesa alle spalle della dea, è la fonte della natura»⁵⁷. In linea con i passi menzionati, nel *Commento al Cratilo di Platone* Proclo definisce la divinità Rea «fonte vivificatrice [...], dalla quale è generata tutta la vita divina, intellettuale, psichica e encosmica»⁵⁸. Dunque, si constata che la φύσις conserva una connessione originaria con Rea, "Divinità Vivificante" che è la fonte divina da cui promana la vita in ogni sua dimensione. In particolare, la monade "fonte della natura" che discende da Rea è il tramite mediante il quale la natura partecipa della sorgente di vita universale e grazie alla quale la φύσις può vivificare a sua volta i sensibili atti ad accogliere la vita.

Le teorie procliane riguardanti la vivificazione della realtà fisica sono certamente un paradigma influente su Damascio. Del resto, anche per il filosofo

55 PROCLUS 2022, I, 17.1-8: «τοιαύτη δὲ οὐσα προελήλυθεν ἀπὸ τῆς ζωογόνου θεᾶς· νότοις δ' ἀμφὶ θεᾶς, φύσις ἄπλετος ἠώρηται· ἀφ' ἧς πᾶσα ζωὴ πρόεισιν, ἢ τε νοερὰ καὶ ἡ ἀχώριστος τῶν διοικουμένων· ἐξηρημένη δὲ ἐκείθεν καὶ ἀπαιωρουμένη φοιτᾷ διὰ πάντων ἀκωλύτως καὶ πάντα ἐμπνέει· δι' ἣν καὶ τὰ ἀψυχότατα ψυχῆς μετέχει τινός, καὶ τὰ φθειρόμενα μένει διαωνίως ἐν τῷ κόσμῳ». La traduzione proposta è mia.

56 PROCLUS 2005, 784-785, V, 111.11-13.

57 *Ivi*, 794-795, V, 117.24-118.1.

58 PROCLUS 2017, 470-473, CXLIII, 81, 4-6. Per ulteriori precisazioni sulla natura e funzione di Rea, in particolare sulla base del teonimo "Rhéa" cf. ABBATE 2017, 145-146.

siriaco il transito dalla conoscenza empirica alla conoscenza metafisica è indispensabile nella misura in cui senza ricondurre i fenomeni vitali alle cause trascendenti che in maniera indiretta li determinano non vi sarebbe alcuna filosofia della natura epistemologicamente fondata. Dal momento che la φυτική δύναμις, punto di incontro tra le dimensioni della natura e dell'anima, si delinea come estremo riflesso⁵⁹ della superiore vivificazione intellettuale, tale considerazione obbliga a interrogarsi sull'eventuale "autonomia" della natura rispetto al piano causale anteriore al mondo fisico. In altri termini, chiarire cosa sia la φυτική δύναμις significa fare luce sull'autentica dinamica e origine dei processi naturali. In base a quanto è possibile dedurre dalle parole di Damascio, la φυτική δύναμις possiede una certa primalità assiologica e ontologica rispetto alla φύσις considerata in senso generale come principio immanente delle entità sensibili naturali. La φυτική δύναμις non è universalmente condivisa dai corpi naturali, ma agisce in modo esclusivo nei viventi. Inoltre, essa fa riscontrare un certo grado di separabilità dai sostrati fisici a cui attiene, pur non possedendo il carattere della completa separabilità che qualifica in senso pieno ciò che è definibile "principio"⁶⁰. In ragione della particolare attinenza della φυτική δύναμις al concetto primario di "vita", si osserva che essa è una manifestazione della *relazione essenziale* tra φύσις e ψυχή e che proprio per questo motivo può essere assunta anche in quanto φυτική ζωή o φυτική ψυχή. Questa stretta correlazione genera confusione allorché occorra distinguere la dimensione naturalistica e fisiologica dalla dimensione psicologica alla quale la prima è ontologicamente connessa. Quindi, in considerazione di ciò, la difficoltà nel disambiguare tali concetti è alla radice della stessa nozione aristotelica di "anima vegetativa", in cui – apprendiamo dalla controversia riferita da Damascio, formalizzata da Simplicio e di notevole importanza già in Galeno – sono confuse identità e attività non rigorosamente ascrivibili o alla natura o all'anima.

Galeno e Proclo – in quanto riferimenti rilevanti della concezione naturalistica damasciana – sono accomunati dalla critica severa che rivolgono ad Aristote-

59 Cf. DAMASCIUS 1997-2003, III, 47.7-10.

60 Cf. DAMASCIUS 2003, I, 31.26-32.1: «ἀλλὰ γὰρ καὶ αὕτη ἀχώριστός ἐστιν τοῦ ὑποκειμένου καὶ ἐνδεής, ὥστε οὐκ ἂν εἶη ἀπλῶς ἀρχή, τὸ ἐνδεές ἔχουσα τοῦ χείρονος» («Ma in effetti, neanche quest'ultima [*scil.* la vita vegetativa] è inseparabile dal sostrato ed è bisognosa [di quello], al punto tale che [essa] non potrebbe essere in senso assoluto un principio, in ragione del fatto che ha bisogno dell'inferiore»).

le. Pur muovendo l'uno dalla prospettiva pragmatica legata alla pratica medica, l'altro dalla prospettiva esegetica improntata in senso teologico, entrambi ritengono che all'origine della sovrapposizione erronea tra le funzioni specifiche di natura e anima vi sia lo Stagirita. A giudizio di Galeno, la psicologia aristotelica che distingue in modo inappropriato facoltà e funzioni dell'anima, trasferisce nel linguaggio questo genere di inesattezza; di conseguenza, si denomina "anima vegetativa" ciò che agisce nei viventi elementari, a partire dalle piante. Tuttavia, ciò che Aristotele attribuisce all'azione causale dell'anima vegetativa è in realtà regolato dalla natura stessa. Pertanto, Galeno conclude che «il crescere e il nutrirsi sono effetti della natura, non dell'anima»⁶¹. Per questo motivo, prestando fede all'autorità ippocratica, il medico-filosofo sostiene che «da sola la natura basta agli animali per ogni riguardo; che essa da sé senza alcun insegnamento compie tutto ciò che occorre»⁶². Quanto alla critica che Proclo muove al carattere di inesattezza e limitatezza della fisica aristotelica, possiamo osservare che la polemica procliana esemplifica la risposta di stampo neoplatonico all'interrogativo sull'origine e la causalità dei processi naturali. In effetti, la posizione espressa dal commentatore licio è dimostrativa della visione fisico-cosmologica dei platonici della tarda antichità. Dunque, posto l'interrogativo circa l'identità della causa responsabile del dinamismo biologico presente già in alcune entità fisiche elementari, la filosofia naturalistica neoplatonica (compresa quella da-

61 GALENUS 1967, 847, II, 2, 5-6 e cf. *supra*, 307. Per quanto riguarda la psicologia galenica, in particolare sulle ragioni dell'atteggiamento agnostico del medico di Pergamo rispetto al tema dell'anima, sull'indimostrabilità di alcuni fattori e sui limiti del metodo osservativo si rimanda a DONINI 2008, in particolare 185-186, 193, 198-199. Sulla stessa questione si veda anche VINKESTEIJN 2019, 239-244, in cui si riflette sullo statuto della conoscenza relativa all'anima, il quale corrisponde al dominio della "ragionevolezza" e della "plausibilità", anziché della conoscenza vera e propria.

62 Per esteso, in Galeno leggiamo quanto segue: «Ἰπποκράτης μὲν οὖν ὦν ἴσμεν ἰατρῶν τε καὶ φιλοσόφων πρῶτος ἀπάντων, ὡς ἂν καὶ πρῶτος [ἀκριβῶς] ἐπιγνοῦς τὰ τῆς φύσεως ἔργα, θαυμάζει τε καὶ διὰ παντὸς αὐτὴν ὑμνεῖ δικαίαν ὀνομάζων καὶ μόνην ἐξαρκεῖν εἰς ἅπαντα τοῖς ζῴοις φησίν, αὐτὴν ἐξ αὐτῆς ἀδιδάκτως πράττουσαν ἅπαντα τὰ δέοντα· τοιαύτην δ' οὖσαν αὐτὴν εὐθέως καὶ δυνάμεις ὑπέλαβεν ἔχειν ἐλκτικὴν μὲν τῶν οἰκείων, ἀποκριτικὴν δὲ τῶν ἀλλοτρίων καὶ τρέφειν τε καὶ αὔξειν αὐτὴν τὰ ζῶα καὶ κρίνειν τὰ νοσήματα» («Ora, Ippocrate, primo fra tutti i medici e filosofi, che conosciamo essendo anche il primo a riconoscere le azioni della natura, esprime ammirazione per essa e continuamente inneggia ad essa chiamandola giusta, e afferma che da sola la natura basta agli animali per ogni riguardo; che essa da sé senza alcun insegnamento compie tutto ciò che occorre. Essendo tale la natura, egli suppose che essa abbia anche delle facoltà, attrattiva di ciò che è appropriato, espulsiva di ciò che è estraneo e che essa nutra e faccia crescere gli animali e porti a crisi le malattie», GALENUS 1967, 866, II, 38, 11-39, 2.

masciana) risponde in tal modo: le attività fisiologiche basilari e universali sono svolte sì dalla natura, ma solo nella misura in cui la φύσις è una forma di causalità derivata. Essa, infatti, è una realtà principiale ontologicamente interposta tra la dimensione psicologica e la dimensione corporea; in virtù di tale identità mediana, la φύσις agisce per conto dell'anima e delle superiori realtà protologiche gerarchicamente disposte nei rispettivi diacosmi divini⁶³, in quanto loro riflesso nel mondo fisico inferiore. Pertanto, non esiste una netta distinzione tra facoltà e attività naturali e psichiche, tra la dimensione dell'inseparabile e del separabile; contrariamente, vi è una *coesione strutturale ed essenziale* tra gli ambiti sensibile e sovrasensibile, per via della parziale identità di ciascuna causa con quella anteriore, compatibilmente con il complesso sistema emanazionistico neoplatonico. Sebbene il problema della causalità dei processi fisiologici non trovi una trattazione più estesa nella produzione di Damascio⁶⁴, possiamo comunque constatare che il filosofo siriano è incline ad una "soluzione" dialettico-aporetica sul tema. Questa tipologia di soluzione si conforma al carattere intrinsecamente duale e "mediatore" della φυτική δύναμις, dalla cui gerarchizzazione dipende la tassonomia delle forme di causalità immanenti e trascendenti il mondo empirico. In definitiva, la φυτική δύναμις, dimensione di raccordo tra le componenti fisico-corporea e psicologico-vitale, non sarebbe né propriamente anima né propriamente natura, pur essendo per certi aspetti affine all'una e all'altra⁶⁵. Sotto tale punto di vista, Damascio dimostra di condividere l'orientamento della concezione naturalistica manifestato dal predecessore Proclo. L'interpretazione della natura in senso trascendentista - incentrata sulla dipendenza della realtà fisica dai principi metafisici - e teologizzante⁶⁶ - legata all'idea della com-

63 Sia secondo Proclo che Damascio il diacosmo intellettuale, scandito dalla triade Crono-Rea-Zeus (demiurgo universale), è fondamentale al fine di dare conto delle forme inferiori di causalità all'origine dei processi fisici, e dunque della natura stessa. Inoltre, l'iperarticolazione della realtà divina fino alla sua manifestazione ultima prevede che il diacosmo intellettuale sia preceduto dai diacosmi intelligibile e intelligibile-intellettuale; invece, procedendo in senso discensivo, si osserva che il diacosmo intellettuale è seguito dai diacosmi ipercosmico, ipercosmico-encosmico ed encosmico. Su tali argomenti si rimanda ad ABBATE 2023, 269-302 e a GRIMALDI 2023(2), 303-322.

64 Damascio accenna a un progetto di approfondimento della questione, di cui purtroppo non abbiamo riscontri in base alle opere pervenute. A tal riguardo, Combès avanza alcune ipotesi sulla possibile collocazione di tale argomento nel *corpus* delle opere damasciane (cf. DAMASCIUS 2003, I, 150, *Notes complémentaires*, nota 1 alla pagina 51).

65 Cf. *ivi*, *Notes complémentaires*, I, 144 (nota 1 alla pagina 32).

66 A proposito del *Timeo* dal quale secondo Proclo è possibile desumere la concezione fisica

penetrazione della causalità divina nel sensibile⁶⁷ – è il segno distintivo della *φυσιολογία* procliana, e in base a tali caratteristiche essa è integralmente accolta e riproposta da Damascio, tanto all'interno del trattato sui Principi Primi, quanto nelle opere di commento a Platone. La differenza che è possibile cogliere tra le visioni naturalistiche – complessivamente analoghe – di Proclo e Damascio è connessa al fatto che la teologizzazione della natura in Damascio non implica necessariamente l'esclusione di riferimenti dottrinali di impostazione diversa. Infatti, relativamente al tema delle facoltà e delle funzioni della natura, mentre Proclo attinge alla concezione galenica in modo ausiliario e non precipuo, in ragione del fatto che si tratta di una teoria ben acquisita e integrata nella tradizione di pensiero di appartenenza⁶⁸, Damascio si avvale in maniera più puntuale e diretta dell'apporto scientifico proveniente dal mondo della medicina. Ciò è dimostrato dall'uso massiccio di fonti "tecniche" quali filosofi-fisiologi del calibro di Aristotele integrato e superato, ma soprattutto di Galeno.

3. Conclusioni

Nonostante la pluralità delle fonti fisiche tecnico-scientifiche e specialistiche alle quali ricorre Damascio, il suo naturalismo possiede tutte le caratteristiche di una filosofia della natura elaborata da un rigoroso metafisico quale egli è. In quanto tale, il pensatore tardo-neoplatonico non può ammettere l'autonomia

platonica, il filosofo licio afferma che: «En outre, ce dialogue nous dispose à concevoir les phénomènes naturels non pas seulement du point de vue physique, mais aussi du point de vue théologique. Car, si la Nature elle-même qui guide l'Univers dirige en droite ligne le corporel, c'est en tant qu'elle est dépendante des dieux et pénétrée de leurs inspirations, et, bien qu'elle n'ait pas la qualité de dieu [...], elle n'est pas non plus totalement privée des propriétés du Divin, puisqu'elle est illuminée par les dieux véritablement tels», PROCLUS 1966-1968, 32-33, I, 11.20-12.2.

67 Sulla divinizzazione della natura per mezzo di forze e principi creativi instillati nella materia dalle cause superiori Proclo afferma: «La Nature vient en tout dernier parmi les causes qui produisent le Corporel et le Sensible d'ici-bas, elle est la limite du plan [...] des essences incorporelles, elle est remplie de principes créatifs et de forces (πλήρης δὲ λόγων καὶ δυνάμεων) grâce auxquelles elle dirige les êtres encosmiques, elle est sans doute un dieu, mais parce qu'elle est divinisée et sans posséder d'elle-même la qualité d'être dieu [...], et elle guide, par ses puissances, l'ensemble du Monde ; par sa plus haute pointe elle maintient ensemble le Ciel, elle gouverne, grâce au Ciel, le monde sublunaire, et elle entretient partout les êtres particuliers avec l'ensemble», PROCLUS 1966-1968, 37-38, I, 16.12-17.1.

68 Cf. ADAMSON 2015, 219.

della natura nel senso di una sua indipendenza ontologica. Diversamente, egli deve collocarla entro una prospettiva trascendentista, compatibile con il sistema emanazionistico-derivazionale di matrice neoplatonica. Ciò significa che occorre identificare la causa anteriore alla natura, e contestualmente ridimensionare la funzione causale della φύσις in relazione alle operazioni biologiche che apparentemente sembrano giustificabili con il solo ricorso alla natura-principio regolatore del sensibile. In altri termini, l'analisi della dimensione empirica deve essere completata e trascesa da una più radicale e coerente considerazione riguardo agli autentici principi metafisici, nella maniera in cui insegna Proclo. Per Damascio tanto quanto per Proclo, i processi vitali e più in generale il complesso delle μεταβολαί fisiologiche devono essere necessariamente subordinati alle αἰτίαι metafisico-teologiche; ciò comporta che bisogna porre la natura in una posizione di "causalità ultima" all'interno della catena principale, o "di riflesso". Esemplificativo di ciò è la discussione sulla "Divinità Vivificante" che vede concordi Proclo e Damascio: il dinamismo vitale che sembrerebbe essere attivato direttamente e unicamente dalla natura, la φύσις in realtà lo determina e lo dirige in "modalità subordinata" e nella misura in cui essa è compenetrata dagli dèi. Difatti, la Divinità Vivificante, madre dell'anima, rappresenta la scaturigine più autentica della natura-datrice di vita nel mondo sensibile. Dunque, al fine di rispondere alla questione analizzata nelle pagine precedenti, si può concludere sottolineando che la natura certamente compie determinate attività, in quanto responsabile di numerose operazioni, tra le quali vi sono soprattutto quelle biologiche e vitali. Tuttavia, in base alla prospettiva naturalistica neoplatonica, è necessario riconoscere che la natura opera in "forma delegata", assolvendo alla funzione di principio secondo, inferiore e derivato.

Ciononostante, si attesta come aspetto peculiare del naturalismo damasciano l'attenzione alle fonti di carattere specialistico sul tema. Difatti, la letteratura medica galenica è imprescindibile anche per un metafisico quale Damascio. Perciò, la filosofia della natura di Damascio è legata e dipendente non solo dallo specialismo naturalistico aristotelico, ma anche dall'ipertecnicismo fisiologico galenico. Inoltre, Galeno sembra essere un valido interlocutore per Damascio, anche in ragione del fatto che nella concezione del medico di Pergamo lo studio delle facoltà e delle attività naturali confluisce – nella misura in cui ciò sia utile

alla prassi medica e proporzionato alle possibilità analitiche umane⁶⁹ – in una più vasta ricerca sulla causalità. Sotto tale punto di vista, in Galeno si riscontra un’impostazione eziologica e teleologica compatibile, almeno dal punto di vista metodologico, con il Neoplatonismo. In effetti, tanto la visione galenica che quelle procliana e damasciana respingono ogni genere di dottrina fisica che non riconosca nella natura l’attività di forme di causalità ulteriori rispetto alla pura dimensione fenomenica, come nel caso delle teorie autonomistiche, meccanicistiche e dello stesso naturalismo aristotelico. Infine, è opportuno segnalare ulteriormente l’aspetto innovativo della maggiore apertura di Damascio al dialogo con sostenitori di forme di naturalismo lontane da sbocchi di natura metafisica. Infatti, un simile approccio analitico non può non sembrare stridente con la “raccomandazione” procliana del non indagare – alla stregua di Aristotele – “oltre la giusta misura”⁷⁰ i fenomeni naturali, dal momento che una ricerca di dettaglio sull’argomento, a suo giudizio, potrebbe essere addirittura responsabile di depistare dalla reale comprensione delle cause metafisiche da cui la φύσις discende. Dunque, talvolta in controtendenza rispetto alle direttive paradigmatiche di Proclo, il naturalismo damasciano si configura come una concezione della φύσις eclettica e originale in ragione della sua peculiare apertura a visioni e sensibilità eterogenee e contrastanti.

ILARIA GRIMALDI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO*

69 In merito all’impostazione “eminentemente pratica” della filosofia di Galeno e alla sua “cautela epistemologica” connessa ai limiti propri della conoscenza naturalistica cf. HAN-KINSON 2008, 233-236.

70 Cf. PROCLUS 2022, I, 10.11-12: «ὁ δὲ Ἀριστοτέλης τὴν διδασκαλίαν ἐξέτεινε πέρα τοῦ δέοντος».

* ilgrimaldi@unisa.it; Università degli Studi di Salerno, Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale/DISPAC, Via Giovanni Paolo II 132, 84084 Fisciano SA, Italia. ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-8827-8931>.

BIBLIOGRAFIA

ABBATE 2017 = MICHELE ABBATE, «Saggio introduttivo», in PROCLO, *Commento al Cratilo di Platone*, ed. MICHELE ABBATE, 7-190, Milano, Bompiani, 2017.

ABBATE 2023 = MICHELE ABBATE, «Il Vivente Intelligibile rispetto al Demiurgo. Ordine metafisico e struttura lessicale nell'*In Timaeum* di Proclo», in EMANUELE MAFFI (ed.), *Paradigmi della demiurgia. Studi sul lessico demiurgico nel pensiero antico e tardoantico*, 269-302, Napoli, Bibliopolis, 2023 (ΔΗΛΩΜΑ).

ADAMSON 2015 = PETER ADAMSON, «Neoplatonism: The Last Ten Years», *The International Journal of the Platonic Tradition* 9 (2015), 205-220.

ARISTOTELE 2017 = ARISTOTELE, *Metafisica, testo greco a fronte*, ed. GIOVANNI REALE, Milano, Bompiani, 2017. Prima edizione 2000.

ARISTOTELE 2019 = ARISTOTELE, *Fisica, testo greco a fronte*, ed. ROBERTO RADICE, Milano, Bompiani, 2019. Prima edizione 2011.

CHIARADONNA, TRABATTONI 2009 = RICCARDO CHIARADONNA, FRANCO TRABATTONI (eds.), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, Leiden-Boston, Brill, 2009 (Philosophia Antiqua. A Series of Studies on Ancient Philosophy).

CHIARADONNA 2009(1) = RICCARDO CHIARADONNA, «Le Traité de Galien Sur la Démonstration et sa postérité Tardo-Antique», in RICCARDO CHIARADONNA, FRANCO TRABATTONI (eds.), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, 43-77, Leiden-Boston, Brill, 2009 (Philosophia Antiqua. A Series of Studies on Ancient Philosophy).

CHIARADONNA 2009(2) = RICCARDO CHIARADONNA, «Galen and Middle Platonism», in CHRISTOPHER GILL, TIM WHITMARSH, JOHN WILKINS (eds.), *Galen and the World of Knowledge*, 243-260, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

DAMASCIUS 1997-2003 = DAMASCIUS, *Commentaire du Parménide de Platon*, ed. LEENDERT GERRIT WESTERINK, JOSEPH COMBÈS, ALAIN-PHILIPPE SEGONDS, CONCETTA LUNA, Paris, Les Belles Lettres, 1997-2003.

DAMASCIUS 2003 = DAMASCIUS, *Traité des premiers principes*, ed. LEENDERT GERRIT WESTERINK, JOSEPH COMBÈS, Paris, Les Belles Lettres, 2003. Prima edizione 1986-1991.

DEBRU 2008 = ARMELLE DEBRU, «Physiology», in ROBERT J. HANKINSON (ed.), *The Cambridge Companion to Galen*, 263-282, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

DES PLACES 1971 = *Oracles Chaldaïques, avec un choix de commentaires anciens*, ed. ÉDOUARD DES PLACES, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

FONTENELLE LOQUE 2009 = FLAVIO FONTENELLE LOQUE, «Notas sobre Galeno, a noção de saúde e o debate médico-filosófico sobre a causalidade», *Archai* 3 (2009), 59-68.

GALENUS 1967 = CLAUDII GALENI PERGAMENI *De naturalibus facultatibus*, in CLAUDII GALENI PERGAMENI *Scripta minora*, ed. GEORG HELMREICH, JOHANN MARQUARDT, IWAN VON MÜLLER, volume 3, 101-257, Amsterdam, Hakkert, 1967. Prima edizione 1893.

GALENUS 1978 = GALENO, *Le facoltà naturali (De naturalibus facultatibus)*, in GALENO, *Opere scelte*, ed. IVAN GAROFALO, MARIO VEGETTI, 833-997, Torino, UTET, 1978.

GALENUS 2005 = GALENUS, *On the Doctrines of Hippocrates and Plato (De placitis Hippocratis et Platonis Libri VI-IX)*, ed. PHILLIP H. DE LACY, Berlin, Akademie Verlag, 2005 (Corpus medicorum Graecorum, 5.4.1.2, 1-2). Prima edizione 1978.

GAROFALO, VEGETTI 1978 = IVAN GAROFALO, MARIO VEGETTI, *Il trattato «Sulle facoltà naturali»*, in GALENO, *Opere scelte*, ed. IVAN GAROFALO, MARIO VEGETTI, 842-846, Torino, UTET, 1978.

GOLITSIS 2023 = PANTELIS GOLITSIS, *Damascius' Philosophy of Time*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2023.

GRIMALDI 2023(1) = ILARIA GRIMALDI, «Il concetto di φύσις in Damascio», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* CXV(2) (2023), 327-339.

GRIMALDI 2023(2) = ILARIA GRIMALDI, «Ὅλος δημιουργός. Damascio sulla fonte universale della causalità operante nella materia», in EMANUELE MAFFI (ed.), *Paradigmi della demiurgia. Studi sul lessico demiurgico nel pensiero antico e tardoantico*, 303-322, Napoli, Bibliopolis, 2023 (ΔΗΛΩΜΑ).

GRIMALDI 2024 = ILARIA GRIMALDI, «Damascio sulla tecnica di rimando endeictico. Significati e applicazioni in ambito metafisico-teologico e fisico-cosmologico», in GHEORGHE PAȘCALĂU (ed.), *Damaskios: Philosophie, Religion und Politik zwischen Ost und West*, 223-246, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2024.

HANKINSON 2008 = ROBERT J. HANKINSON, «Philosophy of Nature», in ROBERT J. HANKINSON (ed.), *The Cambridge Companion to Galen*, 210-241, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

KUPREVA 2004 = INNA KUPREVA, «Aristotelian Dynamics in the Second Century School Debate: Galen and Alexander of Aphrodisias on Organic Powers and Movements», in PETER ADAMSON, HAN BALTUSSEN, MARTIN WILLIAM FRANCIS STONE (eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, volume 1, 71-95, London, Institute of Classical Studies, 2004.

LEWY 2011 = HENRY LEWY, *Chaldean Oracles and Theurgy*, ed. MICHEL TARDIEU, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 2011.

MARTIJN 2010 = MARIJE MARTIJN, *Proclus on Nature. Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus's Commentary on Plato's Timaeus*, Leiden-Boston, Brill, 2010.

PLATO 2003 = PLATONE, *Timeo, testo greco a fronte*, ed. FRANCESCO FRONTEROTTA, Milano, Rizzoli, 2003.

PROCLUS 1908 = PROCLI DIADOCHI *In Platonis Cratylum commentaria*, ed. GIORGIO PASQUALI, Leipzig, Teubner, 1908.

PROCLUS 1966-1968 = PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, ed. ANDRÉ-JEAN FESTUGIÈRE, Paris, Vrin, 1966-1968.

PROCLUS 1968-1997 = PROCLUS, *Théologie platonicienne*, ed. HENRI-DOMINIQUE SAFREY, LEENDERT GERRIT WESTERINK, Paris, Les Belles Lettres, 1968-1997.

PROCLUS 2005 = PROCLO, *Teologia platonica*, ed. MICHELE ABBATE, Milano, Bompiani, 2005.

PROCLUS 2017 = PROCLO, *Commento al Cratilo di Platone*, ed. MICHELE ABBATE, Milano, Bompiani, 2017.

PROCLUS 2022 = PROCLI DIADOCHI *In Platonis Timaeum Commentaria*, ed. GERD VAN RIEL, Oxford, Oxford University Press, 2022.

SIMPLICIUS 1882-1895 = SIMPLICII *In Aristotelis physicorum libros octo commentaria*, ed. HERMANN DIELS, Berlin, Reimer, 1882-1895 (Commentaria in Aristotelem Graeca, 9-10).

SINGER 2014 = PETER N. SINGER, «Galen and the Philosophers: Philosophical Engagement, Shadowy Contemporaries, Aristotelian Transformations», in PETER ADAMSON, ROTRAUD HANSBERGER, JAMES WILBERDING (eds.), *Philosophical Themes in Galen*, 7-38, London, The Institute of Classical Studies, 2014 (Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement, 114).

SVF = HANS VON ARNIM (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1903-1924.

WAGNER 2002 = MICHAEL F. WAGNER (ed.), *Neoplatonism and Nature. Studies in Plotinus' Enneads*, Albany, State University of New York Press, 2002.

WILBERDING 2014 = JAMES WILBERDING, «Neoplatonism and Medicine», in SVETLA SLAVEVA-GRIFFIN, PAULIINA REMES (eds.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, 356-371, New York, Routledge, 2014.

WILBERDING, HORN 2012 = JAMES WILBERDING, CHRISTOPH HORN (eds.), *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

LEON BATTISTA ALBERTI E IL TEMA DELLA MORTE

FRANCESCO BRUSORI

Abstract: The aim of this paper is to analyze the concept and value of death in Leon Battista Alberti's moral reflection. First, I will study the philosophical sources that influence his concept of death and his considerations on the relationship between death and life. Therefore, I will examine the key passages of the works in which Alberti questions death as a natural end and the most appropriate way of dealing with it. Secondly, I will analyze his narrative use of the dead, especially in the *Defunctus*. Thus, the aim of my research is to demonstrate the philosophical coherence of Alberti's reflection on death, according to which even the literary fiction of the speaking dead gains a specific value.

Keywords: Leon Battista Alberti; death; moral reflection; speaking dead.

English title: *Leon Battista Alberti and the Theme of Death*

1. Un tema albertiano

La morte non sembra rappresentare un tema centrale né della produzione letteraria né della riflessione di Leon Battista Alberti (1404-1472) – o, almeno, così si è tacitamente ritenuto a lungo. In effetti, poche sono le sue occorrenze, del tutto assente una sua esplicita tematizzazione. Questo apparente disinteresse di Alberti per l'argomento ha indotto gli studiosi stessi, tradizionalmente, a non occuparsene. Le prime pagine dedicate al tema sono infatti degli anni Settanta del Novecento, di Eugenio Garin. La sua interpretazione si articola soprattutto attraverso due pubblicazioni, che vedono la luce in seguito alla scoperta delle *Intercenales*¹: il primo è *Il pensiero di Leon Battista Alberti e la cultura del Quattrocento*², il secondo *I morti*, apparso come appendice del fortunato *Rinascite e rivoluzioni*³ e ripubblicato postumo, con lievi modifiche (formali), con il titolo *Leon Battista Alberti e il mondo dei morti*⁴.

1 Su questo avvenimento 'spartiacque' per la storiografia, che ha fortemente influenzato gli stessi lavori di Garin, si vedano almeno CILIBERTO 2008; GENTILE 2011.

2 GARIN 1972(1).

3 GARIN 1975, 183-192.

4 GARIN, 2009, 251-262. Il saggio è riapparso ancora in GARIN 2013.

In particolare, nel saggio del 1972, Garin sostiene di rintracciare nell'intercenale *Defunctus* e nel *Momus* un'autentica «demitizzazione»⁵ del tema della morte, che porta Alberti a descrivere una sorta di «giuoco [...] dei morti e dei vivi, [...] dell'aldiqua e dell'aldilà». Secondo Garin, ricorrendo a questo gioco, Alberti restituirebbe una «traduzione fedele» della propria concezione filosofica dell'esistenza, quale «ridda di illusioni ottiche, di realtà sfuggenti e specchiate, evanescenti e folli, assurde e in balia del capriccio»⁶, in cui proprio la morte si rivela l'«unica sicurezza»⁷. Così, nella riflessione di Alberti – più che nella sua produzione letteraria – la morte e i morti assumerebbero un ruolo chiave. La morte non sarebbe infatti la fine di tutto, ma il passaggio a un'altra dimensione, per così dire, «più esile, dalle luci attenuate, sfumata in grigio, senza colori»⁸. Con essa cesserebbe cioè la vita terrena e comincerebbe una *sopravvivenza* ultraterrena. Tra questi diversi ordini di vita, però, i «confini sfumano», al punto che «i morti circolano in mezzo ai vivi», come dimostrerebbe il *Defunctus*. I morti di Alberti – precisa Garin – non deterrebbero alcun potere soprannaturale, ma, a differenza dei vivi, riconoscerebbero la natura contraddittoria e caotica dell'esistenza terrena. La realtà delle cose si rivelerebbe loro perché la morte farebbe cadere ogni tipo di maschera indossata in vita, come ricorda Caronte al filosofo Gelasto nel quarto libro del *Momus*⁹. Secondo Garin, allora, per Alberti la morte si dimostra rivelatrice di una verità che è *naturaliter* preclusa ai vivi, ma nota ai defunti.

Sviluppando alcune di queste considerazioni, in seguito, nel saggio originariamente intitolato *I morti* Garin arriva persino a sostenere di vedere una vicinanza essenziale tra Alberti e l'antica sapienza orientale, di tradizione verosimilmente buddista¹⁰: Alberti maturerebbe la «concezione di un comune ritmo delle cose, di un circolo naturale di vita e di morte», nel quale la morte, come «momento nel ciclo naturale dell'essere», rappresenterebbe un «ritorno fisico» al «grembo della grande madre comune»¹¹ donde tutto proviene.

5 GARIN 1972(1), 510.

6 *Ivi*, 512. Su questa presunta concezione albertiana della realtà, cfr. GARIN 1972(2).

7 GARIN 1972(1), 515.

8 *Ivi*, 512.

9 Cfr. *ivi*, 510.

10 Cfr. PAOLI 2019, 45.

11 GARIN 2009, 254.

Indubbiamente, il merito maggiore di questi studi è di aver richiamato l'attenzione, per la prima volta, sul tema della morte nella riflessione di Alberti. È infatti dalle considerazioni di Garin che hanno preso le mosse importanti contributi. Si è cercato di svolgere il tema nel quadro di un'analisi specifica della «comicità critica e paradossale, surreale, lucianesca e democritea»¹² che trasparirebbe nelle opere afferenti alla cosiddetta «linea negativa»¹³. Condividendo con Garin l'idea che Alberti affermi una «radicale contraddittorietà della vita e dell'uomo»¹⁴, nella misura in cui la vita non sarebbe altro che un teatro in cui ciascuno indossa una o più maschere¹⁵, Roberto Cardini ha insistito sull'umorismo albertiano. «L'uomo, l'uomo in quanto tale, è il luogo della contraddizione»¹⁶ che si esprime nel corso della vita, e questo costituisce il «presupposto stesso dell'umorismo»¹⁷ di Alberti, che porta a ridere delle maschere altrui – prima della loro definitiva caduta al momento della morte. Umore e morte costituirebbero così un binomio fondamentale per intendere la riflessione di Alberti, come dimostrerebbe, secondo Cardini, il *Defunctus*, ove Neofrono, dopo la perdita della vita, scopre le maschere dei familiari e viene a conoscenza di «verità essenziali»: «la vita è un assurdo», al punto che non resta che riderne, e «la morte è un bene»¹⁸, perché consente di disvelare le finzioni degli uomini, oltreché la stessa mancanza di senso dell'esistenza umana¹⁹. Alla luce del fortunato binomio “morte-ironia”, approfondito da Cardini e da altri studiosi in linea con i lavori di Garin²⁰, si è dunque voluto vedere la diretta espressione dell'estremo «scetticismo» di Alberti, in opposizione alla concezione “ottimistica” dell'essere

12 CARDINI 1993, 32. Sullo stesso tema, ma con un'analisi della tradizione letteraria in cui si inseriscono le opere umoristiche di Alberti, si veda CARDINI 2019.

13 Cfr. CARDINI 1993, 31: «Della produzione albertiana prenderò in esame una sola linea, quella che procedendo dal *De commodis litterarum atque incommodis* approda alle *Intercentales* e quindi al *Momus*. È una linea 'negativa' che corre, parallela, all'altra, 'positiva', testimoniata dai *Libri della Famiglia*, dal *De re aedificatoria*, dal *De iciarchia*».

14 *Ivi*, 38.

15 Cfr. *ivi*, 66-68.

16 *Ivi*, 74.

17 *Ivi*, 75.

18 *Ivi*, 83.

19 Cfr. *ivi*, 85: «A Neofrono “deformi” e “stravolti”, anzi “mostruosi”, non appaiono singoli difetti fisici o morali dell'uomo, ma l'uomo e l'esistenza in sé, e il suo riso nasce invece dal dolore e genera pena e disagio. Quelle corna e quella follia di cui tanto ride sono in realtà le sue. Talché, in lui, insieme al riso, quanto strazio; e nel lettore, insieme al riso, quanta tristezza, e quanta umana simpatia e comprensione. E perciò quanto umorismo».

20 Cfr. WHITFIELD 1988; WHITFIELD 1991.

umano e della vita propria invece di altri umanisti del Quattrocento italiano²¹. In questo senso, ancora attraverso le pagine del *Defunctus*, si è sostenuto che Alberti è ricorso precisamente alla prospettiva dei defunti per mettere in mostra la vera natura della vita (contraddittoria, conflittuale e illusoria) e la follia che induce gli uomini a indossare di continuo maschere per dissimulare le proprie vere intenzioni²².

In tempi più recenti, la centralità accordata tradizionalmente al *Defunctus* in merito al tema della morte è stata però revocata in dubbio, così come le nozioni di “vita” e “uomo” su cui Garin, prima ancora di Cardini, aveva fondato la propria interpretazione della morte in Alberti²³. Un’analisi del testo ha infatti portato a giudicare il *Defunctus* non solo incoerente e contraddittorio nella sua «dimensione letteraria», ma anche del tutto «inverosimile» nella sua «dimensione filosofica»²⁴. A causa delle «diverse definizioni della morte» che «coesistono» nell’opera, pur essendo «in realtà incompatibili», è stata quindi confutata la convinzione per cui, per Alberti, la morte sia assolutamente il «passaggio [...] a qualcosa che non è più vita»²⁵. In altri termini, «non è affatto detto che Alberti lo pensi»²⁶ al di fuori della cornice narrativa dell’intercenale. Allo stesso modo, non è per nulla evidente che nel testo Alberti faccia parlare davvero «un morto» e non, invece, «una persona vivente che giudica la vita»²⁷. Così, almeno in parte, la tradizionale interpretazione del tema della morte in Alberti è stata rimessa in discussione. Con essa, lo è stato anche il suo uso della prospettiva dei defunti²⁸. Se la morte non comporta una sopravvivenza ultraterrena, in effetti, non è neppure possibile intendere i defunti come reali, ma, al più, solo come espressioni di una finzione letteraria.

Pertanto, in questo saggio, abbiamo intenzione di interrogarci sulla concezione e sul ruolo della *morte* nella riflessione di Alberti. Il nostro obiettivo, in particolare, è di dimostrare la coerenza delle sue considerazioni sul tema, per

21 Cfr. KIRCHER 2012(1), 108, 112.

22 Cfr. *ivi*, 109-123.

23 Cfr. PAOLI 2020.

24 Cfr. PAOLI 2021, 275, 281-282.

25 *Ivi*, 273.

26 *Ibidem*.

27 *Ivi*, 274.

28 Cfr. *ivi*, 279.

definire il valore specifico che la morte assume nel suo pensiero filosofico. Per farlo, ancora una volta, occorre ricostruire ciò che sull'argomento egli dissemina nelle proprie opere, come tessere di un mosaico²⁹. Prenderemo perciò in esame non solo il *Defunctus* e il quarto libro del *Momus*, ma anche precisi luoghi testuali dell'intercenale *Cynicus*³⁰, del *Theogenius* (1441)³¹, dei *Profugiorum ab erumna* (ca. 1441)³² e dei *Libri della famiglia* (ca. 1430-1443)³³, necessari a definire la riflessione di Alberti sul tema.

2. Il valore della morte

Che per Alberti la morte costituisca un problema di natura filosofica è egli stesso ad affermarlo, nel secondo libro del *Theogenius*, ricorrendo a Epicuro:

Argomentava qui l'Epicuro filosofo in questo modo: [...] la morte, quando noi siamo, ella non v'è, quando ella sarà, noi restaremo d'essere. E se alcuni la desiderano, hanno in odio la vita; se altri la teme, troppo li piace el vivere³⁴.

È difficile pensare che questo riferimento sia dovuto a una scelta casuale o a una mera testimonianza di erudizione. È infatti l'unico luogo testuale in cui Alberti si attarda sul tema richiamandosi *apertis verbis* a un'autorità (seppure assai discussa) della tradizione filosofica³⁵. Ciò indurrebbe quindi a ritenere che

29 Sul motivo del mosaico in riferimento all'interpretazione delle opere di Alberti, si veda CARDINI 2004.

30 Per uno studio della datazione dei libri delle *Intercenales* (ca. 1430-1443), cfr. CARDINI 2022, 9.

31 Cfr. PONTE 1955.

32 Cfr. BOSCHETTO 2000, 119, 129; FURLAN 2003, 93.

33 Cfr. PAOLI 2013, 17.

34 ALBERTI 1966(1), II, 102. La citazione di Alberti costituisce una riformulazione sintetica di una proposizione del *tetrafarmaco* esposta e commentata in Epicurus *Ep.* III, 124-126. È ragionevole pensare che Alberti l'abbia tratta da DIOG. LAER. X 124-126. L'opera di Diogene Laerzio è infatti di ampia circolazione in lingua latina, come dimostra anche la sua traduzione per mano di Ambrogio Traversari, la cui *editio princeps* risale al 1472 ca. In ogni occasione, le opere dell'antichità greca sono citate con le abbreviazioni dell'*Oxford Classical Dictionary* (<https://oxfordre.com/classics/page/3993>; ultimo accesso 3 maggio 2025), mentre quelle dell'antichità latina secondo le abbreviazioni del *Thesaurus Linguae Latinae* (<https://thesaurus.badw.de/en/tll-digital/index/a.html>; ultimo accesso 3 maggio 2025).

35 Per un'analisi della ricezione quattrocentesca di Epicuro – anche per il tramite della cultura medievale – si vedano PAGNONI 1974; GARIN 1994, 72-92; GENTILE 2013. Sulla ricezione

egli lo faccia per un motivo specifico: condividere l'idea epicurea della morte. Conferma di questa ipotesi è il discorso di Lorenzo di Benedetto Alberti, padre di Leon Battista, nel primo dei *Libri della famiglia*. Attraverso Lorenzo, in effetti, Alberti sostiene l'accettazione della morte, intesa quale evento connesso al «corso» della natura³⁶:

Benché il morire non mi turbi troppo, pure questa dolcezza del vivere, questo piacere d'avermi e ragionarmi con voi e con gli amici, questo diletto di vedermi le cose mie, pur mi duole lasciarlo. Non vorrei inanzi tempo esserne privato. Forse meno mi sarebbero grave e poco acerbe perderle, se io potessi di me come solea Iulio Cesare di sé dire, sé alla età, alla felicità essere assai vivuto. Ma né io sono in età che la morte non sia ancora in me pure acerba, né sono in tanta felicità che vivendo non desidero potere vedermi in più lieta fortuna. E quanto mi sarebbe desideratissima letizia, quanto mi riputerei ad estrema felicità in casa del padre mio, nella patria mia potere, se non con qualche pregio vivere, almanco morirvi, e poi giacere tra' miei passati! Se la fortuna non me lo permette, o se la natura qui usa el corso suo, o se pure io sono nato a patire queste miserie, stimo non sarebbe saviezza fare senza pazienza quel che pure mi fusse forza fare. Ben sarei più contento, figliuoli miei, in questa età non vi abbandonare, e manco mi dorrebbe morire non giovane, solo per afaticarmi come soglio in utile e onore di casa nostra. Ma se altro destino richiede questo mio spirito, né debbo, né voglio averlo per male, né piglio contro a mio animo quello che nulla mi gioverebbe non lo volere³⁷.

Ormai prossimo a morire, Lorenzo si duole all'idea di lasciare gli averi e di abbandonare la famiglia in un momento inaspettato della propria vita – ancora in un'età non molto avanzata e in esilio da Firenze. Desidererebbe di certo altrimenti. Tuttavia, la sorte non lo consente; e, in questa condizione, egli riconosce che la morte non è altro che l'esito del corso della natura che può verificarsi in qualsiasi momento. Come tale, pertanto, deve essere accettata con «pazienza». Non farlo sarebbe solo sintomo di poca saggezza. L'ineluttabilità della morte quale evento naturale induce cioè Lorenzo a non volere «averlo per male». Poiché, per ciascun essere mortale, «el finire sua vita sempre fu necessario», non c'è

tendenzialmente critica delle idee epicuree e sui tentativi di una loro riabilitazione in epoca medievale, si veda ROBERT 2021.

36 Sull'idea che l'ordine della natura prestabilisca un corso di vita al quale sono soggette tutte le cose – in un contesto di incessante cambiamento nel tempo – fino alla morte, cfr. ALBERTI 1966(1), II, 87.

37 ALBERTI 1960, I, 15.

alcun motivo di avere «paura della morte»³⁸. Qui, Lorenzo come Epicuro. Dal momento che coincide con la fine naturale della vita, la morte comporta necessariamente il venire meno di ciascun mortale. Non c'è alcuna possibilità di sopravvivenza: «quando noi siamo, ella non v'è, quando ella sarà, noi restaremo d'essere»³⁹. Ciò significa che, propriamente, la morte non è *niente* per i mortali, nella misura in cui, quando sopraggiunge (e sopraggiunge, inevitabilmente, per natura), essi *non sono più*. Perciò, non la si deve temere, ma soltanto accettare.

Come dimostrano l'intervento di Lorenzo e il passo del *Theogenius*, questa concezione epicurea della morte si accompagna alla critica del desiderio e del timore della morte stessa. Che temere o desiderare la morte sia un'idea insensata, irragionevole, è esplicitamente sostenuto nel primo libro dei *Profugia*, nel contesto del dialogo tra Nicola di *messer* Veri de' Medici e Agnolo di Filippo Pandolfini, esempio, per Alberti, di uomo virtuoso⁴⁰.

In tale contesto, Nicola accusa gli stoici di contraddire i principi della loro filosofia con la personale condotta di vita⁴¹: affermano di escludere «da' pensieri e dalle voglie» le «cose caduce e fragili»⁴², al punto da biasimare chiunque ne abbia cura o soccomba al dolore di averle perdute, ma in pratica le ricercano essi stessi e temono non meno le «cose avverse», tra le quali la rovina delle ricchezze e la morte. Nel caso della morte, a titolo esemplificativo, è citato Seneca: a parole «biasimatore» e «riprenditore» di chiunque non ricerchi il bene supremo della «sola virtù», anche al prezzo della vita, ma nei fatti talmente timoroso di perdere la propria per ordine di Nerone da modificare la dieta personale per sfuggire a un possibile avvelenamento⁴³. Per Nicola, questa contraddizione tra parole e fatti è dimostrazione della sterilità della precettistica stoica, che, alla prova dell'esperienza, risulta irrealizzabile⁴⁴, e perciò «più tosto maraviglios[a]

38 *Ibidem*.

39 ALBERTI 1966(1), II, 102.

40 Cfr. ALBERTI 1966(2), I, 107.

41 Fonte della critica degli stoici che influenza l'intervento di Nicola è il *De stoicorum repugnantiis*, cfr. PLUT. *Mor.* VI, 1, 1033 a 1-1033 c. Contestualmente, per uno studio della conoscenza di opere greche da parte di Alberti, cfr. BERTOLINI 1998, 77-104.

42 ALBERTI 1966(2), I, 115.

43 Cfr. *ivi*, 116-117. Per la fonte impiegata da Alberti per l'aneddoto senecano, cfr. TAC. *Ann.* XV, 45.

44 Cfr. ALBERTI 1966(2), I, 114-115.

che ver[a]»⁴⁵. In risposta a Nicola, Agnolo, intento a difendere invece l'efficacia della tradizione stoica ricorrendo alle riformulazioni filosofiche dello stoicismo romano, mira a confutare la convinzione su cui Nicola poggia la propria critica: questa scuola filosofica prescrive assoluta indifferenza tanto per le «cose caduche» quanto per le «cose avverse».

Secondo Agnolo, la filosofia stoica richiede a ciascun individuo di ricercare la virtù come sommo bene al fine di rendere l'animo «vacuo d'ogn'ingiustizia e pieno di bontà», in vista di una condotta di vita che si dimostri «in ogni officio [...] ben compost[a]»⁴⁶, e cioè virtuosa. Tuttavia, non è vero che essa sostiene un'assoluta indifferenza per le «cose caduche» e le «cose avverse». Infatti, come precisa Agnolo, per «vivere [...] in ozio onesto», necessario alla coltivazione della virtù, bisogna soddisfare le esigenze della vita pratica ricorrendo a ciò che è «utile»⁴⁷. Ciascun individuo deve cioè intraprendere le «fatiche» legate alle «cose caduche» per mettersi nelle condizioni materiali di potersi dedicare alla ricerca e alla pratica della virtù, e non per ostentazione o ambizione⁴⁸. Pertanto, è necessario che egli si occupi dell'utile «quantunque bisogna», non per sottrarre tempo e impegno all'*otium honestum*⁴⁹, ma per renderlo possibile.

Con le parole di Agnolo, Alberti rivendica la *legittimità* dell'uso dei beni secondari, e cioè dei beni indifferenti a un «bene e beato vivere»⁵⁰ (felicità), conformemente alla teoria stoica dei beni riproposta anche da Cicerone⁵¹. In base a questa teoria esposta già nel *Theogenius*, tutte le cose si suddividono in tre insiemi⁵²: il primo delle cose assolutamente buone e giuste, necessarie a un «bene

45 *Ivi*, 117.

46 *Ivi*, 122.

47 Questa convinzione è messa a tema già da Aristotele (*ARIST. Eth. Nic. X*, 9 1179a1-9), come sottolinea anche FILELFO 1552. Sul tema, cfr. IOPPOLO 1974. Per approfondirne l'interpretazione di Filelfo, si veda CAO 1997.

48 Cfr. ALBERTI 1966(2), I, 126.

49 Cfr. *ivi*, 125. Sulla nozione di *otium honestum* si veda il *De otio* di Seneca (*SEN. Dial. 8, 4, 2*). Su questo, cfr. WAGONER 2014.

50 ALBERTI 1966(2), I, 114.

51 Cfr. SVF, volume 3, 28-34; DIOG. LAERT. VII, 102-103. Sulla ricezione ciceroniana (*CIC. Fin. III*, 50-51), cfr. MORESCHINI 1979, REYDAMS-SCHILS 2010.

52 Cfr. ALBERTI 1966(1), I, 61: «Possiamo assentire a que' dottissimi quali affermano in la vita de' mortali cose alcune di sua natura essere tali che sempre e a qualunque sia sono buone e utilissime e lodatissime. In qual numero si scrive la virtù, la mente ornata di buon costumi, ben retto iudizio, e ben regolato ingegno, qual cose mai furon dannose. Alcune contro, sua natural malignità, mai si truovano essere se non inutili e da fuggirle: el vizio,

e beato vivere», vale a dire la virtù e le facoltà dell'animo virtuose; il secondo delle cose assolutamente ingiuste e non buone, contrarie a questo fine, e cioè i vizi; il terzo delle cose indifferenti, quali la salute, la ricchezza o il potere, che, per natura, non sono né buone né non buone, poiché il loro valore dipende dal modo in cui sono adoperate, così come da quanto sono valutate⁵³. Per quanto indifferenti a un «bene e beato vivere», queste cose possono però rivelarsi utili alla conduzione pratica della vita, e cioè preferibili⁵⁴. Come tali, l'uomo virtuoso non deve privarsene, ma farne un buon uso. Poiché «considera le cose con ragione e verità», a differenza degli altri uomini guidati dalla «opinione», egli è consapevole che la felicità del proprio animo non si fonda sul possesso di questi beni per natura indifferenti, ma sull'acquisizione di quelli necessari, le virtù⁵⁵. Egli sa infatti che tutte le cose «non necessarie» di cui è possibile fare uso, benché utili, sono «raro oneste», poiché il loro valore dipende dal loro impiego, e per natura «fallaci e fragili»⁵⁶, poiché completamente soggette ai casi della fortuna. In effetti, non solo hanno un valore relativo, ma sono anche estranee al controllo umano: a differenza delle proprietà individuali, quali la virtù acquisita o le facoltà dell'animo⁵⁷, che appartengono per natura all'essere umano⁵⁸, essi sono soltanto possessi esteriori all'individuo dipendenti dalla *varietas* della fortuna⁵⁹. Pertanto, Alberti afferma che essi devono essere usati con la «prudenza»

la levità, l'ambizione, la troppa cupidità, e simili mali sempre atti a perturbarci e male averci. [...] Altre alcune si trovano cose tali che per sua natura sono né buone né non buone. E di queste pare a me parte sieno le cose poste fuori di noi sotto imperio e arbitrio della fortuna, ricchezze, stati, amplitudine, potenza; parte sono quelle che stanno aggiunte a noi come la valitudine, forma e abitudine delle nostre membra, non molto meno che quelle di sopra sottoposte a' vari casi. Quale tutte cose tanto dicono essere buone quanto noi a bene le adirizziamo e ben le adopriamo». La stessa teoria è riesposta nel *Momus*, cfr. ALBERTI 2022(1), IV, § 102, 335-336.

53 Cfr. ALBERTI 1966(1), I, 62: «Quanto noi a noi le riceveremo ed estimeremo».

54 Cfr. MARIANI ZINI 2012, 109.

55 Cfr. ALBERTI 1966(2), I, 122. Sulla pluralità nominale corrispondente all'unicità sostanziale della virtù, per cui non esistono più virtù, ma solo più modi di chiamarla, cfr. BÉNATOUÏL 2006, 199-200.

56 ALBERTI 1966(2), I, 122-123.

57 Sulla proprietà naturale di beni quali il corpo, l'animo e il tempo, da impiegare in funzione di una condotta di vita virtuosa, in opposizione al possesso contingente delle cose *estrinseche*, che si aggiungono solo al soggetto, ma non gli appartengono per natura, si veda ALBERTI 1960, III, 168-169.

58 Su questa differenza, tra *proprietà* e *possesso*, di derivazione stoica, cfr. BÉNATOUÏL 2006, 11 (e *passim*).

59 Cfr. ALBERTI 1966(1), I, 61. Sull'idea che le cose dipendenti dalla fortuna non siano un pos-

(contraria alla «falsa opinione»)⁶⁰ di chi, consapevole della loro vulnerabilità a «ogni duro caso», sa di poterne approfittare adeguatamente nei casi favorevoli ma anche di poter perderli nei casi avversi⁶¹. Chiunque pretenda invece di giudicare queste cose come dei veri beni, durevoli e necessari alla felicità dell'animo, sarebbe il solo «autor[e] e apparecchiator[e]» del proprio «dispiacere»⁶². Come dimostra attraverso Agnolo, per Alberti, questo significa quindi che la filosofia di tradizione stoica non nega il ricorso ai beni secondari, perché indifferenti alla felicità dell'animo, ma ne richiede un uso adeguato conformemente alla loro natura instabile e al loro valore relativo, perché utili alle esigenze della vita pratica.

Parimenti, per Alberti, non è vero che, secondo lo stoicismo, l'uomo virtuoso non soffre per le «cose avverse» che possono privarlo di ciò che è fuori dal suo controllo, come la famiglia, le sostanze economiche o la vita stessa⁶³: «riconosciamoci mortali ed assiduo perderci da molti vari casi sopra capo e non lungi la morte»⁶⁴. Come precisa Agnolo, infatti, nei casi in cui non è possibile «vitare gl'incomodi» è dovere dell'uomo virtuoso cercare di non «soccombere senza prima concertare e provare se stessi e sua virtù», al pari di una palma che si incurva a ogni peso cercando di resistergli senza spezzarsi immediatamente⁶⁵. Così, Alberti sostiene la tesi per cui neppure l'uomo virtuoso è esente dall'esperienza della sofferenza, nella misura in cui «nessun si truova mortale a chi el dolore non tocchi»⁶⁶: coloro che non la provassero sarebbero solo «o dii o certo non uomini»⁶⁷. A differenza di quanto crede Nicola⁶⁸, l'acquisizione della virtù non comporta cioè la privazione della sofferenza, giacché il dolore è parte integrante dell'esistenza umana. Perciò, l'uomo virtuoso non è colui che non

nesso stabile dell'essere umano, perché poste fuori dal suo controllo, cfr. SEN. *Epist.* 74, 17.

60 Cfr. ALBERTI 1966(3), II, 225: «Massimo inimico della prudenza la falsa opinione».

61 Cfr. ALBERTI 1966(2), I, 123-124; II, 144.

62 *Ibidem*. Esempio di questo errore e delle sue nefaste conseguenze è la vicenda personale di Tichipedo, narrata da Teogenio a Microtiro, nel primo libro del *Theogenius*. Per uno studio della funzione del ruolo di Tichipedo nel dialogo di Alberti, cfr. JARZOMBK 1989, 120.

63 Cfr. ALBERTI 1966(2), I, 120. Su questo tema, cfr. anche PAOLI 1999, 24.

64 ALBERTI 1966(2), I, 123.

65 Cfr. *ivi*, 119.

66 ALBERTI 1960, I, 42.

67 ALBERTI 1966(2), I, 117. Sulla probabile derivazione aristotelica di questa espressione, cfr. ARIST. *Pol.* I 1253a3-4.

68 Cfr. ALBERTI 1966(2), III, 163.

conosce sofferenza, ma colui che, attraverso la propria disposizione d'animo, è in grado, all'occorrenza, di affrontarla nel miglior modo possibile. Non gli è concesso sottrarsi alle occasioni di dolore cui lo costringe l'esistenza, secondo le «leggi date [...] dalla natura», o la fortuna⁶⁹, ma può affrontare virtuosamente i casi avversi e, da ultimo, la morte stessa. In questo senso, la virtù rappresenta il modo più efficace per sopportare la sofferenza, nella misura in cui mette l'animo nella condizione di opporre «fortezza» alle «cose sinistre» che si presentano «inevitabili», rendendolo pronto, pur soffrendo, a resistere⁷⁰.

Come per Seneca, per Alberti la *tranquillitas* dell'animo dell'uomo virtuoso non traduce il greco εὐθυμία, e cioè un'idea di insensibilità assoluta [ἀπάθεια], ma indica la stabilità dell'animo come quel dominio di sé funzionale ad affrontare le sensazioni⁷¹. Alberti dimostra quindi di accogliere la duplice critica di Cicerone, condivisa da Seneca, sia allo stoicismo antico, per cui il dolore non è affatto un male⁷², sia all'epicureismo, per cui il dolore, quale sommo dei mali, risulta persino piacevole⁷³. Compito del saggio stoico, secondo Cicerone, non è essere in grado di ignorare o apprezzare il dolore, ma di sopportarlo: «si fortis est in perferendo, officio satis est»⁷⁴. In questo senso, Seneca afferma che la virtù permette al saggio di sopportare [*perferantur*] le sofferenze⁷⁵, grazie al mantenimento di un animo libero dalle perturbazioni⁷⁶, e non di essere immune, in quanto essere vivente, dalle sensazioni⁷⁷.

Come per Cicerone e Seneca, anche per Alberti nel corso della vita ciascun essere umano, in qualità di essere vivente, è «esposto a ogni caso», poiché i

69 Cfr. ALBERTI 1960, I, 42.

70 Cfr. ALBERTI 1966(2), II, 155. Su questo, cfr. anche CIC. *Fin.* V, 21, 67.

71 Questo tema della *tranquillitas* ricorre nel *De tranquillitate animi* di Seneca. Cfr., in specie, SEN. *Dial.* 9, 3-4. Sulla nozione di *apatheia*, invece, cfr. SEN. *Epist.* 9, 1-3. Per approfondire, si segnala FOURNIER 2009, 214.

72 Cfr. CIC. *Tusc.* 2, 29. Sulla critica di Cicerone alle tesi sul dolore, cfr. CIAFARDINI 1923.

73 Cfr. CIC. *Tusc.* 2, 17-18. Su Cicerone ed Epicuro, cfr. MASO 2008.

74 CIC. *Tusc.* 2, 18.

75 Cfr. SEN. *Epist.* 67, 4.

76 Cfr. SEN. *Epist.* 85, 29: « "Quid ergo? Si ferrum intentatur cervicibus viri fortis, si pars subinde alia atque alia suffoditur, si viscera sua in sinu suo vidit, si ex intervallo, quo magis tormenta sentiat, reperitur et per adsiccata viscera recens demittitur sanguis, non timet? Istum tu dices nec dolere?" Iste vero dolet. Sensum enim hominis nulla exuit virtus. Sed non timet; invictus ex alto dolores suos spectat».

77 Cfr. SEN. *Epist.* 57, 4; 71, 29; 85, 29.

«tempi succedono vari»⁷⁸, le cose della fortuna, che «mai muterà la sua natura»⁷⁹, sono «inconstantì»⁸⁰ e all'«uomo iniquo» non cesserà mai di «diletta[re] la sua malignità»⁸¹. Così, posta come per Seneca l'impossibilità di cambiare le condizioni dell'esistenza umana⁸², l'uomo virtuoso non può che «preparar[si]» a «potere contro la infelicità», imparando a *saper* «soffrire»⁸³. È cioè necessario che egli si eserciti ad avere «cura» del proprio animo, ricercando la virtù con ogni «assiduità e diligenza»⁸⁴, fino al punto di essere in grado di adattarsi, grazie alla propria condotta virtuosa, «alle necessitati e a' tempi»⁸⁵.

Di conseguenza, secondo Alberti, l'uomo virtuoso è colui che si dimostra capace di opporre «consiglio e ragione» ai mali previsti per «evitarli», se possibile, o per «preparar[si]» a «soffrirli», se inevitabili⁸⁶, non solo vincolando la propria volontà al giudizio razionale⁸⁷, ma anche facendosi «buona aspettazione» delle cose future, senza mai «abbandonare»⁸⁸ sé stesso. Ciò che contraddistingue l'uomo virtuoso è così la sua capacità di resistenza a ogni cosa esteriore [*estrinseca*]⁸⁹, grazie alla disposizione di un animo «forte e intero»⁹⁰ contro ogni genere di perturbazioni. L'uomo virtuoso, poiché è in grado di «giudicare» ogni cosa o evento in base alla «verità e certezza della ragione», e non all'«errore della opinione»⁹¹, è a conoscenza dei veri beni su cui potere sempre fare affidamento. Perciò, egli può «apparecchiarsi» in anticipo contro l'evenienza dei casi avver-

78 Cfr. ALBERTI 1966(2), I, 134.

79 ALBERTI 1966(3), II, 227.

80 ALBERTI 1966(2), I, 134.

81 ALBERTI 1966(1), I, 59.

82 Cfr. SEN. *Epist.* 107, 7: «Hanc rerum condicionem mutare non possumus; illud possumus, magnum sumere animum et viro bono dignum, quo fortiter fortuita patiamur et naturae consentiamus».

83 ALBERTI 1966(2), I, 134.

84 ALBERTI 1966(3), I, 197.

85 ALBERTI 1960, II, 25.

86 Cfr. ALBERTI 1966(2). II, 156.

87 Cfr. *ivi*, I, 114: «Vuolsi adattare l'animo a virtù. Conduceravelo la ragione; e sempre sarà l'animo osservatore della ragione purché la sinistra volontà nullo svii».

88 *Ivi*, II, 156. Questa attitudine alla «buona aspettazione» dell'individuo virtuoso esposta da Agnolo è una riformulazione della dottrina stoica della *praemeditatio malorum*, che talvolta si accompagna, nelle opere di Alberti, alla dottrina epicurea della *revocatio*. Sull'uso di Alberti di queste dottrine, cfr. FEDELE 2013, 387-389.

89 ALBERTI 1966(2), I, 120.

90 ALBERTI 1960, I, 25.

91 ALBERTI 1966(2), I, 121.

si⁹². Nulla cioè lo abbatte, perché nulla lo coglie impreparato. Il suo giudizio razionale non corre il rischio del fraintendimento in merito ai beni, la sua virtù gli permette di «prepara[rsi]» a sopportare la «instabilità» e la «durezza» della fortuna, affinché possa soffrire il minor danno possibile⁹³. In questo, egli si dimostra simile a quei giovani che, impegnati nel «giuoco de' pugni», dominando sé stessi si preparano a resistere al dolore dei colpi⁹⁴.

Dal momento che la *resistenza* dell'uomo virtuoso si realizza in una costante capacità di *sopportazione* delle avversità, secondo Alberti, la sua «massima virtù» è la «pazienza», che «quieta e senza arme spesso vince»⁹⁵. Nel corso della propria esistenza, l'uomo virtuoso supera cioè i casi avversi «colla pazienza e col soffrire», senza perdere il dominio del proprio animo, al pari di uno «scoglio» in mezzo al mare che, sopportandole, vince le onde che lo colpiscono⁹⁶. Così, l'individuo virtuoso deve dare prova di comportarsi al pari delle canne colpite dai venti, le quali, a differenza degli arbusti più grandi, restano illese [*incolumes et illese*] perché, flettendosi, sanno sopportare con pazienza [*patientia*] le forze contrarie⁹⁷. Perciò, per Alberti, esempio di uomo virtuoso è anche Ulisse, il quale ha saputo sopportare le avversità del proprio viaggio grazie alla «fermezza inaudita» del proprio animo, dimostrando straordinaria «pazienza» nei diversi casi⁹⁸.

L'intervento di Lorenzo di Benedetto Alberti si inserisce dunque in questo quadro filosofico, in cui all'uomo virtuoso non è estranea la sofferenza, ma è richiesta «pazienza» per sopportarla. Lorenzo soffre per il fatto di doversi separare dai propri beni secondari (possedimenti e famiglia) a causa della morte. Però,

92 Cfr. *ivi*, 120-121.

93 Cfr. ALBERTI 1966(3), II, 227.

94 Cfr. ALBERTI 1966(2), I, 113-114.

95 ALBERTI 1966(3), II, 253; III, 285: «Ottima e necessaria virtù ne' superiori omini [...] sempre fu la pazienza».

96 Cfr. ALBERTI 1966(2), II, 148; ALBERTI 1966(5), 290. Sulla pazienza quale virtù della resistenza e della sopportazione dei mali fondata sul dominio del proprio animo, cfr. AUG. *Pat.* 2, 2; 8, 7. Cfr. anche *Lc* 21,19: «In patientia vestra possidebitis animas vestras». Sul rapporto tra sopportazione e pazienza, quale tema stoico, cfr. CIC. *Inv.* II, 53, 163: «Patientia est honestatis aut utilitatis causa rerum arduarum ac difficilium voluntaria ac diuturna perpassio».

97 Cfr. ALBERTI 2022(2). Fonte della narrazione: AVIAN. *Fab.* 16.

98 Cfr. ALBERTI 1966(2), II, 151-152. Su Ulisse quale simbolo virtuoso, cfr. CIC. *Off.* 31, 113; SEN. *Epist.* 88, 7-8.

conoscendo l'inevitabilità di tale evento naturale così come la contingenza del possesso di questi beni, sopporta con pazienza. Per Alberti, quello di Lorenzo è il discorso di un uomo virtuoso che, forte di un giudizio razionale sulla natura delle cose e sulla necessità della morte per ogni essere vivente, dà prova di affrontare virtuosamente la perdita. Così, la sua accettazione della morte non è né casuale né dettata da un insensato odio per la vita. È invece fondata sul giudizio razionale: conosce la necessità naturale della morte e sa di non avere alcuna ragione per temerla. Nessuna disperazione per l'avvento della morte, nessuna speranza per una qualche sopravvivenza ultraterrena perturba il suo animo.

Ricorrendo a Epicuro, Alberti delinea così una precisa concezione della morte che si inserisce nel quadro della propria riflessione filosofica di matrice stoica. La condivisione della convinzione epicurea sulla morte non rende infatti sterile il tema, che rivela invece un peso specifico. Come dimostra Lorenzo, in particolare, la certezza della morte induce a riflettere sulla vita, vale a dire sul modo in cui si vive e si è vissuto. In effetti, nel suo discorso, dopo aver ricordato ai propri interlocutori l'inevitabilità della morte e, di conseguenza, la necessità di affrontarla con virtù, Lorenzo afferma di aver sempre cercato «con ogni industria e arte»⁹⁹, nel corso della propria vita, una condotta virtuosa.

Conformemente agli insegnamenti del padre, Benedetto degli Alberti¹⁰⁰, Lorenzo ricorda di aver «ben guida[to] la famiglia tutta con virtù e laude», adempiendo all'«ufficio del padre della famiglia»¹⁰¹. Questo *officio* consiste non solo nel provvedere al sostentamento materiale dei membri e alla generazione della prole, ma anche, e soprattutto, all'educazione morale dei familiari, in particolare dei più giovani¹⁰². Sostiene cioè di essersi impegnato, con «ammaestramenti ed

99 ALBERTI 1960, I, 16.

100 Cfr. *ivi*, 17. Sulla storia personale di Benedetto degli Alberti, cfr. BENEDETTO ACCOLTI ARETINO 1689, 36-37; BOSCHETTO 2000, 36-66. Per uno studio della sua figura impiegata da Alberti nell'intercenale *Divitie*, cfr. BOSCHETTO 2021.

101 ALBERTI 1960, I, 17.

102 Cfr. *ibidem*: «Non è solo officio del padre della famiglia, come si dice, riempire el granaio in casa e la culla, ma molto più debbono e' capi d'una famiglia vegghiare e riguardare per tutto, rivedere e riconoscere ogni compagnia, ed esaminare tutte le usanze e per casa e fuori, e ciascuno costume non buono di qualunque sia della famiglia correggere e ramendare con parole più tosto ragionevoli che sdegnose, usare autorità più tosto che imperio, mostrare di consigliare dove giovi più che comandare, essere ancora severo, rigido e aspero dove molto bisogni, e sempre in ogni suo pensiero avere inanti il bene, la quiete e tranquillità della tua universa famiglia sua, come quasi uno segno dove egli

esempi», a estirpare dalle loro menti ogni «radice di vizio» e a indurli a rifuggire «ogni dissoluta volontà e ogni minima dislodata turbazione d'animo»¹⁰³. In questo senso, come insegnava Benedetto, Lorenzo dimostra di essere stato un buon «navichiero»¹⁰⁴, intento per tutta la vita a reggere e a condurre la propria famiglia attraverso il «timone della ragione» in «porto di onore, pregio e autorità», tanto nella «bonaccia della fortuna» quanto nei «tempestosi tempi»¹⁰⁵, fornendo a tutti i membri una sicura «regola del vivere»¹⁰⁶, e cioè la virtù. Poiché, per adempiere a questo *officio*, è necessario che lo stesso padre di famiglia sia un uomo virtuoso, Lorenzo confessa anche di aver seguito egli stesso, fin dalla giovinezza, gli insegnamenti e l'esempio del proprio padre e dei propri fratelli maggiori¹⁰⁷, per imparare ad acquisire una condotta di vita virtuosa. Lorenzo riconosce così di aver compreso personalmente che soltanto la virtù – acquisita con «studio ed esercizio di buone cose [...] e di buone arti e lettere» – rende davvero «beato e felice»¹⁰⁸. Perciò, per l'essere umano, non v'è nulla di più caro e desiderabile, nemmeno i beni contingenti soggetti alla fortuna¹⁰⁹, la quale, in ogni occasione, l'uomo virtuoso può vincere «colla pazienza». Una volta acquisita la virtù, cioè, «pochissime altre cose di fuori saranno necessarie» e, in ogni caso, esse risulteranno usate bene perché «siano utili» per corrispondere adeguatamente alle esigenze della vita pratica.

Attraverso il discorso di Lorenzo, Alberti dimostra dunque di pensare la morte in relazione alla propria teoria della morale di derivazione stoica. In questi termini, la riflessione sull'evento della morte rivela di sollecitare una riflessione rigorosa sulla vita. Come testimonia l'uomo virtuoso, il riconoscimento della morte induce a valutare la propria condotta – nel corso della vita e in vista della sua perdita.

adrizzi ogni suo ingegno e consiglio per ben guidare la famiglia tutta con virtù e lauda» (corsivo nostro). Sulla nozione di *paterfamilias* nell'opera di Alberti, cfr. MARIETTI 1990. Per un'analisi dell'uso, da parte di Alberti, di questa nozione attraverso la figura di Benedetto, cfr. BOSCHETTO 2013.

103 ALBERTI 1960, I, 19.

104 *Ivi*, 18.

105 *Ivi*, 17.

106 *Ivi*, 18.

107 *Ivi*, 23.

108 *Ivi*, 24.

109 Cfr. *ivi*, 25.

3. I defunti: una finzione letteraria o filosofica?

Conformemente a questa riflessione sulla morte, è allora opportuno comprendere il valore dell'uso da parte di Alberti dei defunti, al fine di decidere se si tratti davvero solo di una erudita finzione letteraria, sull'esempio del Luciano dei *Nekrikoí Diálogoi*¹¹⁰, priva di alcun senso filosofico, com'è stato sostenuto in opposizione a Garin¹¹¹.

Centrale, a questo proposito, è l'intercenale *Defunctus*. La narrazione è incentrata sul dialogo tra due defunti: Neofrono, appena sopraggiunto negli inferi, e Politropo, in vita suo buon vecchio, caro amico¹¹². Neofrono riporta a Politropo una rappresentazione estremamente negativa degli uomini: in vita essi sembrano delirare [*deliratur*]¹¹³, nella misura in cui, a causa della loro *stultitia*, perseguono condotte contraddistinte da *insania*, prive di alcun equilibrio¹¹⁴.

In particolare, il mancato dominio di sé, consequenziale all'assenza di un controllo razionale delle perturbazioni dell'animo¹¹⁵, porta ciascun individuo a preferire il vizio alla virtù e la consequenziale *insania* lo induce all'inganno e a essere ingannato per mezzo della *dissimulazione*¹¹⁶, che consiste nella capacità di celare i propri veri intenti attraverso una condotta apparente, a partire dall'uso delle espressioni del volto e delle parole¹¹⁷. Come sostiene Alberti nel quarto libro del *Momus*, attraverso la narrazione del *pictor* riportata da Caronte a Gelasto, la dissimulazione comporta cioè un mascheramento: gli individui che per

110 Sull'uso del modello del Luciano dei *Dialogi mortuorum*, caratterizzato dal tropo dello "straniamento", cfr. MARGOLIN 1973; BACCHELLI, D'ASCIA 2003, 96; ACOCELLA 2007. Per uno studio della ricezione di Luciano nel Quattrocento italiano, si vedano almeno MATTIOLI 1980; MARSH 1998; GERI 2004; PANIZZA 2007; FANTAPPIÈ, RICCUCCI 2018.

111 Cfr. PAOLI 2021, 275, 281-282.

112 Cfr. ALBERTI 2022(3), §§ 9-10, 403.

113 *Ivi*, § 15, 402. Su questo *incipit* tematico si veda *Menippo*, cfr. LUCIAN. *Dial. mort.* 2.

114 Cfr. ALBERTI 2022(3), § 21, 405. Sul tema stoico del rapporto tra delirio, come forma di follia [*insania*], e stoltizia, cfr. anche HOR. *Sat.* 1, 3, 43-46.

115 Cfr. ALBERTI 2022(3), § 16, 403.

116 Cfr. KIRCHER 2012(1), 116; KIRCHER 2012(2), 6-66. Per uno studio dell'uso della nozione di *dissimulazione* nella letteratura del XV e del XVI secolo, si rinvia a TATEO 2020.

117 Cfr. ALBERTI 2022(1), I, § 43, 44: «Supplicando piegarsi sarà utile a Momo, affinché possa aprirsi la strada a maggiori conquiste. Mi dirai: non posso non essere quello che sempre sono stato, libero e tutto d'un pezzo. E siilo: conserva dentro di te quel te stesso che vorrai, purché nel volto, nella fronte, nelle parole ti simuli e ti dissimuli [*simules atque dissimules*] quale l'utile ti richiede. E goditela, vedendo te stesso di tanto sì bellamente capace, e la stoltezza di chi non si accorgerà di niente».

stoltizia preferiscono perseguire il vizio acquistano sembianze mostruose e, per evitare di essere scacciati dal consesso degli uomini, ricorrono all'artificio della maschera [*personandorum hominum artificium*], con cui nascondere il proprio aspetto, testimone della loro condotta viziosa¹¹⁸. È ciò che dimostrano di fare anche le divinità dell'Olimpo dinnanzi a Giove: pubblicamente simulano accordo con il Padre degli dèi, ma privatamente ricercano solo il loro profitto personale¹¹⁹. Come denunciano Giannozzo nel terzo dei *Libri della famiglia* e Battista nel terzo libro del *De iciarchia*, lo stesso fanno sovente gli uomini nella vita pubblica e civile, alla corte dei principi tanto quanto alla presenza dei magistrati¹²⁰.

118 Cfr. *ivi*, IV, §§ 43-45, 292-294: «[scil. L'artista divino] portate a termine queste opere, avendo visto che alcuni uomini non erano del tutto contenti della propria forma, comandò che coloro che lo preferivano si cambiassero nelle figure, secondo che loro piaceva, di altri animali. Poi mostrò il tempio la cui vista si apriva sulla montagna posta di fronte e li esortò ad inerpicarvisi per la via che si apriva erta e diritta: lì avrebbero avuto beni in abbondanza, ma stessero e ancora stessero attenti a non andarvi per altre vie che non quella: disagevolissima sembrava all'inizio, ma, andando avanti, sarebbe divenuta facilmente percorribile. Detto questo, se n'era andato. Gli omiciattoli [*homunculos*] avevano cominciato ad inerpicarsi; ma subito alcuni, nella loro stoltezza, preferirono prendere le sembianze di buoi, di asini, di quadrupedi, altri, indottivi dal loro erroneo desiderio, erano usciti di strada deviando per viottoli traversi [*cupiditatis errore adductos in transversos vinculos delirasse*]. Lì, in precipizi scoscesi e cupamente rimbombanti, intrappolati tra rovi e sterpi, si mutarono, attesa l'impraticabilità del luogo, in mostri diversi e tornarono ancora alla primitiva strada; ma, per la loro mostruosa bruttezza, furono cacciati via di lì dai loro compagni. Per questo, trovato del fango molto simile a quello con cui erano stati compattati, si misero addosso delle maschere finte ed uguali ai volti degli altri; umana arte questa, di mascherarsi, che prese piede coll'uso, fino al punto che a stento sapresti distinguere i volti finti da quelli veri, a meno che tu, per avventura, non guardassi più accuratamente nell'interno attraverso i fori della sovrapposta maschera: di lì, infatti, si presentano di solito a chi vi guarda varie figure di mostri [*monstri facies*]; tali maschere furono chiamate finzioni [*fictiones*] e durano fino alle acque dell'Acheronte, non oltre: avanzati, infatti, nel fiume, avviene che, per il vapore acqueo, si sfanno ed accade per questo che nessuno approda sull'altra riva se non denudato della perduta maschera [*persona*]». Il termine *homunculi*, che ha il proprio corrispettivo nell'italiano di Alberti in «omicciuoli», indica coloro che si contraddistinguono per una condotta viziosa segnata dalla stoltizia, come dimostrano anche i luoghi testuali in cui esso ricorre nella sua resa volgare (ALBERTI 1966(1), II, 93; ALBERTI 1966(2), I, 123). Questa è un'ennesima dimostrazione del fraintendimento incorso nella tradizione storiografica, per la quale, sulla base di questo passo del *Momus*, Alberti sostenerrebbe che il mascheramento (tema topico della tradizione umanista), e cioè la dissimulazione, abbia un valore generale e generalizzato, giacché proprio di ciascun individuo (su questa tendenza interpretativa della storiografia si veda MOLINAROLO 2023, 284). Al contrario, per Alberti, esso appartiene solo a chi persegue il vizio.

119 Cfr. ALBERTI 2022(1), III, §§ 2-3, 187. Per uno studio dei possibili riferimenti storici del *Momus*, per interpretare il consesso degli dèi e Giove quali simboli di personaggi reali, si veda HANKINS 2019, 319-322.

120 Per un approfondimento delle diverse forme della dissimulazione nella sfera politica,

Neofrono in persona confessa di essersi reso conto di questa capacità di dissimulazione di cui si avvale chi in vita persegue il vizio solo quando, una volta defunto e abbandonato il corpo, si appostò sulla propria dimora per il desiderio di rivedere i familiari¹²¹. In quell'occasione, ebbe modo di constatare come tutti i presenti alle esequie, dai familiari ai collaboratori della villa, in realtà fingessero di compiangerlo, dissimulando le proprie vere intenzioni e i propri veri sentimenti, secondo un gioco di maschere debitamente inscenato. Scoprì infatti che la moglie, che in vita simulava «scrupolo e zelo» [*diligentiam atque solertiam*]¹²² nella cura domestica per sembrare una donna di buoni costumi, onesta e discreta, lo tradiva da tempo con il fattore¹²³. I figli, che da vivo, apparentemente, gli si mostravano ubbidienti e rispettosi¹²⁴, non lo amavano, ma lo temevano [*metum*]¹²⁵, talmente tanto da gioire per la sua morte¹²⁶. I servi, che un tempo si mostravano affezionati, rivelavano ora tutta la loro antipatia¹²⁷; il cantiniere dimostrava il proprio disprezzo bevendo e offrendo il vino migliore delle sue cantine¹²⁸, mentre l'argentiere di fiducia lo faceva rubando l'oro che egli aveva accuratamente conservato¹²⁹. Dal canto loro, i parenti non solo lo maledicevano per non aver lasciato loro alcunché in eredità, ma saccheggiavano anche la sua biblioteca per spartirsi gli oggetti di valore e distruggere i suoi manoscritti¹³⁰. Avvilito da questa scoperta, Neofrono riconosce allora di aver vissuto con *dementia*, senza mai accorgersi della vera condotta di vita dei propri cari¹³¹.

Così, attraverso lo sguardo di Neofrono¹³², gli uomini appaiono inclini alla dissimulazione non solo nella sfera pubblica e civile¹³³, ma anche in quella privata, della famiglia. Nessun ambito della vita si rivela salvo dalla dissimulazio-

tra i *Libri della famiglia* e il *De iure*, si veda SORRENTI 2014, 150-162.

121 Cfr. ALBERTI 2022(3), § 22, 405.

122 *Ivi*, § 34, 407.

123 Cfr. *ivi*, § 67, 411.

124 Cfr., ad esempio, *ivi*, § 109, 419.

125 Cfr. *ibidem*, § 112.

126 Cfr. *ivi.*, §116, 419-421.

127 Cfr. *ivi*, § 131, 423.

128 Cfr. *ivi*, §§ 139-141, 423-425.

129 Cfr. *ivi*, §§ 343-346, 457.

130 Cfr. *ivi*, §§ 160-182, 427-431.

131 Cfr. *ivi*, § 27, 404.

132 Sulla funzione di Neofrono-narratore di istantanee sceniche, cfr. CARDINI 1993, 82.

133 Cfr. ALBERTI 2022(3), §§ 412-418, 469-471.

ne perché, in ogni circostanza, sembra che ciascun individuo possa deliberatamente preferire il vizio alla virtù. Nelle cose umane, cioè, «nessuna azione è priva di follia»¹³⁴, a tal punto che ciascuno può rivelarsi il maggior pericolo per ciascun altro¹³⁵. Tuttavia, se questa è la condizione di vita cui sono costretti tutti gli uomini, compresi coloro che si impegnano invece a essere virtuosi, allora la morte è senz'altro preferibile¹³⁶. Per Neofrono, il dramma della vita renderebbe quindi desiderabile la morte, quale occasione di liberazione dall'insano gioco di maschere dettato dalla *stultitia* degli uomini.

Nel corso dell'intercenale, a Neofrono risponde però Politropo, sostenendo la necessità di «moderare» qualsivoglia giudizio di preferenza per la morte¹³⁷. Secondo Politropo, con la condotta personale, ciascun individuo è responsabile della propria felicità o infelicità. Ciò significa che chi preferisce il vizio alla virtù è causa del proprio male così come di quello che arreca agli altri. La natura fornisce infatti agli uomini i «mezzi» sufficienti e necessari per ricercare la virtù:

134 *Ivi*, § 127, 421.

135 Cfr. *ivi*, § 192, 433: «I danni di gran lunga più perniciosi sono gli uomini stessi a procurarli agli altri uomini».

136 Cfr. *ivi*, §§ 358-377, 461-463; §§ 382-402, 463-467.

137 Cfr. *ivi*, §§ 403-411, 467-469: «A questo punto ti approvo e sono senz'altro d'accordo con te, ma ritengo che tutta quanta la questione debba essere regolata così: coloro che sono *in vita* guardino dentro di sé, analizzino e comprendano quale è la loro indole e la loro forza d'animo, di quali mezzi, venendo alla luce, la natura li abbia dotati per conseguire e conservare virtù e saggezza. [...] Dedicheranno pertanto tutto il loro impegno e la loro opera al conseguimento della virtù [...] e della saggezza; non saranno teneri e indulgenti con il loro corpo, sottometteranno gli istinti alla ragione; controlleranno le passioni e gli appetiti con propositi lodevoli e occupazioni onorevolissime; bandiranno del tutto la rabbia e l'ira, nemica della virtù; respingeranno la paura della morte e del dolore; nutriranno la mente di purezza e santità; coltiveranno la lealtà, l'equità, la moderazione, la pietà, la generosità; eserciteranno scrupolosamente il loro acume per scegliere il bene ed evitare il male. Non tralasceranno alcun dovere, per debolezza o per scansare fatiche e dolori; saranno anzi pronti ad affrontare qualsiasi tribolazione e disagio per guadagnarsi la lode e la fama, presidi saldissimi al vivere; saranno attenti a non commettere alcunché di disdicevole, offuscato dalle lusinghe dei piaceri o accecati dalle passioni. [...] Tenderanno con tutte le loro energie e le loro forze al raggiungimento di una felicità completa e perfetta; trascureranno e disprezzeranno profondamente tutto il resto, in quanto caduco, fragile e destinato a perire. Colui che, vivendo tra i mortali, terrà questa condotta, sappia che mai, lungo tutto il corso della sua vita, si imbatte in qualcosa che gliela faccia apparire molesta o poco lieta. Quando invece l'animo è legato alle cose caduche, guastato e sopraffatto dalla cupidigia, dall'avarizia, dai piaceri, dal lusso, dai timori, dalle superstizioni, oppure dalla debolezza, dalla paura, dalla turpitudine, e alimenta e asseconda i piaceri del corpo, esso non potrà non essere costantemente in tumulto e infelice» (corsivo nostro).

le facoltà dell'animo, il corpo e il tempo. Compito però di ciascuno è impiegarli bene, vale a dire per la virtù e non per il vizio. Ognuno ha cioè il dovere di imparare a sottomettere gli «appetiti» alla «ragione» e a soggiogare la volontà al suo giudizio, per acquisire dominio di sé contro le perturbazioni dell'animo e vera «sapienza» delle cose. È l'acquisizione della virtù che permette inoltre a ciascun individuo di resistere alle difficoltà dell'esistenza, al punto da non temere più neppure la morte, e al mutamento delle condizioni esterne dovute alla condotta degli altri uomini. Una vita virtuosa non sarà quindi mai «molesta» o «poco lieta». Di conseguenza, non va desiderata la morte, quale fine della «fatica di vivere» [*vivendi labor*]¹³⁸, ma la vita, quale occasione di costante esercizio di quella virtù che consente di affrontare *bene* tale fatica, vale a dire in vista della «suprema felicità» [*ad ultimam ... felicitatem*]¹³⁹, come testimonia lo stesso Polittropo, nostalgico della propria condizione terrena¹⁴⁰. In luogo di un elogio della morte, egli propone un elogio della vita, della vita virtuosa.

La tesi di Neofrono risulta così confutata. Poiché è causata dalla loro stessa *stoltizia*, com'è ricordato nel *Theogenius*, la *insania* degli uomini è una condizione di «volontaria miseria»¹⁴¹. Perciò, non tutti gli uomini sono viziosi, non tutti gli uomini ricorrono all'artificio del mascheramento. La vita umana non è cioè un infinito gioco di maschere al quale prendono parte tutti gli individui. Chi ricerca la virtù non solo non indossa alcuna maschera, poiché mette a frutto [*usufruttare*]¹⁴² le proprietà che ha per natura in vista del vero bene, la virtù, ma riesce anche a resistere alla condotta viziosa altrui, benché artatamente dissimulata. In questo senso, per quanto «el vizio negli animi degli uomini» si dimostri «aradicato»¹⁴³, al punto che «tutto il mondo si truova pieno di fizioni»¹⁴⁴ – come testimonia il racconto di Neofrono – a causa di chi si ostina a vivere contraria-

138 *Ivi*, § 247, 441. Cfr. anche ALBERTI 1966(2), I, 115: «E chi ben ripensa le miserie del viver nostro, la morte non è altro che uscire d'uno carcere laboriosissimo e d'una assidua fluttuazione e tempesta d'animo». Per uno studio della fonte platonica, si vedano CASADESUS 2016; WAGONER 2019.

139 ALBERTI 2022(3), § 380, 463.

140 Cfr. *ivi*, §§ 378-380.

141 ALBERTI 1966(1), II, 94.

142 ALBERTI 1960, I, 55.

143 *Ivi*, 57.

144 *Ivi*, III, 254.

mente alla virtù¹⁴⁵, il mondo *non* è esso stesso una finzione, la vita umana *non* è riducibile a un gioco di maschere in cui valga solo il vizio e *non* tutti gli uomini dissimulano.

Come sottolinea Alberti anche con Politropo, per ciascun individuo ciò che conta non è la certezza della morte; è invece il modo in cui si vive, se si ricerca cioè la virtù «ad bene beateque vivendi» o se invece si è sottomessi al vizio. Solo nel caso in cui abbia dimostrato una condotta di vita virtuosa, l'essere umano potrà infatti guadagnare l'immortalità. A tal proposito, nel *De iciarchia*, Alberti parla di «gloria e immortal fama»¹⁴⁶. Non un'immortalità dell'anima, ma del nome. Ciò che può sopravvivere alla morte, intesa unicamente quale termine della vita, non è cioè nient'altro che la *fama* di coloro che sono stati capaci di virtù. I defunti che egli rappresenta, come nell'intercenale *Picture*, e ai quali dà spesso voce, come nel *Defunctus* o nel *Cynicus*, sono solo ombre [*umbra hominis*]¹⁴⁷ dalle voci «sottili e fioche» [*tenues ... voces atque obtuse sunt*]¹⁴⁸, a testimonianza della loro inconsistenza, così come gli scenari dell'aldilà che egli propone non sono attestazioni dell'esistenza di un mondo ultraterreno, ma soltanto contesti fittizi in cui inscenare dialoghi, volti a giudicare la condotta degli uomini in vita¹⁴⁹. Lo è per le intercenali non meno che per il contesto espressamente teatrale del *Momus*¹⁵⁰. Così, sul modello di Luciano¹⁵¹, per mezzo di una *fictio* letteraria, Alberti mette in scena i morti per parlare dei vivi¹⁵², fingendo che in seguito alla morte sia possibile uno scorcio sulla vita che permetta di osservare la condotta degli uomini attraverso uno smascheramento delle loro intenzioni viziose. Tuttavia, la morte non rivela alcuna verità sulla vita: in qualità di fine

145 Cfr. ALBERTI 2022(4), §§ 1-9, 29-31.

146 ALBERTI 1966(3), II, 221.

147 ALBERTI 2022(5), § 27, 94.

148 ALBERTI 2022(3), § 12, 356.

149 Cfr. ALBERTI 2022(6). Nel *Cynicus*, opera di gusto terenziano, Alberti immagina infatti un giudizio universale condotto da Febo, finalizzato sempre a valutare la condotta degli uomini in vita, chiamati a giudizio distinti per categorie: sacerdoti, magistrati, filosofi, storici, poeti, retori e mercanti. Sull'influenza del modello di Terenzio su Alberti, si segnala CHINES 2007.

150 Sul contesto teatrale del *Momus*, cfr. CESARINI MARTINELLI 1989; KIRCHER 2013, 12.

151 Cfr. CARDINI 2003, 98.

152 Anche nel *De re aedificatoria*, in più occasioni, Alberti parla delle tombe e dei monumenti funerari, ma sempre in relazione alla disposizione della città dei vivi; cfr. GARIN 2009, 252-256.

biologica, non è preludio a nulla, neppure ad alcun genere di conoscenza o rivelazione¹⁵³. Pertanto, il riferimento di Alberti ai morti risponde non alla volontà di esporre una teoria della morte funzionale a sostenere l'esistenza di un aldilà e, di conseguenza, la sopravvivenza dei defunti, ma all'esigenza di esibire una *istoria*.

Al pari del buon pittore, il suo intento è di rappresentare una vicenda: «non solo uno uomo», ma «tutte altre cose degne d'essere vedute»¹⁵⁴, vale a dire una dettagliata ricostruzione degli eventi dell'esistenza umana nella loro complessità¹⁵⁵, come testimonia, in particolare, il resoconto di Neofrono¹⁵⁶. Egli vuole rappresentare, nel suo insieme, la vita degli uomini. L'arte letteraria consente ad Alberti di guadagnare alla propria riflessione ciò che non sembra essere concesso all'arte del pittore, vale a dire «fingere» anche quello che *non* si vede¹⁵⁷: i veri intenti di coloro che perseguono il vizio pur dissimulando una condotta di vita apparentemente virtuosa agli occhi dei vivi. Immaginare – con Luciano – di poter assumere la prospettiva dei defunti, ipotizzata differente da quella dei vivi perché estranea alla vita terrena¹⁵⁸, gli permette cioè di rappresentare la condotta degli uomini nella sua totalità, fingendo di osservare, nel caso degli individui viziosi, anche oltre quelle maschere che li accompagnano fino alla morte. Così, attraverso la ricerca di questa *istoria*, Alberti non pretende di rivelare una verità altrimenti celata, ma di insistere su quanto sostiene con la propria riflessione filosofica: il mondo è «pieno di fizioni», perché il vizio è «aradicato» negli uomini a causa della loro stoltizia, ma la vita, se virtuosa, vale la pena di essere vissuta.

153 Su questo, cfr. anche PAOLI 2021, 279-282. Per un'opinione contraria, invece, cfr. GARIN 2009, *passim*; CARDINI 1993.

154 ALBERTI 2011, III, § 10, 314.

155 Sull'*istoria* (o *historia*) come rappresentazione pittorica, retorica o storiografica verosimile delle vicende umane, cfr. HOPE, McGRATH 1996, 164-167; GRAFTON 1999, 48.

156 Cfr. CARDINI 1993, 82: «Neofrono fotografa, in sequenza, una molteplicità di scene che compongono lo spettacolo poi riproposto all'amico Politropo – uno spettacolo o resoconto visivo che copre pressoché tutta l'intercenale».

157 Per il pittore, invece, cfr. ALBERTI 2011, I, § 2, 206: «Delle cose quali non possiamo vedere, neuno nega nulla apartenersene al pittore; solo studia il pittore fingere quello che si vede».

158 Cfr. KIRCHER 2012(1), 109-110.

Conclusione

A dispetto di quanto si è ritenuto a lungo in ambito storiografico, la morte costituisce un motivo centrale del pensiero di Alberti, sebbene non conti numerose occorrenze nella sua produzione letteraria. Se parla della morte, infatti, lo fa con Epicuro, ma non si limita a questo¹⁵⁹. Sviluppa una riflessione originale, attraverso la quale, dopo aver definito la morte come l'«inevitabile termine» per chiunque «venne in vita»¹⁶⁰, si interroga sul modo in cui è ragionevole affrontarla e il valore che essa detiene per i vivi, conformemente alla sua teoria morale di derivazione stoica.

Così, come afferma attraverso Lorenzo di Benedetto Alberti nel primo dei *Libri della famiglia*, Alberti sostiene la necessità di affrontare la morte virtuosamente, accettando il suo avvento con la pazienza di chi riconosce la sua ineluttabilità per ogni mortale. Quello di Lorenzo si dimostra, a tutti gli effetti, il discorso di un uomo virtuoso che *sa* di non potere altro che sopportare ciò che gli si presenta, per natura, inevitabile: la perdita della vita e, di qui, la perdita di beni quali la famiglia, la salute e le ricchezze. Come contrario della vita¹⁶¹, la morte non è nulla di più per i mortali che la fine naturale della loro esistenza. Perciò, essa «mai fu inutile a chi mal vive e mai dannosa a chi visse bene»¹⁶². Di conseguenza, secondo Alberti, la morte non è rivelatrice di alcunché di precluso ai vivi e, di per sé stessa, non rappresenta neppure un bene assoluto, quale liberazione dal dramma di una vita necessariamente priva di senso e contraddittoria¹⁶³. Tuttavia, essa detiene un valore filosofico, nella misura in cui, come testimonia Lorenzo, può indurre ciascun individuo a riflettere sulla vita, in particolare sulla personale condotta di vita. Questo è ciò che afferma Alberti, integrando l'idea epicurea della morte con l'interno della propria filosofia morale di origine stoica.

Conformemente a questa interpretazione del tema, allora, emerge come Alberti non dia affatto la parola ai defunti per sostenere l'esistenza di un mondo

159 In generale, sul rapporto tra stoicismo ed epicureismo nella riflessione di Alberti, cfr. anche BACCHELLI, D'ASCIA 2003, 70.

160 ALBERTI 1966(4), 300.

161 Cfr. ALBERTI 1960, I, 31: «Pare che ad ogni cosa corrisponda il suo contrario; alla vita la morte, alla luce le tenebre; né puossi avere l'uno senza l'altro».

162 ALBERTI 1966(4), 300.

163 Cfr. CARDINI 1993, 83-85.

dei morti, per postulare una sopravvivenza ultraterrena degli uomini o per descrivere, con gusto “orientaleggiante”, un presunto «ciclo naturale dell’essere» nel quale la morte figura quale ritorno al «grembo» della «grande madre comune», com’è stato anche asserito¹⁶⁴. Tramite l’arte della parola, in una forma che Luciano aveva già sperimentato e che gli si proponeva come modello, egli *rapresenta* la propria riflessione morale. Finge cioè di dare voce ai morti per riflettere filosoficamente sui vivi. Nel dettaglio, questa finzione letteraria consente ad Alberti di immaginare una ricostruzione complessiva della condotta di vita degli uomini per affermare la loro tendenza al vizio e, di conseguenza, la loro capacità di dissimularla agli occhi degli altri. Così, egli delinea una *istoria* della vita umana in sintonia con la propria filosofia morale: gli individui tendono sovente a preferire il vizio alla virtù e, in questo modo, si rendono responsabili dei propri mali, ingannando e ingannati a propria volta. Su questo, infatti, le considerazioni di Caronte e di Neofrono si accordano con quelle di Teogenio, Agnolo e Lorenzo. Quella di Alberti non è quindi una finzione letteraria fine a sé stessa, come potrebbe essere per un esponente della seconda sofistica, o in contraddizione con la sua idea della morte. Si tratta invece di un *uso filosofico* della finzione, in quanto funzionale al sostegno delle sue concezioni.

Perciò, è un errore ritenere che nel *Defunctus* Alberti presenti una «forma di incompatibilità tra concezioni filosofiche e dispositivo narrativo», colpevole di giocare indistintamente su definizioni contraddittorie della morte¹⁶⁵. Che i defunti stessi prendano la parola, che affermino di essere trapassati e di aver raggiunto gli inferi è parte dell’artificio, nell’ottica di inscenare una narrazione. Ciò che conta è che tale narrazione si sviluppi secondo un senso filosofico preciso, tale che, come testimoniano le considerazioni con cui Polittropo riprende Neofrono, l’artificio letterario dia prova di essere funzionale alla trasmissione di un contenuto univoco: quello che Alberti teorizza anche al di fuori della cornice scenica delle *Intercenales*. La morte, in quanto naturale termine della vita, non è preferibile alla vita stessa, perché la vita, se conformata alla virtù, acquista senso e merita di essere vissuta, malgrado la stoltizia degli uomini inclini al vizio.

164 Cfr. GARIN 1972, 512; GARIN 2009, 254.

165 Cfr. PAOLI 2021, 273.

Così, Alberti dimostra una riflessione filosoficamente coerente, parlando della morte per parlare della vita, fingendo di dare voce ai defunti per interpellare i vivi.

FRANCESCO BRUSORI
UNIVERSITÉ DE TOURS*

* francesco.brusori@univ-tours.fr; Université de Tours, Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, Rue Néricault-Destouches 59, 37013 37261 Tours, France. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7162-8546>.

BIBLIOGRAFIA

ACOCELLA 2007 = MARIANTONIETTA ACOCELLA, «Appunti sulla presenza di Luciano nelle *Intercenales*», in ROBERTO CARDINI, MARIANGELA REGOLIOSI (eds.), *Alberti e la tradizione. Per lo "smontaggio" dei "mosaici" albertiani*, volume 1, 81-139, Firenze, Edizioni Polistampa, 2007.

ALBERTI 1960 = LEON BATTISTA ALBERTI, *Libri della famiglia*, in LEON BATTISTA ALBERTI, *Opere volgari*, ed. CECIL GRAYSON, volume 1, 1-341, Roma-Bari, Laterza, 1960.

ALBERTI 1966(1) = LEON BATTISTA ALBERTI, *Theogenius*, in LEON BATTISTA ALBERTI, *Opere volgari*, ed. CECIL GRAYSON, volume 2, 53-104, Roma-Bari, Laterza, 1966.

ALBERTI 1966(2) = LEON BATTISTA ALBERTI, *Profugiorum ab erumna*, in LEON BATTISTA ALBERTI, *Opere volgari*, ed. CECIL GRAYSON, volume 2, 105-183, Roma-Bari, Laterza, 1966.

ALBERTI 1966(3) = LEON BATTISTA ALBERTI, *De iciarchia*, in LEON BATTISTA ALBERTI, *Opere volgari*, ed. CECIL GRAYSON, volume 2, 185-286, Roma-Bari, Laterza, 1966.

ALBERTI 1966(4) = LEON BATTISTA ALBERTI, *Epistola consolatoria*, in LEON BATTISTA ALBERTI, *Opere volgari*, ed. CECIL GRAYSON, volume 2, 287-295, Roma-Bari, Laterza, 1966.

ALBERTI 1966(5) = LEON BATTISTA ALBERTI, *Sentenze pitagoriche*, in LEON BATTISTA ALBERTI, *Opere volgari*, ed. CECIL GRAYSON, volume 2, 297-300, Roma-Bari, Laterza, 1966.

ALBERTI 2011 = LEON BATTISTA ALBERTI, *De pictura (redazione volgare)*, ed. LUCIA BERTOLINI, Firenze, Edizioni Polistampa, 2011.

ALBERTI 2022(1) = LEON BATTISTA ALBERTI, *Momo*, ed. FRANCESCO FURLAN, Milano, Luni Editrice, 2022.

ALBERTI 2022(2) = LEON BATTISTA ALBERTI, *Pervicacia*, in LEON BATTISTA ALBERTI, *Intercenales. Editio minor*, ed. ROBERTO CARDINI, volume 1, 304-305, Firenze, Edizioni Polistampa, 2022.

ALBERTI 2022(3) = LEON BATTISTA ALBERTI, *Defunctus*, in LEON BATTISTA ALBERTI, *Intercenales. Editio minor*, ed. ROBERTO CARDINI, volume 1, 400-471, Firenze, Edizioni Polistampa, 2022.

ALBERTI 2022(4) = LEON BATTISTA ALBERTI, *Patientia*, in LEON BATTISTA ALBERTI, *Intercenales. Editio minor*, ed. ROBERTO CARDINI, volume 1, 28-35, Firenze, Edizioni Polistampa, 2022.

ALBERTI 2022(5) = LEON BATTISTA ALBERTI, *Picture*, in LEON BATTISTA ALBERTI, *Intercenales. Editio minor*, ed. ROBERTO CARDINI, volume 1, 90-97, Firenze, Edizioni Polistampa, 2022.

ALBERTI 2022(6) = LEON BATTISTA ALBERTI, *Cynicus*, in LEON BATTISTA ALBERTI, *Intercenales. Editio minor*, ed. ROBERTO CARDINI, volume 1, 134-149, Firenze, Edizioni Polistampa, 2022.

BACCHELLI, D'ASCIA 2003 = FRANCO BACCHELLI, LUCA D'ASCIA, «'Delusione' e 'invenzione' nelle *Intercenali* di Leon Battista Alberti», in LEON BATTISTA ALBERTI, *Intercenales*, ed. FRANCO BACCHELLI, LUCA D'ASCIA, 23-99, Bologna, Pendragon, 2003.

BÉNATOUIL 2006 = THOMAS BÉNATOUIL, *Faire usage: la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, 2006.

BENEDETTO ACCOLTI ARETINO 1689 = BENEDETTO ACCOLTI ARETINO, *Dialogus de praestantia virorum sui aevi*, Parmae, apud haeredes M. Vignae, 1689.

BERTOLINI 1998 = LUCIA BERTOLINI, *Grecus sapor. Tramiti di presenze greche in Leon Battista Alberti*, Roma, Bulzoni, 1998.

BOSCHETTO 2000 = LUCA BOSCHETTO, «Tra politica e letteratura: appunti sui *Profugiorum libri* e la cultura di Firenze negli anni '40», *Albertiana* III (2000), 119-140.

BOSCHETTO 2000 = LUCA BOSCHETTO, *Leon Battista Alberti e Firenze. Biografia, storia, letteratura*, Firenze, Olschki, 2000.

BOSCHETTO 2013 = LUCA BOSCHETTO, «Entre mémoire familiale et histoire de la ville. Le portrait de 'messer Benedetto' dans le *De familia* d'Alberti», in MICHEL PAOLI (ed.), *Les Livres de la famille d'Alberti. Sources, sens et influence*, 81-94, Paris, Classiques Garnier, 2013.

BOSCHETTO 2021 = LUCA BOSCHETTO, «Contributo all'interpretazione dell'intercenale *Divitie*», in HARTMUT WULFRAM (ed.), *Leon Battista Alberti Intercenales. Eine neulateinische Kurzprosasammlung zwischen Antike und Moderne*, 153-171, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2021.

CAO 1997 = GIAN MARIO CAO, «Tra politica fiorentina e filosofica ellenistica: il dibattito nelle *Commentationes* di Francesco Filelfo», *Archivio Storico Italiano* CLV(1) (1997), 99-126.

CARDINI 1993 = ROBERTO CARDINI, «Alberti o della nascita dell'umorismo moderno», *Schede umanistiche* I (1993), 31-85.

CARDINI 2003 = ROBERTO CARDINI, «Onomastica albertiana», *Moderni e Antichi* I (2003), 143-175.

CARDINI 2004 = ROBERTO CARDINI, *Il "nemico" dell'Alberti*, Roma, Bulzoni, 2004.

CARDINI 2019 = ROBERTO CARDINI, «Comicità e umorismo da Boccaccio ad Alberti», *Albertiana* XII(II) (2019), 59-69.

CARDINI 2022 = ROBERTO CARDINI, «Introduzione», in LEON BATTISTA ALBERTI, *Intercenales. Editio minor*, ed. ROBERTO CARDINI, volume 1, 7-24, Firenze, Edizioni Polistampa, 2022.

CASADESUS 2016 = FRANCESC CASADESUS, «To Free the Soul from the Body-Prison. The Function of True Philosophy», *Revista Archa* XVII (2016), 173-197.

CESARINI MARTINELLI 1989 = LUCIA CESARINI MARTINELLI, «Metafore teatrali in Leon Battista Alberti», *Rinascimento* XXIX (1989), 3-51.

CHINES 2007 = LOREDANA CHINES, «Plauto e Terenzio nell'opera albertiana», in ROBERTO CARDINI, MARIANGELA REGOLIOSI (eds.), *Alberti e la tradizione. Per lo "smontaggio" dei "mosaici" albertiani*, volume 1, 141-155, Firenze, Edizioni Polistampa, 2007.

CIAFARDINI 1923 = EMANUELE CIAFARDINI, «Il concetto della virtù nel quinto libro delle *Tusculanae*», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* XV(6) (1923), 453-460.

CILIBERTO 2008 = MICHELE CILIBERTO, «Una meditazione sulla condizione umana. Eugenio Garin interprete del Rinascimento», *Rivista di Storia della Filosofia* LXIII(1) (2008), 653-692.

FANTAPPIÈ, RICCUCCI 2018 = IRENE FANTAPPIÈ, MARINA RICCUCCI (eds.), *Luciano di Samosata nell'Europa del Quattro e del Cinquecento*, numero speciale, *Italianistica* XLVII(2-3) (2018).

FEDELE 2013 = DANTE FEDELE, «La théorie des “exercices”. Un itinéraire albertien du *De familia* au *De iciarchia*», in MICHEL PAOLI (ed.), *Les Livres de la famille d'Alberti. Sources, sens et influence*, 373-403, Paris, Classiques Garnier, 2013.

FILELFO 1552 = *Francisci Philelphi De morali disciplina libri quinque*, Venetiis, apud Gualterum Scottum, 1552.

FOURNIER 2009 = MICHEL FOURNIER, «Seneca on Platonic Apatheia», *Classica et Mediaevalia* LX (2009), 211-236.

FURLAN 2003 = FRANCESCO FURLAN, *Studia albertiana: lectures et lecteurs de L.B. Alberti*, Paris-Torino, Vrin-Aragno Editore, 2003.

GARIN 1972(1) = EUGENIO GARIN, «Il pensiero di Leon Battista Alberti e la cultura del Quattrocento», *Belfagor* XXVII(5) (1972), 501-521.

GARIN 1972(2) = EUGENIO GARIN, «Il pensiero di Leon Battista Alberti: caratteri e contrasti», *Rinascimento* XII(2) (1972), 3-20.

GARIN 1975 = EUGENIO GARIN, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Roma-Bari, Laterza, 1975.

GARIN 1994 = EUGENIO GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Milano, Bompiani, 1994.

GARIN 2009 = EUGENIO GARIN, «Leon Battista Alberti e il mondo dei morti», in EUGENIO GARIN, *Interpretazioni del Rinascimento*, ed. MICHELE CILIBERTO, volume 2, 251-262, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009.

GARIN 2013 = EUGENIO GARIN, *Leon Battista Alberti*, Pisa, Edizioni della Normale, 2013.

GENTILE 2011 = SEBASTIANO GENTILE, «Eugenio Garin e Leon Battista Alberti», in OLIVIA CATANORCHI, VALENTINA LEPRI (eds.), *Eugenio Garin dal Rinascimento all'Illuminismo. Atti del convegno Firenze, 6-8 marzo 2009*, 49-71, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011.

GENTILE 2013 = SEBASTIANO GENTILE, «Ficino, Epicuro e Lucrezio», in JAMES HANKINS, FABRIZIO MEROI (eds.), *The Rebirth of Platonic Theology. Proceedings of a Conference Held at The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies (Villa I*

Tatti) and the Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Florence 26-27 April 2007, 119-136, Firenze, Olschki, 2013.

GERI 2004 = LORENZO GERI, *A colloquio con Luciano di Samosata. Leon Battista Alberti, Giovanni Pontano ed Erasmo da Rotterdam*, Roma, Bulzoni, 2004.

GRAFTON 1999 = ANTHONY GRAFTON, «*Historia and Istorìa: Alberti's Terminology in Context*», *I Tatti Studies in the Italian Renaissance* VIII (1999), 37-68.

HANKINS 2019 = JAMES HANKINS, *Virtue Politics. Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy*, Cambridge (MA), The Belknap Press of Harvard University Press, 2019.

HOPE, McGRATH 1996 = CHARLES HOPE, ELIZABETH McGRATH, «Artists and Humanists», in JILL KRAYE (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, 161-188, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

IOPPOLO 1974 = ANNA MARIA IOPPOLO, «La dottrina stoica dei beni esterni e i suoi rapporti con l'etica aristotelica», *Rivista Critica di Storia della Filosofia* XXIX(4) (1974), 363-385.

JARZOMBK 1989 = MARK JARZOMBK, *On Leon Battista Alberti: His Literary and Aesthetic Theories*, Cambridge (MA), MIT Press, 1989.

KIRCHER 2012(1) = TIMOTHY KIRCHER, «Dead Souls: Leon Battista Alberti's Anatomy of Humanism», *Modern Language Notes* CXXVII(1) (2012), 108-123.

KIRCHER 2012(2) = TIMOTHY KIRCHER, *Living Well in Renaissance Italy. The Virtues of Humanism and the Irony of Leon Battista Alberti*, Tempe, ACMRS, 2012.

KIRCHER 2013 = TIMOTHY KIRCHER, «Humanism and Holiness: Leon Battista Alberti between Florence and Rome», *Modern Language Notes* CXXVIII(1) (2013), 1-19.

MARGOLIN 1973 = JEAN-CLAUDE MARGOLIN, «L'influence de Lucien sur les 'Propos de table' d'Alberti», *Revue belge de Philologie et d'Histoire* LI(3) (1973), 582-604.

MARIANI ZINI 2012 = FOSCA MARIANI ZINI, *L'économie des passions. Essai sur le Décaméron de Boccace*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2012.

MARIETTI 1990 = MARINA MARIETTI, «'Patriotisme' des pères et 'patriotisme' citadin: les voies de l'italianité dans les traités en vulgaire de Léon Baptiste Alberti», in MARINA MARIETTI, MARCEL GAGNEUX, JEAN-LOUIS FOURNEL, FRANÇOISE F. GLENNISSON, ALAIN GODARD (eds.), *Quêtes d'une identité collective chez les Italiens de la Renaissance*, 11-65, Paris, Presses de l'Université de la Sorbonne Nouvelle, 1990.

MARSH 1998 = DAVID MARSH, *Lucian and the Latins. Humor and Humanism in the Early Renaissance*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1998.

MASO 2008 = STEFANO MASO, *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Napoli, Bibliopolis, 2008.

MATTIOLI 1980 = EMILIO MATTIOLI, *Luciano e l'umanesimo*, Napoli, ETP Books, 1980.

MOLINAROLO 2023 = FRANCESCO MOLINAROLO, «Dissimulazione», in SIMONETTA BASSI (ed.), *Il lessico della modernità. Continuità e mutamenti dal XVI al XVIII secolo*, volume 1, 283-290, Roma, Carocci, 2023.

MORESCHINI 1979 = CLAUDIO MORESCHINI, «Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* IX(1) (1979), 99-178.

Oxford Classical Dictionary = *The Oxford Classical Dictionary, 4th Edition*, Oxford, Oxford University Press, 2012. URL: <https://oxfordre.com/classics/> (ultimo accesso 3 maggio 2025).

PAGNONI 1974 = MARIA RITA PAGNONI, «Prime note sulla tradizione medievale e umanistiche di Epicuro», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* IV(4) (1974), 1443-1477.

PANIZZA 2007 = LETIZIA PANIZZA, «Vernacular Lucian in Renaissance Italy: Translations and Transformations», in CHRISTOPHER LIGOTA, LETIZIA PANIZZA (eds.), *Lucian of Samosata Vivus et Redivivus*, 71-114, London-Torino, The Warburg Institute-Aragno Editore, 2007.

PAOLI 1999 = MICHEL PAOLI, *L'idée de nature chez Leon Battista Alberti (1404-1472)*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 1999.

PAOLI 2013 = MICHEL PAOLI, «Introduction», in EUGENIO GARIN (ed.), *Les Livres de la famille d'Alberti. Sources, sens et influence*, 17-30, Paris, Classiques Garnier, 2013.

PAOLI 2019 = MICHEL PAOLI, «*Tucto è niente: l'Alberti 'buddista' di Eugenio Garin*», *Studi Rinascimentali* XVII (2019), 41-47.

PAOLI 2020 = MICHEL PAOLI, «Il pensiero di Leon Battista Alberti: complessità e dissimulazione?», *Rivista di Letteratura Tardogotica e Quattrocentesca* II (2020), 105-129.

PAOLI 2021 = MICHEL PAOLI, «Incoerenze nel *Defunctus*?», in HARTMUT WULFRAM (ed.), *Leon Battista Alberti Intercenales. Eine neulateinische Kurzprosasammlung zwischen Antike und Moderne*, 269-283, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2021.

PONTE 1955 = GIOVANNI PONTE, «La datazione del *Theogenius* di Leon Battista Alberti», *Convivium* II (1955), 150-159.

REYDAMS-SCHILS 2010 = GRETCHEN REYDAMS-SCHILS, «Philosophy and Education in Stoicism of the Roman Imperial Era», *Oxford Review of Education* XXXVI(5) (2010), 561-574.

ROBERT 2021 = AURÉLIEN ROBERT, *Épicure aux enfers. Hérésie, athéisme et hédonisme au Moyen Âge*, Paris, Fayard, 2021.

SORRENTI 2014 = ANNE-MARIE SORRENTI, *Public and Private in the Writings of Leon Battista Alberti*, Toronto, University of Toronto, 2014.

SVF = HANS VON ARNIM (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1903-1924.

TATEO 2020 = FRANCESCO TATEO, «Arte della dissimulazione e dissimulazione dell'arte», in HÉLÈNE CASANOVA-ROBINS, FRANCESCO FURLAN, HARTMUT WULFRAM (eds.), *Serio ludere. Sagesse et dérision à l'âge de l'humanisme*, 139-150, Paris, Classiques Garnier, 2020.

Thesaurus Linguae Latinae = *Thesaurus Linguae Latinae*, Berlin, De Gruyter, 2005.
URL: <https://thesaurus.badw.de/das-projekt.html> (ultimo accesso 3 maggio 2025).

WAGONER 2014 = ROBERT WAGONER, «Seneca on Moral Theory and Moral Improvement», *Classical Philology* CIX(3) (2014), 241-262.

WAGONER 2019 = ROBERT WAGONER, «Two Views of the Body in Plato's Dialogues», *Journal of Ancient Philosophy* XIII(1) (2019), 74-99.

WHITFIELD 1988 = JOHN HUMPHREYS WHITFIELD, «Momus and the Language of Irony», in PETER HAINSWORTH, VALERIO LUCCHESI, CHRISTINA ROAF, DAVID ROBey, JOHN R. WOODHOUSE (eds.), *The Language of Literature in Renaissance Italy*, 31-43, Oxford, Clarendon Press, 1988.

WHITFIELD 1991 = JOHN HUMPHREYS WHITFIELD, «Alberti in the *Intercenali* I: *Defunctus*», *Italian Studies* XLVI (1991), 58-68.

SPINOZA SIVE ANTI-SPINOZA. JACOBI E LA SCIENTIA INTUITIVA

MATTEO GARAU

Abstract: This article argues that the form of immediate knowledge that Jacobi opposes to Spinozism is structurally connected to Spinoza's third kind of knowledge and his conception of the adequate idea. Jacobi thus appears to locate a model for a form of knowledge that goes beyond the intellectualist limits of deduction in Spinozism itself. This form of knowledge involves an idea that cannot be reduced to deductive reasoning, providing an immediate certainty that is grounded solely in itself. Jacobi therefore appears to be using Spinozism against itself.

Keywords: Spinozism; Friedrich Heinrich Jacobi; Spinoza; third kind of knowledge; adequate idea; faith; reason; immediate knowledge.

English title: Spinoza *sive* Anti-Spinoza. Jacobi and the *scientia intuitiva*

L'antica immagine di Friedrich Heinrich Jacobi come dogmatico restauratore della religione tradizionale, difensore di una fede cieca e irrazionale, è stata ormai da tempo confutata¹. Contestualmente, anche il suo rapporto con Spinoza è risultato ben più sfaccettato e complesso di com'era stato a lungo presentato². La sua posizione non è derubricabile a semplice anti-spinozismo: tra l'autore degli *SpinozaBriefe* e il filosofo olandese esiste una relazione ambigua, che oscilla tra l'identificazione e la contrapposizione. In effetti, quella di Jacobi è una *filosofia doppia* che, secondo le sue stesse parole, incarna al contempo sia il punto di vista di Spinoza, sia quello dell'anti-Spinoza³.

Il salto mortale oltre i limiti della ragione deduttiva diviene infatti possibile solo dopo aver compreso l'inscalfibile coerenza del sistema spinoziano, la sua assoluta inconfutabilità, difesa strenuamente da Jacobi contro ogni possibile

1 Cfr. SANDKAULEN 2019.

2 Per una ricostruzione sintetica ed efficace dell'interpretazione jacobiana dello spinozismo Cfr. BAUM 2002.

3 Jacobi, si riferisce al suo pensiero come «il mio Spinoza e anti-Spinoza», JACOBI 1998, 274. Sulla *Doppelphilosophie* jacobiana ha insistito per primo HENRICH 1993. Più recentemente, da una prospettiva diversa, B. Sandkaulen ha messo in luce il peculiare e complesso rapporto con Spinoza che la doppia filosofia di Jacobi implica: SANDKAULEN 2019, capitolo 1. Sul rapporto Jacobi-Spinoza, cfr. anche SANDKAULEN 2023.

tentativo di emendazione e correzione. Proprio la necessità che ogni filosofia conseguente approdi allo spinozismo attesta l'incontestabile bisogno di valicare i limiti della ragione deduttiva. Se quest'ultima, riconducendo ogni azione a un fondamento, nega coerentemente la libertà, l'esistenza l'attesta invece in maniera immediata e innegabile. Se dunque è impossibile confutare lo spinozismo, si può tuttavia mostrare come esso contraddica la nostra più intima consapevolezza di noi stessi come soggetti esistenti e agenti nel mondo. Non si tratta di una certezza dimostrativa, ma di un'esperienza che precede la ragione deduttiva, la quale, piuttosto, trova nella prima il proprio autentico significato e la propria origine. La molla per effettuare il balzo oltre il razionalismo intellettualistico, dunque, è proprio lo spinozismo: solo prendendo consapevolezza dell'insuperata e insuperabile profondità della filosofia di Spinoza si può raggiungere quella «posizione elastica» in cui il salto mortale «viene da sé»⁴.

Il presente contributo intende evidenziare come la relazione tra «Spinoza e l'anti-Spinoza»⁵ sia ancora più profonda di un rapporto – per quanto costitutivo – di opposizione speculare tra antipodi. Secondo questa prospettiva le due sponde del salto mortale si avvicinano proprio nel punto in cui giungono alla massima divergenza. Spinoza non rappresenta soltanto l'apice della ragione deduttiva, unico tramite per balzare d'un colpo oltre quest'ultima. Il sapere immediato che Jacobi oppone allo spinozismo mostra sorprendentemente – nonostante le evidenti differenze – un'analogia strutturale col terzo genere di conoscenza⁶ e con la concezione spinoziana dell'idea adeguata. Jacobi troverebbe dunque proprio nello spinozismo il modello di un sapere che supera i limiti intellettualistici della deduzione, proponendo una nozione di idea che non è riconducibile al sapere deduttivo: una certezza immediata che ha il proprio fondamento solo in se stessa. La doppiezza della filosofia di Jacobi si rivela così in tutta la sua complessità: «lo Spinoza e l'anti-Spinoza» sono talmente strettamente collegati che il secondo trova dialetticamente nel primo le ragioni per superarlo. L'anti-Spinoza è, in un certo qual modo, proprio Spinoza.

4 JACOBI 1998, 30.

5 JACOBI 1998, 274.

6 Sull'affinità tra la *scientia intuitiva* e la fede jacobiana si è concentrato FRILLI 2020. Per una ricostruzione della posizione del sapere immediato in Jacobi cfr. BOWMANN 2023.

1. Le due anime dello spinozismo

«[...] si può dire che egli [Spinoza] abbia attribuito a ogni essere due anime: una che si riferisce soltanto alla singola cosa presente, l'altra al tutto. A questa seconda anima egli dà anche l'immortalità»⁷. Così Jacobi, cogliendo con pregnanza lo statuto ontologico dei modi finiti nella metafisica immanentistica dell'unica sostanza, illustra a Lessing quella che si potrebbe definire in modo calzante la "doppia anima dello spinozismo".

Che egli evidenzi questa duplicità come aspetto essenziale della dottrina di Spinoza non può certo essere un dettaglio irrilevante per una filosofia doppia come la sua; né può esserlo che in questo contesto egli si riferisca all'immortalità dell'anima. Nell'*Ethica* l'eternità della mente è infatti strettamente legata al terzo genere di conoscenza e alla sua capacità di accedere a una forma di sapere differente da quello deduttivo. Prima di addentrarsi nel complesso rapporto tra il sapere immediato jacobiano e la spinoziana *scientia intuitiva*, è dunque opportuno chiarire sinteticamente l'ambiguità riconosciuta e sottolineata da Jacobi.

Nell'ontologia spinoziana la nozione di infinità oscilla, non senza problematicità, tra due significati. Essi costituiscono il vero nucleo della teoria del rapporto sostanza-modi e hanno dunque importantissime ripercussioni sul piano epistemologico ed etico. Con parole non spinoziane – che tuttavia mettono in luce in maniera molto efficace la cosa stessa – si può dire che nell'*Ethica* vengono affiancate un'infinità estensiva e una intensiva-espressiva⁸. Secondo la nozione estensiva, la sostanza si esprime in un'infinità di modi, i quali a loro volta costano di infinite parti, anch'esse infinitamente composite. Conseguentemente, ciascun modo finito, proprio in quanto è espressione esclusivamente parziale di una potenza di esistere e agire inesauribile in una cosa singolare, non può che manifestarla in maniera inadeguata e manchevole. La *causa sui* si esprime quindi in una catena di connessioni causali, di cui ciascun anello non è altro che l'effetto di un altro e così all'infinito: per quanti anelli si possano connettere, nessuno di essi, né una loro somma finita, per quanto estesa, può eguagliare la totalità della catena. Dunque, esclusivamente Dio esiste per la sola necessità

⁷ JACOBI 1998, 22.

⁸ Sull'espressività della *causa sui* spinoziana resta un punto di riferimento il classico DELEUZE 1968.

della propria natura ed è pertanto libero: le cose singole trovano invece in altro la propria causa⁹. Ogni cosa è determinata da un'altra che, a sua volta, è causata da un'altra, in una rete relazionale che si estende all'infinito senza mai giungere a una fine¹⁰.

A ben vedere, però, questa visione estensiva dell'infinità rappresenta solo l'aspetto più superficiale della teoria della causalità spinoziana. Ogni modo finito esprime infatti allo stesso tempo l'eterna necessità dell'«attuosa essenza di Dio»¹¹ non in modo potenziale, ma attuale: la sostanza non è da nessun'altra parte se non nelle sue manifestazioni singole e determinate. Essa non è un asintoto irraggiungibile, ma l'espressività concreta che si manifesta in ogni ente: non è il vertice di una serie di cause ed effetti, ma costituisce l'ordine e la connessione immanente a ogni relazione causale. Non a caso, Spinoza insiste a più riprese sul fatto che «Dio è causa immanente e non transitiva di tutte le cose»¹², e – per dissuadere il lettore da un possibile fraintendimento su questo punto – proprio dopo essersi riferito alla serie infinita delle cause, avverte:

non perciò Dio può dirsi propriamente causa remota delle cose singole, salvo che non sia allo scopo di distinguerle da quelle prodotte da lui immediatamente, o meglio che conseguano immediatamente dalla sua essenza assoluta; ché con causa remota se ne intende una che non sia congiunta col suo effetto in alcuna maniera, ma tutto quanto esista è in Dio e ne dipende in maniera da non poter né esistere né venir concepito senza di lui¹³.

È dunque un grave errore astrarre l'aspetto estensivo da quello espressivo-intensivo dell'infinito spinoziano. Ciò equivale infatti a separare la sostanza dalle sue modificazioni, mistificando *in toto* la filosofia di Spinoza e fraintendendone completamente il nucleo speculativo: il concetto di immanenza. I modi finiti, in particolare gli esseri umani e la loro vita affettiva, sono comprensibili solo alla luce di questi due aspetti, inseparabilmente legati in un'inscindibile unità

9 Cfr. *Ethica* I, def. VII, p. XVII, cor. II. I riferimenti all'*Ethica* presenti in questo contributo si riferiscono alla seguente italiana indicata in bibliografia, a cura di Sergio Landucci: SPINOZA 2009.

10 Cfr. *Ethica* I, p. XXVIII.

11 *Ethica* II, p. III, sch.

12 *Ethica* I, p. XVIII.

13 *Ethica* I, p. XXVIII, sch.

irriducibile. Il loro oscillare tra adeguatezza e inadeguatezza, tra schiavitù e libertà, tra attività e passività, sono conseguenza della loro duplice natura: il loro essere al contempo espressione dell'immanenza di Dio, ma anche manifestazioni parziali e limitate della sua inesauribile attività, il loro essere «*in alio*»¹⁴.

In particolare, nella trattazione della mente umana – più precisamente nella teoria delle idee adeguate e inadeguate – la duplice natura dei modi finiti riveste un ruolo centrale. Per idea adeguata Spinoza intende quella che «considerata *in sé* senza relazioni all'oggetto possiede tutte le proprietà o le determinazioni intrinseche di un'idea vera»¹⁵. Adeguato significa quindi sia *intrinsecamente* vero, sia *interamente* vero. Nell'idea adeguata sono presenti tutti gli aspetti che la rendono tale, tutte le sue conseguenze e implicazioni nella loro integralità. Inoltre, essa non è vera in quanto rappresenta correttamente un oggetto: il fatto che si accordi con quest'ultimo è piuttosto una conseguenza della sua adeguatezza, ma non ne è affatto il fondamento. Dal punto di vista epistemologico, l'idea gode dunque di una verità che le è immanente, indipendente dal suo portato rappresentativo: non ha bisogno di riferirsi al suo ideato per essere concepita e riconosciuta come vera, ma lo è in se stessa e in forza di se stessa¹⁶. Tutto ciò ha delle conseguenze importanti sul piano gnoseologico e sulle dinamiche affettive umane.

Secondo la cosiddetta “teoria del parallelismo psicofisico”, l'oggetto della mente è il corpo, un modo dell'estensione esistente in atto¹⁷. Proprio per questa ragione sembra che l'uomo sia inevitabilmente in scacco nel tentativo di concepire idee adeguate. La sua mente, in quanto ideato del corpo, avrà idee rappresentative, corrispondenti al modo in cui gli organi di senso vengono colpiti e sollecitati dalle azioni degli oggetti esterni: idee il cui “contenuto” non è intrinseco, ma estrinseco, legato alle cause meccaniche che le producono, «mute pitture su un quadro»¹⁸ o «immagini»¹⁹. Per di più, queste cause sono prodotte

14 *Ethica* I, def. V.

15 *Ethica* II, def. IV.

16 Spinoza spiega così l'intrinseco valore di verità dell'idea adeguata: «Dico intrinseche, per escludere quella proprietà, o denominazione, che invece è estrinseca, com'è l'accordo di un'idea col suo ideato», *Ethica* II, def. IV.

17 Cfr. *Ethica* II, p. XII e XIII.

18 *Ethica* II, p. XVII, sch.

19 *Ethica* II, p. XVII, sch.

da altre cause, le quali lo sono a loro volte da altre, in una serie infinita che procede secondo il modello dell'infinità estensiva. La mente umana, dunque, non potrà avere un'idea completa di ciò che è causato in questo modo, ossia una conoscenza integrale di tutte le sue cause e di tutte le loro parti e implicazioni. Come si è precisato, essa è impossibile secondo il modello estensivo di infinità. In questo senso, la mente è solo un nodo di un'infinita rete di relazioni, pertanto la sua idea non potrà che essere manifestazione di questa sua parzialità, dunque mutilata e confusa. Finché pensa – o meglio immagina – secondo il modo in cui il proprio corpo viene stimolato da altri corpi, la mente è necessariamente passiva²⁰.

Eppure, com'è noto, per Spinoza la mente umana ha idee adeguate. Questo vuole dire che essa ha anche una dimensione attiva, la capacità di formare idee indipendentemente dalle affezioni del corpo: concetti e non percezioni o immagini²¹. In questo senso, la potenza della mente, in contrapposizione alla sua passività, viene definita secondo la nozione intensiva di infinità, attraverso la quale essa esprime l'eternità dell'infinito intelletto di Dio in maniera attuale. Se l'idea adeguata manifesta intrinsecamente-intensivamente l'eternità di Dio e non può essere spiegata tramite il suo oggetto, si pone però la questione di come sia possibile concepire una tale idea e, soprattutto, riconoscere di averla. Essa infatti è intrinsecamente e integralmente vera, quindi non può essere spiegata per mezzo di altro, riferendosi al quale sarebbe capace di fondare la propria verità. Se dunque non si può spiegare l'idea adeguata attraverso altro, diventa problematico ricavarla esclusivamente per deduzione. Se è vero infatti che ogni idea dedotta da un'idea adeguata è vera, rimane però il problema di come a monte la mente possa essere sicura della propria deduzione e dell'adeguatezza dell'idea di partenza senza incorrere in un regresso all'infinito.

A questo proposito, Spinoza introduce il tema dell'intuizione, più volte chiamato in causa nella seconda parte²². Il primo riferimento, tanto importante

20 Cfr. *Ethica* II, p. XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX, XXX, XXXI.

21 A questo proposito, già nella spiegazione della definizione di idea, Spinoza precisa: «Dico concezione, anziché percezione, perché quest'altro termine sembrerebbe suggerire che la mente sia passiva rispetto all'oggetto, mentre concezione sembra esprimere un'azione della mente», *Ethica* II, p. III, spiegazione.

22 Sull'intuizione e la *scientia intuitiva* spinoziana cfr. CRISTOFOLINI 1987, D'ANNA 2002, YOVEL 1994.

quanto fugace, si trova nello Scolio della proposizione XXI, dove viene affrontato il tema dell'*idea ideae*. Nella proposizione precedente si sostiene che, come esiste nell'intelletto divino l'idea del corpo umano – ossia la mente dell'uomo – deve esistere anche un'idea di questa idea. In Dio deve darsi infatti un concetto di tutto ciò che esiste, quindi anche delle stesse idee presenti nel suo intelletto infinito. Ogni idea, dunque, genera infinite *ideae ideae*, riflettendo infinitamente se stessa. Queste infinite idee, però, non sono altro che l'idea stessa che riflettono: come l'idea del corpo è il corpo stesso, anche l'idea e l'idea dell'idea sono «un solo e medesimo individuo»²³. La fondamentale funzione strategica di questa teoria consiste nella spiegazione della certezza che la mente ha delle proprie idee adeguate. Essa non è ottenuta per via di un atto riflessivo del soggetto: piuttosto è la sicurezza del fatto di sapere a venir fondata sulla certezza dell'idea. L'assoluta persuasione con cui si sa di conoscere è infatti un'idea dell'idea stessa che si conosce, coincide con essa, ne è la «forma»²⁴.

L'evidenza cartesiana viene dunque radicalizzata proprio contro Cartesio: non c'è alcun bisogno di mettere in dubbio le proprie idee per fondarle poi sul *cogito*, piuttosto è la certezza di quest'ultimo – il fatto di sapere che si sa – ad essere fondata sull'evidenza dell'idea: «Non appena, infatti, qualcuno sappia qualcosa, con ciò stesso sa di saperlo, ed insieme sa di sapere che sa, e così via all'infinito. Ma, di questo, più avanti»²⁵. Spinoza avverte che il tema verrà ripreso, come a evidenziarne l'importanza ancora non sufficientemente messa in rilievo a quest'altezza.

Effettivamente, nel famosissimo scolio II alla proposizione XL, esso torna di nuovo al centro della trattazione. Spinoza vi distingue, tra le altre cose, la deduzione da idee vere – secondo genere di conoscenza – dalla conoscenza intuitiva che invece «procede dall'idea adeguata di alcuni attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose»²⁶. L'aspetto epistemologico dell'intuizione viene esplicitamente collegato al significato ontologico di infinità: nel terzo genere di conoscenza la mente non deduce attraverso una serie di nessi causali, ma intuisce immediatamente il rapporto che ogni cosa singola ha con gli

23 *Ethica* II, p. XXI, sch.

24 *Ethica* II, p. XXI, sch.

25 *Ethica* II, p. XXI, sch.

26 *Ethica* II, p. LX, sch. II.

attributi di Dio, dunque con l'essenza della sostanza. In altre parole, essa coglie l'infinità espressiva-intensiva che lega ogni singolo ente – e quindi ogni singola idea e ogni singola mente – all'immanenza della *causa sui*.

Come anticipato nello Scolio II della proposizione XXI, Spinoza sembra insistere sul fatto che ogni idea vera, proprio in quanto espressione del pensiero infinito di Dio, implichi di per sé un carattere intuitivo. Così, dopo aver ribadito ancora una volta contro Cartesio che «chi ha un'idea vera sa insieme di averla e non può dubitare della verità della cosa»²⁷, egli aggiunge:

Nello Scolio alla Prop. 21 di questa Parte ho spiegato che cosa sia un'idea di un'idea. Ma si noti come la presente Proposizione sia chiara anche da sé quanto basta; perché nessuno che abbia un'idea vera ignora che essa implica la certezza massima. Avere un'idea vera, infatti, non vuol dire altro che conoscere una cosa in maniera perfetta, o ottima; e invero di un'idea che sia vera non può dubitare se non chi ritenga che un'idea sia qualcosa di muto, al pari d'una pittura in un quadro, anziché un modo del pensare, ossia l'atto stesso d'intendere con l'intelletto. E, di grazia, chi mai potrà sapere d'intendere qualcosa, se prima non lo intenda? Ovvero, chi mai potrà sapere d'esser certo di qualcosa, se prima non ne sia certo? Inoltre, che cosa si può dare di più chiaro e di più certo, quale norma della verità, che un'idea vera? Come la luce manifesta se stessa e le tenebre, così la verità è norma di sé e del falso²⁸.

Il fatto che le idee non siano mute pitture su un quadro significa che hanno in sé la norma della propria verità in maniera intrinseca e, perciò, intuitiva e immediata: non devono essere illuminate da altro, ma costituiscono la propria stessa luce. Peraltro, Spinoza mette di nuovo in relazione il carattere intuitivo dell'idea adeguata con l'infinità intensiva che fa di ogni cosa singola un'espressione di Dio. Secondo questo significato espressivo della *causa sui*, ogni ente singolare implica l'essenza della sostanza, e dunque una conoscenza adeguata e perfetta di essa²⁹. Poiché, quindi, Dio è presente in ogni cosa – così si conclude questo articolato ragionamento – allora attraverso il terzo genere di conoscenza potremo conoscere «moltissime cose». La vera spiegazione dell'«eccellenza» e dell'«utilità» di questo tipo di sapere, tuttavia, è rimandata alla parte V sulla libertà dell'uomo³⁰.

27 *Ethica* II, p. XLIII, corsivo mio.

28 *Ethica* II, p. XLIII, sch.

29 Cfr. *Ethica* II, p. XLV e XLVI.

30 Cfr. *Ethica* II, p. XLVII, sch.

Le implicazioni di questa teoria ad un tempo ontologica e gnoseologica non sono certo sintetizzabili in questa sede. Il *conatus*, la teoria degli affetti, la schiavitù e la libertà dell'uomo, l'eternità della mente e la sua durata: nulla di tutto ciò può essere compreso senza riferirsi alla differenza tra idee adeguate e inadeguate e, quindi, all'intuizione. Basti qui ricordare che – come Spinoza anticipa già nella parte II – la conoscenza intuitiva coincide con la beatitudine e con la libertà umana. Com'è noto, quest'ultima non è il libero arbitrio, contrapposto alla necessità, ma l'essere determinati soltanto dalla propria natura ad esistere e ad agire³¹. Quanto più la mente conosce, ossia ha idee vere, tanto più è attiva. In questo senso, essa non dipende da altro, in quanto manifesta intensivamente la necessità della *causa sui* e quindi non è determinata ad esistere e ad agire se non da se stessa, proprio come il Dio di cui esprime l'essenza. In tal modo, nella misura in cui ha idee adeguata, essa è eterna proprio come quest'ultimo. Al contrario, quanto meno essa conosce, tanto più ha idee inadeguate, mutilate e confuse, ed è pertanto passiva: è determinata dal modo in cui il corpo è affetto dai corpi esterni secondo l'infinità estensiva, ed è pertanto schiava delle passioni.

Seguendo Jacobi, si può dunque dire che per Spinoza ogni modo finito abbia due anime, una delle quali è intrinsecamente legata a un sapere immediato e intuitivo di natura non discorsiva che la mette in relazione al «tutto» e persino all'«immortalità»³²; l'altra che si riferisce alla finitezza ed è pertanto soggetta alla durata. Questa doppia anima è però un'unità complessa che non può essere in alcun modo scissa. In questo senso non si può nemmeno separare nettamente l'intuizione dalla deduzione: la stessa certezza con cui si procede attraverso quest'ultima si lega alla prima, ogni passaggio della deduzione è certo per via di una sicurezza intuitiva³³. Spinoza, in ossequio alla complessa unità dell'infinità intensiva ed estensiva, non scinde i due aspetti, ma ne mantiene aperta la problematicità.

31 Cfr. *Ethica* I, def. VII.

32 JACOBI 1998, 22

33 In questo senso, Spinoza, nella V parte dell'*Ethica*, riferendosi proprio al terzo genere di conoscenza e al suo legame con l'eternità della mente, afferma: «Nondimeno sentiamo e sperimentiamo d'essere eterni; ché quanto concepisca con l'intelletto, una mente lo sente non meno di quanto abbia nella memoria, gli occhi con cui essa vede ed osserva le cose essendo le dimostrazioni stesse», *Ethica* V, p. XXIII, sch.

2. La *scientia intuitiva* e il salto mortale. Una contraddizione quasi dialettica

Jacobi riconosce con grande profondità la duplicità dell'infinito spinoziano e l'inseparabilità dei suoi aspetti, il fatto che essi costituiscono un'unità indissolubile. Interrogato da Lessing su quale sia lo «spirito dello spinozismo», lo riassume nell'antico motto «*a nihilo nihil fit*»³⁴. Secondo questo principio, Spinoza afferma che nell'infinito non può darsi alcuna generazione, poiché essa comporterebbe il nascere di qualcosa dal nulla. Questo implica da un lato l'idea di una serie infinita di causa ed effetti, dall'altro – e in maniera altrettanto essenziale – la presenza dell'unico principio immanente in ciascuna di essi.

Poiché infatti non può darsi alcuna generazione dal nulla, ogni cosa singola deve essere una manifestazione intrinseca all'esistenza eterna della *causa sui*, da cui non può affatto essere separata. Se così non fosse, gli enti finiti inizierebbero ad esistere “dopo” l'infinito, nascendo in tal modo dal niente. Conseguentemente, Spinoza rifiuta tutte le «cause secondarie, transitorie e remote», sostituendo all'emanazione da un principio – la quale comporterebbe un passaggio dall'infinito al finito e quindi una generazione dal nulla – una causa immanente «intrinseca, eternamente immutabile in sé, la quale presa con tutte le sue conseguenze – fosse una sola e stessa cosa»³⁵. Se dunque la *causa sui* si esprime necessariamente in una «serie infinita di effetti», Jacobi precisa che in realtà essi «non sono meri effetti, poiché la causa immanente è sempre e ovunque»³⁶. Separare la singola cosa finita dall'infinito è quindi possibile solo secondo la «rappresentazione», ma in realtà «l'effetto reale è identico con la sua causa reale completa»³⁷.

In contrasto con le interpretazioni dello spinozismo dominanti nel panorama tedesco dell'epoca, Jacobi sottolinea come la sostanza non sia riconducibile all'infinità estensiva della serie che la renderebbe un mero aggregato di infinite parti finite: essa si esprime intensivamente in ogni modo, è immanente a ognuno di essi. Non a caso egli si riferisce al Dio spinoziano come all'«essere in ogni esistenza» [*das Seyn in allem Daseyn*]. L'espressione tedesca, non perfettamente traducibile in italiano, mette appunto in rilievo l'indissolubile legame d'immanenza che nel pensiero di Spinoza intreccia infinito e finito, sostanza e modi:

34 JACOBI 1998, 18

35 JACOBI 1998, 18.

36 JACOBI 1998, 19.

37 JACOBI 1998, 20.

il fatto che l'essere assoluto sia proprio lì, in ogni essere determinato³⁸. Jacobi sviluppa la sua posizione contro lo spinozismo proprio a partire da questa profonda comprensione dell'immanenza. Il salto mortale è radicato nella "duplice anima" di questa filosofia: è in tale doppiezza che l'anti-Spinoza trova lo slancio per saltare oltre Spinoza. Ciò è possibile a partire dal nesso che nell'*Ethica* lega la conoscenza dell'infinito, nella sua immanenza al finito, alla *scientia intuitiva*. Per quanto infatti Jacobi riconosca l'assoluta coerenza filosofica del principio di immanenza, la sua argomentazione è basata sul tentativo di separare i due aspetti in esso connessi: la causalità estensiva e quella intensiva, la deduzione e l'intuizione. In effetti, egli concepisce il sapere immediato proprio attraverso la separazione di questi due poli: una presenza dell'incondizionato nel condizionato che, lungi dal poter essere spiegata attraverso la necessità deterministica dello spinozismo – quindi attraverso l'infinità della serie – porta a negare quest'ultima, affermando intuitivamente la libertà soggettiva e il finalismo.

Da questo punto di vista, la presenza dell'incondizionato nel condizionato – riconosciuta in modo esemplare proprio da Spinoza – non potrebbe essere compresa finché si rimane sul piano del determinismo e della deduzione filosofica. Difatti, quest'ultima pretende di spiegare tutto attraverso cause e ragioni, sfociando necessariamente nella connessione infinitamente estesa dei principi e delle conseguenze. In tal modo, più che comprendere la presenza dell'incondizionato nel condizionato, si ridurrebbe il primo al secondo, trasfigurandolo nel paradosso di una «finitezza infinita»³⁹. Poiché però non si possono «trovare le condizioni dell'incondizionato»⁴⁰ senza che quest'ultimo cessi di essere tale, il

38 «Il Dio di Spinoza è il puro principio della realtà in ogni reale [*der Wirklichkeit in allem Wirklichen*], dell'essere in ogni esistenza [*des Seyns in allem Daseyn*], affatto privo di individualità e assolutamente infinito. L'unità di questo Dio riposa sull'identità dell'indistinguibile e conseguentemente *non esclude una certa specie di molteplicità*», (corsivi miei). La citazione, presente nella prima edizione dei *Briefe* (JACOBI 1785), viene riportata nuovamente nell'*Appendice VII* della seconda edizione dell'opera (JACOBI 1789). Cfr. JACOBI 1998, 39 e 247. È lo stesso Jacobi – in una lettera a Herder – a evidenziare l'importanza di questa espressione per spiegare l'inseparabilità della sostanza dalle sue modificazione, il suo significato espressivo: «Mi rimproverate, caro Herder, di considerare il grande *ens entium* di Spinoza come uno zero, come un concetto astratto, laddove al contrario lo considero come il principio della realtà in ogni reale [*der Wirklichkeit in allem Wirklichen*], dell'essere in ogni esserci [*des Seyns in allem Daseyn*], non si può averlo dichiarato in maniera più ortodossa», JACOBI 1987, 328.

39 JACOBI 1998, 251.

40 JACOBI 1998, 260. In questo senso Jacobi afferma che è «impossibile sviluppare l'infinito dal

loro legame può essere solo intuito, ma non può affatto essere spiegato. In altri termini, la stessa certezza intuitiva che il relativo ha dell'incondizionato contrasterebbe con la possibilità di spiegare quest'ultimo, mostrando la contraddizione insita nella filosofia di Spinoza: il tentativo di dare ragioni di qualcosa di cui egli stesso riconoscerebbe l'inspiegabilità secondo la causalità finita e transitiva.

È dunque precisamente l'intuizione spinoziana, nella misura in cui permette di rompere la serie infinita dei condizionati, a rendere possibile il superamento dello spinozismo. Del resto, lo stesso Jacobi allude significativamente al legame strutturale tra la *scientia intuitiva* di Spinoza e il salto mortale dell'anti-Spinoza. Alla domanda di Lessing su dove conduca tale acrobazia, se non a «voltare le spalle alla filosofia»⁴¹, catapultandosi a «testa in giù»⁴² in una forma di scetticismo, egli risponde:

Al contrario, io mi tiro indietro da una filosofia che rende necessario il più perfetto scetticismo. Lessing: e dove va allora? Io [Jacobi]: *Verso la luce di cui Spinoza dice che essa illumina se stessa e le tenebre.* – Io amo Spinoza perché più di qualsiasi altro filosofo mi ha condotto alla più perfetta convinzione che certe cose non si possono spiegare [*entwickeln*]: cose da cui non si può allontanare lo sguardo, ma prenderle così come le si trova⁴³.

Come si è mostrato, la metafora spinoziana della luce, richiamata letteralmente in questo passo, è utilizzata nell'*Ethica* per spiegare la verità intrinseca e intuitiva delle idee adeguate, l'impossibilità di dedurle da altro secondo il modello dell'infinità estensiva. Il riferimento al terzo genere di conoscenza è quindi del tutto esplicito: proprio Spinoza avrebbe intravisto chiaramente l'irriducibilità dell'incondizionato alla causalità transitiva della serie.

Non volendo però abbandonare il proposito di una spiegazione filosofica della totalità del reale, avrebbe mistificato e tradito la sua profondissima intuizione, mescolandola e confondendola col determinismo e con l'infinità estensiva. Eppure, dando luogo alla contraddizione che anima il suo sistema, egli stesso riconosce che la certezza dell'incondizionato non può identificarsi con una

finito» e che non ci può essere «nessuna filosofia naturale del soprannaturale».

41 JACOBI 1998, 27

42 JACOBI 1998, 30.

43 JACOBI 1998, 28, corsivo mio.

mera serie di condizioni. Proprio percorrendo la strada dell'intuizione – senza tuttavia separarla con nettezza dalla deduzione e dalla causalità deterministica – anche Spinoza, in un certo senso peculiare, ammette l'esistenza della libertà. Proprio qui, a detta di Jacobi, si celerebbe il punto dove la contraddizione di Spinoza giunge al suo apice, mostrando come gli aspetti che egli vuole tenere insieme non possano coniugarsi in altro modo che attraverso il sacrificio dell'intuizione alla deduzione, dell'incondizionato al condizionato. In proposito, Spinoza sarebbe giunto persino a delle sofisticherie:

Anche Spinoza si è dovuto contorcere non poco per nascondere l'applicazione del fatalismo al comportamento umano, soprattutto nella sua quarta e quinta parte, dove direi che egli si è abbassato fino al livello del sofista. – E questo è appunto ciò che affermavo: che anche la mente più grande, se vuole assolutamente spiegare tutto, comporre tutto secondo concetti chiari e, tuttavia, non lasciare valere nulla, deve giungere a cose assurde⁴⁴.

Lo spinozismo mostrerebbe per contrasto l'esistenza di cose che non si possono spiegare, cose della cui certezza immediata non si può divenire consapevoli attraverso il sapere mediato e concettuale. Nel concetto di libertà Spinoza cercherebbe in qualche modo di spezzare le catene del fatalismo attraverso il riconoscimento di un legame intuitivo tra infinito e finito, aggrovigliandosi tuttavia in un'assurdità nel tentativo di spiegarlo, di ricondurlo a cause e condizioni.

Come si è ribadito, la libertà spinoziana consiste nell'aver idee adeguate, quindi immediatamente certe. Jacobi riformula la certezza intuitiva dell'idea adeguata, convertendola nel sapere immediato della propria libertà come soggetto agente secondo cause finali, e usandola in tal modo contro Spinoza stesso. Se essa è immediata e non si può spiegare se non attraverso se stessa, allora non può essere ricondotta a condizioni. Ben lontana dall'essere compatibile con determinismo e fatalismo, essa ne incarna piuttosto l'assoluta negazione. Spinoza si ingannerebbe nel voler ricondurre qualcosa di immediato a una mediazione, un'intuizione a una forma di sapere che procede attraverso nessi di antecedenza e conseguenza. In altri termini, si ingannerebbe nel pensare un'identità tra l'infinito intensivo-espressivo e quello estensivo. In questo senso, la mossa di

44 JACOBI 1998, 29.

Jacobi è ribadire che l'intuizione, proprio in virtù della sua immediatezza, non può essere ricondotta a nessuna modello esplicativo ed è quindi la struttura di quella certezza nella libertà teleologicamente orientata che proprio Spinoza nega recisamente in nome della causalità estensiva della serie. Se quest'ultimo avesse prestato più attenzione al terzo genere di conoscenza, non lo avrebbe sacrificato al sapere del condizionato, che egli stesso, con grande profondità, aveva relegato a un livello inferiore. Queste due gradi del sapere sarebbero infatti incompatibili nella loro assoluta differenza e pertanto andrebbero tenuti assolutamente separati:

[...] Vogliamo sempre solo connettere, quando spesso separeremmo con vantaggio incomparabile... Nella misura in cui noi mettiamo insieme e connettiamo soltanto ciò che nelle cose è spiegabile, sorge nell'anima una certa apparenza che acceca più di quanto illumini. Allora sacrificiamo ciò che Spinoza – profondo e sublime – chiama la conoscenza del genere più elevato, alla conoscenza inferiore, chiudiamo l'occhio dell'anima, con la quale essa vede Dio e se stessa, per osservare più attentamente con gli occhi del solo corpo⁴⁵.

Il riferimento al terzo genere di conoscenza di Spinoza è ancora una volta esplicito, la stessa espressione «occhio dell'anima» vi si riferisce chiaramente. L'errore di Spinoza sarebbe dunque quello di non avere sufficientemente separato la conoscenza dell'immediato da quella del mediato, giungendo necessariamente a contraddizione. Ciò che è immediato è infatti incomprendibile concettualmente: ricondurlo a concetti vorrebbe dire trovarne le condizioni, sottoponendolo dunque a mediazione e negandone in tal modo l'immediatezza.

La distinzione tra sapere mediato e immediato viene ripresa e approfondita nell'*Appendice VII* della seconda edizione dei *Briefe* (1789). A tale proposito, Jacobi pone retoricamente una nota domanda: «L'uomo ha la ragione, o la ragione ha l'uomo?» [*Hat der Mensch Vernunft, oder hat Vernunft den Mensch?*]⁴⁶. La questione è di grande rilevanza e non a caso viene riproposta dieci anni dopo nell'*Appendice II* delle *Lettere a Fichte*, dove Jacobi parla anche di una «ragione sostantiva» [*substantive Vernunft*] e di una «ragione aggettiva» [*adjektive Ver-*

45 JACOBI 1998, 30, corsivo mio.

46 JACOBI 1998, 259.

nunft]⁴⁷. La ragione che l'uomo ha (aggettiva) sarebbe una sua «caratteristica» [*Beschaffenheit*]⁴⁸: uno «strumento» che egli possiede e di cui fa uso, nella misura in cui costruisce concetti, li compone, li scompone e li collega in serie deduttive sempre più complesse e articolate. Essa si muove nel campo del condizionato, nella causalità estensiva della deduzione: trova mediazioni e con esse spiega il reale, riconducendolo a un «meccanismo»⁴⁹ guidato dal cieco nesso di causa ed effetto. La grande utilità di questo sapere condizionato consiste nel fatto che ci consente di dominare la natura, di riprodurre i nessi causali che la governano, soggiogandola al nostro potere.

Al contrario, la ragione che ha l'uomo (sostantiva) non si lascia ricondurre a condizioni, ma è la stessa presenza dell'incondizionato in lui. Egli non la possiede come qualcosa di esterno, ma è lui stesso «una forma che essa ha assunto»⁵⁰, un modo attraverso cui essa esiste: da lei sorge propriamente l'intelligenza dell'uomo, il suo spirito. Ciò non vuole dire che l'esistenza umana sia manifestazione di un principio che la trascende e di cui non sarebbe che mera manifestazione, bensì esattamente il contrario. La ragione sostantiva è infatti la consapevolezza della libertà, dell'incondizionato in noi: l'uomo non la possiede, proprio perché la incarna con la sua stessa esistenza. In questo senso, essa è irriducibile al modello di spiegazione deduttiva della catena delle condizioni, non può essere ridotta alla ragione aggettiva e costruita come un meccanismo governato da leggi conoscibili e riproducibili. Tuttavia, l'uomo ne ha una consapevolezza immediata e certa: egli è in prima persona tale consapevolezza e non può dunque considerarla come qualcosa di esterno a sé.

È lei a manifestarsi in noi e a noi, non noi a dedurla e costruirla attraverso concetti: è lei che ci possiede, non viceversa. A questo proposito, alla luce degli espliciti riferimenti di Jacobi a Spinoza, non può non colpire ancora una volta l'analogia con la verità intuitiva dell'*idea ideae*. Spinoza vi si riferiva per eliminare alla radice il problema del dubbio cartesiano: l'idea non è qualcosa di immoto, messo in movimento da un'azione estrinseca della mente che la considererebbe "dal di fuori", decidendo in tal modo della sua verità e, eventualmente,

47 JACOBI 2004, 232.

48 JACOBI 1998, 259.

49 JACOBI 1998, 260.

50 JACOBI 1998, 260.

riservandosi la cautela metodologica di una prudente sospensione del giudizio. Il suo movimento riflessivo le è immanente, è lei a manifestare immediatamente la propria verità, fondando la rispettiva certezza che la mente che la pensa ha del proprio sapere. In termini jacobiani, dunque, l'idea ha l'uomo, non l'uomo l'idea.

Jacobi e Spinoza si avvicinano dunque nel tentativo anti-cartesiano di trovare una strada alternativa di fondazione della verità che non sia la certezza del soggetto riflessivo che pensa, ma piuttosto la stessa autorivelazione del vero. L'analogia è profonda e tutt'altro che secondaria. Jacobi identifica nell'anti-cartesianesimo persino il tratto distintivo del proprio pensiero: «La differenza decisiva tra il mio modo di pensare e quello dei miei contemporanei consiste nel fatto che io non sono un cartesiano [...] e credo che non si debba affatto proporre il *sum al cogito*»⁵¹. Se Jacobi salta immediatamente oltre Spinoza proprio perché anche quest'ultimo, nella sua idea sistematica di un sapere deduttivo, rimarrebbe imbrigliato nella contraddizione di un incondizionato condizionato, può farlo solo radicalizzando l'aspetto intuitivo dell'infinità espressiva che nello spinozismo intreccia finito e infinito e rompendo il nesso che la lega all'infinità estensiva.

In questo senso, si può dire che egli veda nello spinozismo un'opposizione dialettica che tenta di fare emergere in tutta la sua contraddizione. Lungi dal volerla superare, componendo in qualche modo i due termini, egli insiste invece sull'inammissibilità della loro conciliazione. Proprio qui, nell'impossibilità di conciliare mediazione e immediatezza, risiede la grande sfida del salto mortale: Spinoza non si può confutare proprio perché voler risolvere razionalmente la viva contraddizione del suo sistema vorrebbe dire ricadere nel circolo vizioso della spiegazione concettuale, di cui lo spinozismo è la manifestazione più coerente. Pertanto, il pensiero di Jacobi e il suo "superamento" dello spinozismo è animato da una dialettica volontariamente irrisolta, la stessa che in un certo senso anima lo spinozismo. Se quest'ultimo porrebbe un'identità impossibile tra l'immediato e il mediato, Jacobi la nega e pone l'accento sulla contraddizione inemendabile che li separa. In questo senso, è quasi come se egli rivolgesse lo spinozismo contro se stesso, in una dialettica che, tuttavia, non può dare luogo

51 JACOBI 1998, 157.

ad alcuna mediazione. Non è un caso che la generazione successiva – Hegel è forse l'esempio più emblematico – tenti in vario modo di conciliare questa dialettica irrisolta, di trovare quella mediazione aporetica tra gli opposti, confutando ad un tempo sia Jacobi, sia Spinoza⁵². Per quanto queste letture dello spinozismo siano in aperta polemica contro il salto mortale, esso ne costituisce in realtà la principale fonte d'ispirazione. Riuscire in una tale conciliazione dialettica significherebbe non solo portare lo spinozismo a coerenza, risolvendone la contraddizione, ma anche conciliare lo Spinoza e l'anti-Spinoza di Jacobi, evitando così il salto mortale e la rinuncia alla ragione sistematica. In altre parole, a riprova della profondissima analogia strutturale tra le loro filosofie, ricomporre l'opposizione dialettica ricucirebbe anche l'antitesi, soltanto apparente e provvisoria, tra Jacobi e Spinoza.

Conclusioni

Alla luce di quanto è emerso, è chiaro come il salto mortale non sia semplicemente un movimento di opposizione allo spinozismo, un salto «fuori dalla cosa»⁵³ che non ha rapporti con essa, ma come al contrario vi si radichi profondamente. Di tutt'altro trattasi, dunque, che di una confutazione estrinseca, slegata dal contenuto del sistema che intende criticare⁵⁴. A rigore, certo, non è corretto parlare di confutazione, poiché lo spinozismo – secondo Jacobi – è assolutamente inconfutabile finché si rimane sul piano del sistema e della spiegazione. Tuttavia, esso mostrerebbe una contraddizione e, in un certo senso, anche la via per uscirne: quella dell'intuizione.

52 Sull'importanza dell'interpretazione jacobiana dello spinozismo per la formazione del dibattito post-kantiano, cfr. DELLA ROCCA, 2015, in particolare 524. Sul legame profondissimo tra lo Spinoza di Jacobi e il pensiero di Hegel FRILLI 2024; GÖTZ 2008; KOCH 2004; SANDKAULEN 2019, capitoli 3 e 13.

53 JACOBI 1998, 20.

54 Com'è noto, Hegel contrappone alla confutazione estrinseca dello spinozismo, il cui modello è certamente Jacobi, una confutazione immanente che trova dialetticamente nello spinozismo stesso le ragioni del suo superamento. Il punto di Hegel è proprio evitare il salto jacobiano fuori dalla ragione filosofica e sistematica, senza rinunciare alla libertà. Tuttavia, se è vero che quella di Jacobi non è una confutazione, poiché, contrariamente a ciò che pensa Hegel, la contraddizione che egli intende superare non è risolvibile sul piano della ragione dimostrativa – che anzi la genera – non è affatto estrinseca: HEGEL 1980, 14-16.

Questo aspetto di continuità tra lo Spinoza e l'anti-Spinoza rimane troppo spesso nascosto, in quanto Jacobi insiste soprattutto sull'assoluta infondatezza del salto, sulle sue motivazioni esistenziali e prefilosofiche, distogliendo così l'attenzione dalla continuità tra i due contendenti. È altrettanto evidente che, per quante le analogie tra il salto e la *scientia intuitiva* siano molto profonde, tantissime sono anche le differenze. Non potrebbe del resto che essere così, se è vero che Jacobi utilizza il modello spinoziano per andare contro Spinoza.

Tuttavia, proprio perché quella di Jacobi non intende affatto essere una confutazione dello spinozismo, sarebbe altrettanto scorretto interpretare la "dialettica irrisolta" che si è tentato di mettere in risalto come una conferma della posizione hegeliana. Per Jacobi ci sono delle esplicite ragioni intrinseche per cui questa dialettica è irrisolvibile. Pertanto, i tentativi di risolverla comporterebbero semplicemente una ricaduta in quell'identità impossibile tra mediato e immediato, e, quindi, proprio nello spinozismo che si vorrebbe superare. Lungi dunque dal volere trovare delle chiavi interpretative univoche del complesso rapporto Jacobi-Spinoza, si è inteso indicarne una possibile lettura – non l'unica – spesso tralasciata in nome dell'anti-spinozismo jacobiano o dell'insistenza sull'inconciliabilità assoluta tra le due sponde del salto mortale. Se è vero che per Jacobi esse non sono conciliabili, lo è anche il fatto che egli concepisce il versante anti-spinoziano attraverso la filosofia di Spinoza.

MATTEO GARAU

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO*

* matteo.garau@unito.it; Università degli Studi di Torino, Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione, Via Sant'Ottavio 20, 10124 Torino TO, Italia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9420-7402>.

BIBLIOGRAFIA

BAUM 2002 = GÜNTHER BAUM, «Friedrich Heinrich Jacobi und die Philosophie Spinozas», in EVA SCHÜRMAN, NORBERT WASZECK, FRANK WEINREICH (eds.), *Spinoza in Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts: Zur Erinnerung an Hans-Christian Lucas*, 251-263, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2002.

BOWMAN 2023 = BRADY BOWMAN, «Jacobi on the Nature of Mind and Intuitive Certainty», in ALEXANDER J. B. HAMPTON (ed.), *Friedrich Heinrich Jacobi and the Ends of the Enlightenment. Religion, Philosophy and Reason at the Crux of Modernity*, 49-65, Cambridge University Press, 2023.

CRISTOFOLINI 1987 = PAOLO CRISTOFOLINI, *La scienza intuitiva di Spinoza*, Napoli, Morano Editore, 1987.

D'ANNA 2002 = GIUSEPPE D'ANNA, *Uno intuito vedere. Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*, Milano, Ghibli, 2002.

DELEUZE 1968 = GILLES DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968.

DELLA ROCCA 2015 = MICHAEL DELLA ROCCA, «Interpreting Spinoza. The Real is Rational», *Journal of History of philosophy* 53(2015) , 525-535.

FRILLI 2020 = GUIDO FRILLI, «Fede e conoscenza intuitiva in Jacobi e Spinoza», *Rivista di filosofia neoscolastica* 112 (2020), 207-226.

FRILLI 2024 = GUIDO FRILLI, «La recensione del 1817. Jacobi e la confutazione dello spinozismo», in GUIDO FRILLI (ed.), *La recensione a Jacobi (1817)*, 7-66, Napoli, Istituto per gli Studi Filosofici Press, 2024.

GÖTZ 2008 = CARMEN GÖTZ, *Friedrich Heinrich Jacobi im Kontext der Aufklärung. Diskurse zwischen Philosophie, Medizin und Literatur*, Hamburg, Meiner, 2008.

HEGEL 1980 = GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, ed. FRIEDRICH HOGEMANN, WALTER JAESCHKE, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1980 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke (GW)*, 12).

HENRICH 1993 = DIETER HENRICH, «Der Ursprung der Doppelphilosophie. Friedrich Heinrich Jacobis Bedeutung für das nachkantische Denken», in DIETER HENRICH (ed.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Präsident der Akademie, Philosoph, Theoretiker der*

Sprache, 13-27, München, Verlag der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, 1993.

JACOBI 1785 = FRIEDRICH HEINRICH JACOBI, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau, Bey Gottl. Löwe, 1785.

JACOBI 1789 = FRIEDRICH HEINRICH JACOBI, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Neue vermehrte Ausgabe*, Breslau, Bey Gottl. Löwe, 1789.

JACOBI 1987 = FRIEDRICH HEINRICH JACOBI, *Briefwechsel 1782–1784. Nr. 751-1107*, ed. PETER BACHMAIER, MICHAEL BRÜGGEN, HEINZ GOCKEL, REINHARD LAUTH, PETER-PAUL SCHNEIDER, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog Verlag, 1987 (Friedrich Heinrich Jacobi: Briefwechsel - Nachlaß - Dokumente / Briefwechsel 1,3).

JACOBI 1998 = FRIEDRICH HEINRICH JACOBI, *Schriften zum Spinozastreit*, ed. KLAUS HAMMACHE, IRMGARD-MARIA PISKE, Hamburg, Meiner Verlag, 1998 (Friedrich Heinrich Jacobi Werke 1,1).

JACOBI 2004 = FRIEDRICH HEINRICH JACOBI, *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, ed. WALTER JAESCHKE, IRMGARD-MARIA PISKE, Hamburg, Meiner Verlag, 2004 (Friedrich Heinrich Jacobi Werke 2,1).

KOCH 2004 = OLIVER KOCH, «Unmittelbares Wissen und logische Vermittlung. Hegels Wissenschaft der Logik», in WALTER JAESCHKE, BIRGIT SANDKAULEN (eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, 319-336, Hamburg, Meiner, 2004.

SANDKAULEN 2000 = BIRGIT SANDKAULEN, *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*, München, Fink, 2000.

SANDKAULEN 2019 = BIRGIT SANDKAULEN, *Jacobis Philosophie. Über den Widerspruch zwischen System und Freiheit*, Hamburg, Meiner, 2019.

SANDKAULEN 2023 = BIRGIT SANDKAULEN, «Jacobi and Spinoza», in ALEXANDER J. B. HAMPTON (ed.), *Friedrich Heinrich Jacobi and the Ends of the Enlightenment. Religion, Philosophy and Reason at the Crux of Modernity*, 34-48, Cambridge University Press, 2023.

SPINOZA 2009 = BARUCH SPINOZA, *Etica*, ed. SERGIO LANDUCCI, Laterza, Roma-Bari 2009.

Yovel 1994 = Yirmiyahu Yovel (ed.), *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, Leiden, Brill, 1994.

¿POR QUÉ PANECIO DE RODAS PERDIÓ INTERÉS POR EL SABIO ESTOICO? UNA RESPUESTA DESDE EL TEMA DE LOS TIPOS DE VIDA (ΠΕΡΙ ΒΙΩΝ)

JOSÉ LUIS PONCE PÉREZ*

Abstract: Panaetius of Rhodes (2nd century BC) is often considered a heterodox Stoic, exhibiting significant differences from his predecessors, Zeno, Cleanthes and Chrysippus. Notably, scholars of Stoicism have observed that Panaetius appears to have lost interest in the figure of the wise man as a model of moral and epistemic perfection, as conceived by the early Stoics. However, the textual evidence that would confirm this abandonment is inconclusive. The reasons behind this shift are also unclear. Therefore, this work has two objectives. Firstly, it aims to critically review the textual material that suggests Panaetius lost interest in the wise man. Secondly, it aims to explain why Panaetius changed his focus. To achieve this, Panaetius will be presented as a recipient of a philosophical tradition interested in types of life. As such, he will criticise and modify the positions of his predecessors, who attached great importance to the sage. He will also introduce new theoretical developments that diminish the relevance of such a wise figure. At the same time, he will approach those who do not pay attention to the wise man in their study of types of life.

Keywords: Middle Stoicism; Stoic sage; Chrysippus of Soli; works *Peri bion*; Panaetius of Rhodes; four *personae*.

English title: *Why Did Panecio of Rhodes Lose Interest in the Stoic Sage? An Answer from the Topic of Types of Life (περὶ βίωv)*

1. Introducción

Los estoicos de la primera generación (Zenón, Cleantes, Crisipo, e incluso Aristón, un estoico tenido por heterodoxo) se referían constantemente al sabio como un modelo de perfección moral, perfección epistémica, experticia práctica y plenitud eudaimónica, en contraposición con la figura del necio o ignorante¹. Muy

* Este trabajo fue desarrollado durante mi investigación posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, gracias al apoyo de las Estancias Posdoctorales por México Convocatoria 2023 (1) del CONAHCYT (actualmente SECIHTI). Deseo agradecer también a quien, de manera anónima, ofreció sugerencias para mejorar mi trabajo; y a Andrea Strazzoni por la cuidadosa revisión formal del presente trabajo.

1 Como prueba de esto baste con observar la amplia presencia de la figura del sabio en las tres principales exposiciones doxográficas de la ética estoica antigua: CICERO, *De finibus*, III; DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, VII; STOBÆUS, *Eclogae*, II, 57, 13-116, 18.

temprano ya, en la producción intelectual de Zenón, el fundador del estoicismo, asomaba la figura del sabio, pues en la *República*, uno de sus escritos de juventud, aparecía éste en franca oposición con la figura del necio (φαῦλος)². Ahí, Zenón expuso que únicamente los sabios son ciudadanos, amigos, familiares y libres, mientras que los necios o ignorantes son todos ellos enemigos, esclavos, y extraños entre sí.

De aquí en adelante, la distinción entre sabios y necios se hizo un tópico recurrente entre los estoicos y las características atribuidas a unos y otros conformaron una larga lista de términos opuestos³. Sin embargo, esta importancia que los primeros estoicos dieron a la figura del sabio no se mantuvo inamovible en las siguientes generaciones de estoicos, pues, al menos, Panecio de Rodas (s. II a. C.) parece diferenciarse de las posiciones de los primeros estoicos, porque, al parecer, dejó de distinguir la totalidad de la humanidad entre *sophoi* (los sabios, los moralmente perfectos) y *phauloi* (los necios, los moralmente imperfectos, los no-sabios); y porque dejó de dar énfasis a la figura del sabio como regla de conducta para los no-sabios. Frente a estas supuestas innovaciones de Panecio, surgen dos preguntas. (1) ¿Es verdad que Panecio abandonó la distinción señalada y dejó de dar peso al sabio como modelo de comportamiento para los no-sabios? Y si fue así, (2) ¿qué lo motivó a implementar estos cambios? En este trabajo me ocuparé de responder estas dos preguntas. La primera es pertinente realizarla porque usualmente se toma como concluyente el material textual que parece mostrar esta pérdida de interés de Panecio por el sabio, cuando en realidad no lo es; e incluso hay quien lo ha puesto en duda⁴. En cuanto a la segunda, hay que señalar que han sido ofrecidas diferentes respuestas por los estudiosos, las cuales apuntan a tres causas o motivos que están detrás del cambio introducido por Panecio:

a) La figura del sabio pierde peso porque Panecio modifica sus posturas teóricas por la influencia de factores externos a la tradición estoica y a su propia versión del estoicismo, entre los cuales se mencionan las críticas del académico Carnéades al *telos* estoico⁵; o bien, la 'realidad histórica' del individuo romano

2 Cf. DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, VII, 32-33.

3 Cf. STOBÆUS, *Eclogae*, II, 98, 14-100, 14.

4 SEDLEY 2003, 24 n. 35.

5 VAN STRAATEN 1946, 195-199. Sobre las críticas de Carnéades al *telos* estoico se puede ver:

y de sus posibilidades reales⁶, ya que sabemos que Panecio dirigió sus enseñanzas a un público netamente romano mucho tiempo.

b) La figura del sabio pierde importancia como consecuencia de algunas innovaciones teóricas que Panecio introdujo, tales como su propuesta ética que toma en cuenta las diferencias naturales entre los individuos para orientar la vida⁷; o bien, el énfasis puesto en la preservación y desarrollo de los aspectos personales como punto de referencia para lo que es decoroso o apropiado⁸; o bien, su nueva propuesta de *telos*, la cual sugiere que el fin es vivir acorde a nuestras propensiones naturales dadas por la naturaleza de manera individual y en consideración de las circunstancias y del paso del tiempo⁹; o bien, su gran interés en las personas ordinarias y moralmente imperfectas que se encuentran haciendo progresos¹⁰.

c) La figura del sabio pierde importancia como consecuencia de la revisión que Panecio hizo a algunas propuestas teóricas estoicas. Entre aquellas revisiones se cuenta la que habría realizado a la teoría de las personas (πρόσωπα) de los primeros estoicos, lo cual lo llevaría a proponer un esquema de personas que permite analizar los elementos en común de todas las personas de la teoría previa (incluido el sabio y al no sabio, por igual)¹¹; y también se habla de la revisión que efectuaría a las cuestiones relativas al tema del sabio y a la distinción estoica entre sabios y necios, ya que Panecio pensaría que no sirven para la vida diaria y la educación moral de los humanos imperfectos¹².

Ahora bien, notemos que estos diferentes tipos de explicación no se excluyen, ya que la posición de Panecio pudo deberse a una combinación de factores que podría abarcar la influencia de elementos externos, las innovaciones

LONG 1967.

6 VIMERCATI 2004, 151, 159-162. En cambio, LONG 1986, 216 y LEFÈVRE 2001, 192 son críticos respecto a que la filosofía de Panecio tenga algo de romano, o bien que Panecio dirija sus doctrinas a los romanos. ERLER 1992, al contrario, piensa que todas las innovaciones de Panecio en su estoicismo son fruto de su interés por adaptarse al auditorio romano.

7 POHLENZ 1948, 201-202.

8 GILL 1988, 170, 177-178.

9 RIST 1969, 186-90, 197-198.

10 MORFORD 2002, 24; ROSKAM 2005, 35-43; SORABJI 2006, 165-167; STEPHENS 2020, 28.

11 DE LACY 1977, 166-168. Sobre la supuesta teoría de las *personae* de los primeros estoicos puede verse: JOHNSON 2014, 108-112.

12 LONG 1986, 213-216.

teóricas que implementó, y la revisión de propuestas de otros estoicos. En este trabajo precisamente voy a sostener que el nuevo tratamiento que Panecio hizo del sabio responde a estos tres tipos de factores.

Mi propuesta consiste en plantear que Panecio es receptor de una tradición filosófica interesada en el tema de los tipos de vida (περὶ βίων) que conjuga, a su vez, diferentes tradiciones filosóficas, entre ellas la académico-peripatética, la epicúrea y la estoica. Propondré que Panecio, para su propio abordaje del tópico de los tipos de vida, se apropia de varios elementos de estas diferentes tradiciones interesadas en el tópico de los tipos de vida, y abandona otros característicos de la tradición estoica, entre ellos la figura del sabio. Así, mostraré que el cambio introducido por Panecio es resultado de: (a) la influencia de factores externos a su propia tradición estoica, a saber, la influencia de las tradiciones epicúrea y académico-peripatética; (b) las innovaciones conceptuales que introduce para abordar el tema de los tipos de vida, a saber, la aplicación de las nociones de *persona* o *πρόσωπον* a los tipos de vida y el establecimiento de un criterio diferente al de Crisipo (el tercer jefe de la escuela estoica) para seleccionar los tipos de vida; (c) la revisión de las posturas de sus antecesores estoicos en el tratamiento del tema de los tipos de vida, a saber, la propuesta de Crisipo expuesta en su *Sobre los tipos de vida* (Περὶ βίων), único tratado estoico conocido que se ocupó del tema.

Mas, es pertinente hacer las siguientes aclaraciones. La posición de Panecio sobre los tipos de vida será tomada del libro I del *De officiis* de Cicerón, pues éste estaría retomado ideas panecianas en esa obra, como él mismo lo reconoce¹³. El tópico de los tipos de vida aparecería en *De officiis* I, 115-121, dentro de la exposición ciceroniana de la ‘teoría de las cuatro personas (*personae*)’, usualmente atribuida a Panecio. Aquí daré por sentado que se trata de una teoría de Panecio, pues en otro lugar ya he dado argumentos a favor de ello¹⁴. Además, cabe decir que la explicación multifactorial que se ofrece aquí tiene limitaciones de alcance, pues no implica sostener que, en algún otro lugar, fuera del tema de los tipos de vida, Panecio deja de poner interés en la figura del sabio.

13 Cf. CICERO, *De officiis*, I, 9-10; III, 7.

14 PONCE PÉREZ 2025.

2. La evidencia textual

Entre la evidencia que se usa para confirmar que Panecio pierde interés en el tema del sabio, se suele citar dos pasajes que ahora revisaré para constatar si verdaderamente muestran que Panecio pierde interés en el tema del sabio. El primero es de Séneca.

[T.1] Eleganter mihi videtur Panaetius respondisse adulescentulo cuidam quaerendi an sapiens amaturus esset. «De sapiente» inquit «videbimus: mihi et tibi, qui adhuc a sapiente longe absumus, non est committendum ut incidamus in rem commotam, inpotentem, alteri emancuatam, vilem sibi. Sive enim nos respicit, humanitate eius inritamur, sive contempsit, superbia accendimur. Aequae facilitas amoris quam difficultas nocet»¹⁵.

Me parece que Panecio respondió elegantemente a cierto jovencito que preguntaba si el sabio amaría. «Sobre el sabio» dijo «veremos. Para mí y para ti, quienes todavía estamos lejos del sabio, no hay que permitir que caigamos en una cosa agitada, impotente, sometida a otro, vil para uno mismo, pues si nos voltea a ver [el ser amado], somos excitados por su amabilidad, o si nos despreció, somos inflamados por su soberbia. Del mismo modo daña la facilidad en el amor que la dificultad»¹⁶.

Este pasaje es constantemente traído para apoyar la tesis de que Panecio, de alguna manera, cambia su interés en el tema del sabio¹⁷. En T.1, leemos que Panecio rehúsa hablar sobre el sabio, cuando se le invitó a hablar sobre él, lo que confirmaría que Panecio tenía un desinterés en el tema del sabio. Mas, podríamos dudar de este supuesto desinterés, afirmando que lo que T.1 informa no es el abandono de la noción del sabio, sino simplemente la postergación de su tratamiento, pues Panecio habría respondido a la pregunta del jovencito, en la versión de Séneca, con una forma verbal del futuro del verbo *video*: *videbimus* ('veremos' o 'consideraremos'), lo que indica la intención de posponer el tema del sabio para más adelante. Esta postergación respondería quizá a una consi-

15 SENECA, *Epistulae*, 116, 5 (= PANAETIUS RHODIUS 1962, 114; PANAETIUS RHODIUS 1997, 82; PANAETIUS RHODIUS 2002, A88). En los casos donde la fuente consultada coincida con alguno de los textos compilados en las colecciones de fragmentos y testimonios de PANAETIUS RHODIUS 1962, PANAETIUS RHODIUS 1997 y PANAETIUS RHODIUS 2002, se indicará la equivalencia. El texto latino citado sigue la edición de SENECA 1965, 493-494.

16 Todas las traducciones utilizadas en este trabajo son de autoría propia.

17 Véase, por ejemplo: VAN STRAATEN 1946, 197-198; RIST 1969, 188; LONG 1986, 215; MORFORD 2002, 23-24; VIMERCATI 2004, 161; ROSKAM 2005, 37-39; SORABJI 2006, 165-167.

deración pedagógica, como también sugiere Prost¹⁸, pues el joven estudiante podría no estar listo para adentrarse en ese tema. En efecto, sabemos que Panecio iniciaba la formación filosófica con los temas de la física, de modo que para un principiante no sería adecuado abordar un tópico de la ética, como el comportamiento del sabio¹⁹.

Por otra parte, T.1 parece informar que Panecio se desinteresa del sabio (sea por razones pedagógicas o de otro tipo) porque él mismo y su interlocutor no son sabios, no obstante, tal desinterés no se podría explicar sólo por esto, pues, como sabemos, tampoco los primeros estoicos se reconocieron como sabios²⁰, lo cual no les impidió disertar ampliamente sobre esta figura sapiente. Ciertamente, el que los primeros estoicos rechazaran reconocer a alguien como sabio²¹ les atrajo varias críticas que buscaban establecer que no eran coherentes con sus afirmaciones, entre ellas la siguiente: no parece tener sentido decir, a la vez, que el mundo está providencialmente determinado para beneficiar al ser humano, y, por otro, decir que ningún ser humano ha alcanzado la sabiduría, lo cual nos coloca en una situación de desdicha y desventura (ya que quien no es sabio no posee ningún bien)²². En efecto, tal situación nuestra parece entrar en conflicto con la tesis providencialista del mundo. Una manera de evitar este tipo de críticas podría consistir, o bien, en reconocer que sí hay actualmente algunos sabios, o bien, en abandonar dicho concepto y modelo de sabiduría.

Sabemos que Panecio tenía una obra dedicada a la Providencia divina²³, pero esto no basta para sostener que Panecio pudo abandonar la figura del sabio para enfrentar las críticas a la tesis providencialista. Hasta aquí, podemos decir que T.1 revela un desinterés por el tema del sabio, pero queda sin resolución si se trata de un desinterés momentáneo en función de que el interlocutor no está preparado para hablar del tema, o bien, si T.1 refleja un desinterés gene-

18 PROST 2001, 51.

19 Cf. DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, VII, 41.

20 Cf. PLUTARCHUS, *De Stoicorum repugnantiiis*, 1048E-F; PLUTARCHUS, *De communibus notitiis adversus Stoicos*, 1076B; SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos*, VII, 432-434; IX, 133-136; XI, 181; ALEXANDER, *De fato*, XXVIII. Ver también: BROUWER 2014, 114-134.

21 Una amplia revisión de los pasajes estoicos que establecen la no existencia del sabio se puede ver en: BROUWER 2014, 92-112.

22 Cf. PLUTARCHUS, *De Stoicorum repugnantiiis*, 1048E-F; PLUTARCHUS, *De communibus notitiis adversus Stoicos*, 1076B-C; CICERO, *De natura deorum*, III, 79; ALEXANDER, *De fato*, XXVIII.

23 Cf. CICERO, *Epistulae ad Atticum*, XIII, 8. Sobre tal obra ver: VIMERCATI 2004, 42-43.

ral por el sabio en cuanto norma universal que guía la conducta de quienes no son sabios.

El segundo pasaje que se suele usar para sustentar la pérdida de interés en la figura del sabio por parte de Panecio es de Cicerón²⁴.

[T.2] Quoniam autem vivitur non cum perfectis hominibus planeque sapientibus, sed cum iis in quibus praeclare agitur si sunt simulacra virtutis, etiam hoc intellegendum puto, neminem omnino esse neglegendum in quo aliqua significatio virtutis appareat, colendum autem esse ita quemque maxime ut quisque maxime virtutibus his lenioribus erit ornatus, modestia, temperantia, hac ipsa de qua multa iam dicta sunt iustitia²⁵.

Mas, dado que no se vive con seres humanos perfectos y plenamente sabios, sino con aquellos que se portan bien, si tienen simulacros de virtud, pienso que incluso hay que reconocer esto: a nadie en quien aparezca alguna señal de virtud hay que descuidar completamente, sin embargo, tanto más hay que cuidar a cualquiera, cuanto sea adornado máxime con estas virtudes más suaves: modestia, moderación, y esta misma justicia (de la cual ya muchas cosas se dijeron).

Se suele pensar que este pasaje muestra que Panecio sólo tenía interés por los seres humanos que no son perfectos, pero que están haciendo progresos para acercarse a la virtud, en razón de que los seres humanos perfectos y sabios no existen, todo lo cual mostraría que Panecio ha dejado de interesarse en el tema del sabio. Mas, esta interpretación parte de un supuesto poco firme: que las palabras de T.2 puedan atribuirse a Panecio. En efecto, el supuesto de que son de Panecio depende de la declaración de Cicerón sobre que sigue a Panecio en la redacción de sus dos primeros libros del *De officiis*²⁶. No obstante, Cicerón también declara no seguir al pie de la letra a Panecio²⁷, lo que hace difícil establecer dónde sigue a Panecio y dónde no, de manera que no se puede establecer con certeza que las palabras de T.2 sean las de Panecio y no las de Cicerón. Pero, incluso aceptando que T.2 reproduce las ideas de Panecio, no se aceptará sin más que Panecio se desinteresa por el sabio en razón de reconocer que los sabios no existen actualmente, porque, como ya se señaló arriba, los estoicos antiguos

24 Véase, por ejemplo: VAN STRAATEN 1946, 197-198; RIST 1969, 197; LONG 1986, 213-214; MORFORD 2002, 23; ROSKAM 2005, 38-39; SORABJI 2006, 165.

25 CICERO, *De officiis*, I 46. El pasaje latino corresponde a la edición de CICERO 1994, 19.

26 Cf. CICERO, *De officiis*, I, 9-10; III, 7.

27 Cf. CICERO, *De officiis*, II, 60; III, 7.

también negaban su existencia actual y eso no les impedía disertar extensamente sobre el sabio.

Hay un testimonio de Aulo Gelio que quizá sirva como evidencia para mostrar que Panecio perdió interés en el tema del sabio, pues señala que desaprobó y abatió la insensibilidad (ἀναλγησία) y la impasibilidad (ἀπάθεια) estoica²⁸, la cual fue para los estoicos una característica propia del sabio²⁹. No obstante, lo único que podría indicarnos este pasaje es que abandonó una característica tenida como propia del sabio, a saber, que el sabio es impasible (ἀπαθής). Sin embargo, se ha sugerido que tal reporte de Aulo Gelio podría estar atribuyendo tal posición a Panecio debido a una lectura equívoca de los procedimientos consolatorios empleados por Panecio, entre los cuales está el no demostrar o explicar que el dolor sea un mal, ya que eso surtiría poco efecto en el doliente³⁰. Así, Panecio no rechazaría que el sabio sea impasible o no sienta dolor, simplemente no resaltaría ese punto por causa de ser poco útil para el doliente.

En síntesis, hasta aquí, hemos encontrado que, en cierta ocasión, Panecio pospuso hablar del comportamiento del sabio; que reconocía que el sabio actualmente no existe; y que quizá rechazó que el sabio sea impasible. No obstante, todo esto no parece evidenciar el abandono de la noción del sabio. De hecho, al contrario, parece que Panecio puso atención en la figura del sabio en varios lugares, según la evidencia conservada. En efecto, Panecio aludió al comportamiento del prudente (el cual podría identificarse con el sabio), cuando los atenienses quisieron darle la ciudadanía, ya que Panecio contestó que al prudente (σώφρων) basta una única ciudad³¹. Asimismo, en un pasaje del περὶ τοῦ καθήκοντος de Panecio, que traduce Aulo Gelio, leemos que Panecio dijo que el ánimo y la mente del varón prudente («animus atque mens uiri prudentis») deben estar vigilantes y en guardia contra los golpes de la fortuna³². Panecio pudo

28 Cf. AULUS GELLIUS, *Noctes Atticae*, XII, 5, 10 (= PANAETIUS RHODIUS 1962, 111; PANAETIUS RHODIUS 1997, 84; PANAETIUS RHODIUS 2002, A89).

29 Cf. DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, VII, 117; CICERO, *De finibus*, III, 36; CICERO, *Tusculanae disputationes*, III, 7-22; IV 8-38; PLUTARCHUS, *Stoicos absurdiora poetis dicere*, 1057C-E; GALENUS, *De placitis Hippocratis et Platonis*, V, 2, 5; SENECA, *Epistulae*, 85, 2-16; 24-26; LACTANTIUS, *Divinae institutiones* VI, 14, 7-9.

30 Véase: PROST 2001, 41-43.

31 Cf. fragmento 86, en PLUTARCHUS 1987, 188 (= PANAETIUS RHODIUS 1962, 27; PANAETIUS RHODIUS 1997, 10; PANAETIUS RHODIUS 2002, A5).

32 Cf. AULUS GELLIUS, *Noctes Atticae*, XIII, 28, 3-4 (= PANAETIUS RHODIUS 1962, 116; PANAETIUS

tener en mente a Anaxágoras como ejemplo de este varón prudente puesto en guardia, pues recomendaba seguir la actitud de Anaxágoras al enterarse de la muerte de su hijo, quien, al decir «sabía que engendré un mortal» («ἦδειν ὅτι θνητὸν ἐγέννησα»), refleja una actitud atenta y precavida que previene los golpes de la fortuna³³. El sabio, entonces, para Panecio, podría caracterizarse por bastarle una única ciudad, por estar en guardia frente a los golpes de la fortuna, y por tener espíritu tranquilo (εὐθυμία), lo cual sería así porque, para Panecio, tal actitud precavida podría conducir a un estado de tranquilidad, ya que Panecio habría expuesto esta actitud precavida de Anaxágoras en su obra *Sobre la tranquilidad del alma* (Περὶ εὐθυμίας)³⁴.

Sin embargo, la anterior evidencia que va en contra del abandono de la figura del sabio puede ser neutralizada con el siguiente pasaje de Cicerón que parece señalar que Panecio podía llamar ‘varón prudente’ o ‘sabio’ a quien, en estricto sentido, no lo es.

[T.3] Sed ne quis sit admiratus cur, cum inter omnes philosophos constet a meque ipso saepe disputatum sit, qui unam haberet, omnes habere virtutes, nunc ita seiungam, quasi possit quisquam qui non idem prudens sit iustus esse, alia est illa cum veritas ipsa limatur in disputatione subtilitas, alia cum ad opinionem communem omnis accommodatur oratio. Quam ob rem, ut vulgus, ita nos hoc loco loquimur, ut alios fortes, alios viros bonos, alios prudentes esse dicamus. Popularibus enim verbis est agendum et usitatis, cum loquimur de opinione populari, idque eodem modo fecit Panaetius³⁵.

Pero, puesto que se conviene entre todos los filósofos y, a menudo, por mí mismo fue examinado que quien tiene una tiene todas las virtudes, que nadie se asombre de que ahora las separo así, como si alguien que no es al mismo tiempo prudente pudiera ser justo. Una cosa es aquella rigurosidad cuando se examina la verdad misma en la disertación, otra cuando todo el discurso se ajusta a la opinión común. Por esta razón en este lugar nosotros así hablamos, como la multitud, de modo que decimos que unos son valientes, otros buenos, y otros prudentes. En efecto, cuando hablemos desde el parecer popular,

RHODIUS 1997, 87; PANAETIUS RHODIUS 2002, A73).

33 Cf. PLUTARCHUS, *De cohibenda ira*, 463D (= PANAETIUS RHODIUS 1962, 115; PANAETIUS RHODIUS 1997, 85; PANAETIUS RHODIUS 2002, A90).

34 Cf. DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, IX 20 (= PANAETIUS RHODIUS 1962, 45; PANAETIUS RHODIUS 1997, 86; PANAETIUS RHODIUS 2002, A91). Ver también: PLUTARCHUS, *De tranquillitate animi*, 474D-E. Sobre el contenido y estrategias del Περὶ εὐθυμίας, y el papel de la cita de Anaxágoras en esa obra, se puede ver: GILL 1993, 343-349.

35 CICERO, *De officiis* II, 35 (= PANAETIUS RHODIUS 1962, 62; PANAETIUS RHODIUS 1997, 105; PANAETIUS RHODIUS 2002, A85). El pasaje latino corresponde a la edición de CICERO 1994, 82-83.

también hay que tratar con palabras populares y usadas comúnmente, y del mismo modo esto hizo Panecio.

T.3 nos informa que Panecio solía escribir o hablar en términos comunes y populares sobre el carácter moral de las personas, tal como se hace en el día a día. Así como Cicerón puede decir que alguien es justo sin ser prudente y prudente sin ser justo, porque habla en términos laxos, también Panecio podía llamar ‘sabios’, ‘buenos’ y ‘prudentes’ a quienes en la opinión popular son tenidos por tales. En varios lugares del *De officiis* podría aparecer la influencia de Panecio cuando Cicerón habla de gente ‘justa’, ‘prudente’, o ‘sabia’ que en estricto sentido no lo son, pero que, por cierta semejanza con los verdaderamente justos o prudentes, se les llama así en el habla común³⁶. También Séneca quizá pueda tener influencia de Panecio, cuando habla del *vir bonus* en contraposición del sabio estoico que es como el ave fénix³⁷. Entonces, dado que no sabemos, en el material que conservamos sobre Panecio, cuándo él habla de manera rigurosa y cuándo de manera coloquial, no podríamos decir con certeza dónde se refirió al sabio en estricto sentido. Esta manera de proceder por parte de Panecio no carece de antecedentes entre los estoicos, pues sabemos que el estoico Crisipo admitía que se pudiera llamar de manera coloquial ciertos conceptos clave de la ética estoica³⁸.

Después de este recorrido, podemos decir que Panecio a veces pospuso hablar sobre el sabio estoico y dar patrones de conducta a los más jóvenes sin apelar al sabio; que reconocía que el sabio no existe actualmente; que quizá negó que el sabio pueda ser impasible; y que en ciertos discursos y en ciertos contextos podía denominar ‘sabio’ o ‘bueno’ a quien, desde el rigorismo de la filosofía, no lo era. Con todo, nada de esto nos puede llevar a sostener que Panecio ha dejado de tomar como modelo de comportamiento al sabio o que ha abandonado la distinción entre sabio y necios, porque algunos de estos puntos, o bien, responden a una cuestión de forma y no de contenido, o bien, son tesis que

36 Cf. CICERO, *De officiis* I, 28 (= PANAETIUS RHODIUS 1997, 116; PANAETIUS RHODIUS 2002, B8); II, 33-34 (= PANAETIUS RHODIUS 1997, 107; PANAETIUS RHODIUS 2002, B6); II, 40 (= PANAETIUS RHODIUS 1997, 115; PANAETIUS RHODIUS 2002, B7); III, 13-16.

37 Cf. SENECA, *Epistulae*, 42, 1-3.

38 Cf. PLUTARCHUS, *De Stoicorum repugnantiis*, 1048a. Sobre el uso no riguroso de los términos en Panecio ver: VEILLARD 2015, 98-100.

aceptaban los primeros estoicos, de modo que son compatibles con reconocer importancia teórica a la figura del sabio. Sin embargo, en lo que sigue sostendré que Panecio deja de lado la figura del sabio, pero con respecto a un tema muy específico: el de los tipos de vida.

3. Panecio y los tipos de vida

En este apartado presentaré a Panecio como receptor de una tradición filosófica interesada en el tema de los tipos de vida, de modo que esto permita apreciar qué lo llevaría a dejar de poner acento en la figura del sabio. Realizaré un recorrido por esta tradición iniciando con Crisipo, después introduciré a los académicos, peripatéticos y a Epicuro, de manera que podamos establecer diferencias y puntos en común entre estos filósofos³⁹. Finalmente, revisaré la posición de Panecio y las diferencias que guarda con quienes lo antecedieron en el tratamiento de dicho tema. En mi exposición, como se verá, Crisipo tiene un lugar prioritario, ya que, al ser el único estoico conocido que escribió un tratado sobre los tipos de vida, resulta natural que Panecio lo tenga en cuenta cuando teorizó sobre lo mismo.

Crisipo escribió una obra en cuatro libros llamada *Περὶ βίων* (*Sobre los tipos de vidas*). Gracias a Plutarco y a Diógenes Laercio podemos conocer un poco sobre su contenido, en específico sobre los libros primero, segundo y cuarto. Sobre el primer libro, conocemos tres cosas. Ahí (1) Crisipo sostuvo que el sabio participará en política (*πολιτεύσασθαι*), a menos que algo se lo impida, porque así podrá restringir el vicio e incentivar la virtud⁴⁰. Además, (2) sostuvo que el sabio aceptaría voluntariamente el poder real (*βασιλεία*) y que se lucraría con él («*χρηματιζόμενον ἀπ' αὐτῆς*»), o bien, que, si el mismo no podía ser rey, podría vivir con el rey en su corte e incluso ir a la guerra junto con él, porque el sabio no sólo debe vivir «con los que han progresado moralmente en algo» («*μετὰ τῶν*

³⁹ Sobre esta tradición hay, al menos, dos lecturas: una lectura unitarista que ve algunas diferencias entre los miembros de la tradición, como sostiene VERHASSELT 2016; y una lectura que ve, más bien, dos tradiciones diferentes con puntos en común, como sostiene RANOCCHIA 2022.

⁴⁰ Cf. DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, VII, 121 (= SVF III, 697). En los lugares en los que exista concordancia con los fragmentos y testimonios de la edición de Von Arnim, se marcará la equivalencia con la abreviatura: SVF.

προκεκοφόντων ἐπὶ ποσὸν»⁴¹. Asimismo, en el libro primero, (3) Crisipo establecía que el sabio podría amar (ἐρασθήσεσθαι) a los jóvenes que en su apariencia muestren buena disposición para la virtud⁴².

La información (1) y (2), más el título de la obra, sugiere que en el libro primero Crisipo estableció algunos tipos de vida que el sabio podría elegir sobre otros tipos, si las circunstancias le eran favorables, entre los cuales están la vida dedicada a la actividad política y la vida en las cortes reales o vida áulica. Crisipo habría incluido, además, la vida dedicada al estudio o al conocimiento (ἐπιστημονικὸς βίος). En efecto, en un pasaje de Estobeo con influencia crisipea y en el que se señalan tres tipos de vida preferibles («τρῆς δὲ προηγουμένους εἶναι βίους»), además de estos dos tipos de vida (la vida política y la vida áulica), también se incluye la vida dedicada al conocimiento⁴³. Además, la evidencia textual, que se mencionará enseguida y que gira en torno a los medios de lucrarse adecuados para el sabio, indica que en el Περὶ βίων Crisipo incluía la vida dedicada al conocimiento. Así, resulta factible que Crisipo en el libro I haya planteado que el sabio podría tener, al menos, tres tipos de vida como preferibles o seleccionables, si las circunstancias eran idóneas. Mas, ¿por qué son preferibles (προηγούμενοι)? Una primera respuesta es que estas tres formas de vida tienen injerencia o influencia en el mejoramiento moral de los otros, a diferencia de otros tipos de vida. En efecto, si el sabio elige dedicarse a la política lo hará para incentivar la virtud en otros; si elige vivir en la corte real lo hará para tener influencia en el mejoramiento moral del rey y de su corte, aunque estos no hayan logrado aún grandes progresos morales; si elige dedicarse a la vida dedicada al conocimiento, podrá educar y formar a otros en la sabiduría por medio de su enseñanza. Sin embargo, otra explicación plausible de por qué el sabio preferiría estos tipos de vida sobre otros se puede hallar en el siguiente reporte doxográfico estoico de Diógenes Laercio.

[T.4] βίων δὲ τριῶν ὄντων, θεωρητικοῦ, πρακτικοῦ, λογικοῦ, τὸν τρίτον φασὶν αἰρετέον· γεγονέναι γὰρ ὑπὸ τῆς φύσεως ἐπίτηδες τὸ λογικὸν ζῶον πρὸς θεωρίαν καὶ πράξιν⁴⁴.

41 Cf. PLUTARCHUS, *De Stoicorum repugnantibus*, 1043B-D (= SVF III, 691),

42 Cf. DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, VII, 129 (= SVF III, 716).

43 Cf. STOBÆUS, *Ecllogae* II, 109, 10-11 (= SVF III, 686)

44 DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, VII, 130. Para una explicación tanto del sentido de

De los tres tipos de vida que existen, el teórico, el activo y el racional, dicen los estoicos que hay que elegir el tercero, pues el animal racional ha nacido, por naturaleza, de manera adecuada, para la teoría y la acción.

Así, dado que la vida política, la vida áulica y la vida sofista parecen ser tipos de vida racionales (λογικοί) porque entremezclan teoría y acción, tiene sentido que sean preferibles o elegibles sobre otros tipos de vida (aquellos que sean netamente teóricos o prácticos). En esta segunda explicación, el criterio para que sean preferibles es la naturaleza humana y sus inclinaciones innatas. No obstante, en la primera explicación, también podría entrar en juego como criterio la naturaleza humana social o filantrópica, de modo que sean preferibles los tipos de vida en los que esa naturaleza pueda realizarse. Sin embargo, el sabio no podrá seleccionar siempre estos tipos de vida, porque ello requiere de ciertas condiciones materiales, de ahí que Crisipo haya dicho que el sabio se ocupará de la política, a menos que algo se lo impida. Finalmente, la información (3), a saber, que el sabio amará a los jóvenes que muestren buena disposición para la virtud, es perfectamente compatible con cualquiera de estos tres tipos de vida, pues, en cualquiera de estas tres formas de vida preferidas el sabio se interesará por el progreso moral de los demás, incluidos aquellos jóvenes que tengan buena disposición para la virtud.

Ahora bien, en correlación con estos tres tipos de vida, hay tres maneras de lucrarse apropiadas para el sabio: la que saca provecho de las amistades en puestos altos dentro de la política, la que saca provecho de la vida cortesana y la que saca provecho por medio de la educación y formación de otros. Es probable que estas maneras de lucrarse hayan sido expuestas en el segundo libro del *Περὶ βίων*, pues ahí Crisipo se ocupaba de «cómo el sabio debe procurarse recursos» («ὅπως ποριστέον τῷ σοφῷ»)⁴⁵. Crisipo señalaba que hay tres modos preferibles: por medio del rey, de la amistad, y de su propia sabiduría. Esta información es repetida por Plutarco, quien reitera que para Crisipo el sabio puede sacar provecho del rey, de sus propios amigos o del arte de ser sofista (ἀπὸ

este reporte doxográfico como de la compatibilidad entre los tipos de vida teórico, práctico, racional y los tipos de vida político, áulico y el dedicado al conocimiento, se puede ver: BÉNATOUÏL 2007, 10-13. El texto griego sigue la edición de DIOGENES LAERTIUS 2013, 550.
45 Cf. DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, VII, 188 (= SVF III, 685).

σοφιστείας), es decir, por el lucro y venta de su sabiduría⁴⁶. En este último caso, Crisipo incluso planteó que el sabio podía cobrar por adelantado o acordar su sueldo para más tarde, dependiendo del momento oportuno (καιρός). En un pasaje paralelo de Estobeo, que parece tener influencia del Περί βίων, también se reporta que hay tres maneras preferidas de lucrarse («χρηματισμοὺς τρεῖς προηγουμένους»): la que saca provecho de vivir con el rey, la que saca provecho de la vida política, puesto que se vale de los amigos que tienen cargos elevados, y la que saca provecho del arte del sofista y del cobrar un sueldo a quienes desean aprehender⁴⁷. ¿Por qué Crisipo expuso estos modos de lucrarse? Porque, al fin y al cabo, el sabio es un ser viviente que tiene necesidades básicas como alimentarse o tener un refugio, de modo que también es apropiado que busque satisfacerlas. En efecto, señalan los estoicos que es acción apropiada (*officium/καθήκον*) tanto del sabio como del ignorante elegir las cosas que preserven su integridad física y rechazar aquellas que la dañen⁴⁸. Así, el sabio tendrá que buscar una manera de satisfacer estas necesidades que sea acorde al tipo de vida que ha preferido.

En lo que respecta a los dos últimos libros, lamentablemente, sólo nos llegó información del contenido del cuarto. Ahí Crisipo se ocupó de definir el currículo adecuado para los jóvenes (presumiblemente para aquellos que eligen el camino de la sabiduría), pues señalaba que hay tres géneros de teoremas (los lógicos, los éticos y los físicos) que deben estudiar estos jóvenes⁴⁹. Además, recomendaba no educar a estos jóvenes mediante la técnica de argumentar en sentidos contrarios y de establecer lo persuasivo en estos discursos opuestos⁵⁰. Otro tema que Crisipo tocaba en el libro cuarto es la crítica a quienes piensan que la vida dedicada al estudio (σχολαστικὸς βίος) corresponde principalmente a los filósofos, porque, según Crisipo, en realidad ellos suponen que hay que llevar tal vida por causa de cierto entretenimiento o distracción (διαγωγή), lo cual significa abogar por una vida dedicada al placer, aunque de manera vela-

46 Cf. PLUTARCHUS, *De Stoicorum repugnantiis*, 1047F (= SVF III, 693), 1043E (= SVF III, 693), 1043E-1044a (= SVF III, 701).

47 Cf. STOBÆUS, *Eclogae*, II, 109, 10-110, 8 (= SVF III, 686).

48 Cf. CICERO, *De finibus*, III, 59.

49 Cf. PLUTARCHUS, *De Stoicorum repugnantiis*, 1035A (= SVF II, 42)

50 Cf. PLUTARCHUS, *De Stoicorum repugnantiis*, 1036 D-E (= SVF II, 270).

da⁵¹. Y una vida dedicada al placer es incompatible con una vida dedicada a la virtud para Crisipo⁵². Platón, los académicos, Aristóteles y Teofrasto podrían ser los blancos de la crítica de Crisipo⁵³. Ciertamente, Crisipo no rechazaba la vida dedicada al estudio, pues, como hemos visto, en el primer libro del *Περὶ βίων*, proponía que el sabio puede llevar una vida dedicada al conocimiento (*ἐπιστημονικὸς βίος*), la cual parece ser semejante a la vida dedicada al estudio (*σχολαστικὸς βίος*). Más bien, lo que él pone en cuestión son los motivos equivocados que alguien podría tener para dedicarse a tal tipo de vida⁵⁴.

Finalmente, en este mismo libro, Crisipo dijo que el sabio o prudente es *apragmon* (*ἀπράγμων*), que está ocupado de sus asuntos particulares (*ἰδιοπράγμων*)⁵⁵ y que «hace las cosas que le pertenecen» («τὰ αὐτοῦ πράττειν»), porque es propio de los inteligentes (*ἀστέιοι*) el dedicarse a sus propios asuntos (*αὐτοπραγία*) y el ocuparse de pocas cosas (*ὀλιγοπραγμοσύνη*)⁵⁶. A Plutarco le parece que Crisipo en este libro caracteriza al sabio como alguien libre de ocupaciones públicas y ocupado sólo de sí mismo, por lo que se contradeciría con lo dicho en el libro primero del *Περὶ βίων*⁵⁷. Sin embargo, existe evidencia que anula esta supuesta contradicción. En la descripción del sabio estoico, en Diógenes Laercio, se indica que los sabios «son *apragmones* porque declinan hacer algo contra la acción apropiada» («ἀπράγμονάς τε εἶναι· ἐκκλίνειν γὰρ τὸ πράττειν τι παρὰ τὸ καθήκον»)⁵⁸. Ser *apragmon* excluye actuar en contra de la acción apropiada (*καθήκον*). Pero, puesto que hay acciones apropiadas que se dan en la esfera de lo público, ser *apragmon* no puede referirse a una vida retirada de lo público. Además, un estoico tardío como Marco Aurelio dice que «a ningún lugar el ser humano se aparta ni más sosegado ni más *apragmon* (*ἀπραγμονέστερον*) que en su propia alma»⁵⁹, con lo que podemos ver que ser *apragmon*, en el más alto

51 Cf. PLUTARCHUS, *De Stoicorum repugnantibus*, 1033C-D (= SVF III, 702).

52 Cf. CICERO, *Lucullus*, 140. Para la postura de Crisipo sobre que la virtud y la vida dedicada al placer son incompatibles ver: BÉNATOUÏL 2007, 4-6.

53 Véase: BÉNATOUÏL 2007, 2-4, VERHASSELT 2016, 75.

54 Sobre el no rechazo de la vida dedicada al conocimiento por parte de Crisipo se puede ver: BÉNATOUÏL 2007, 6-10.

55 «ὀλιγοπράγμονα» en la edición de PLUTARCHUS 1976, 490.

56 Cf. PLUTARCHUS, *De Stoicorum repugnantibus*, 1043B (= SVF III, 703).

57 Cf. PLUTARCHUS, *De Stoicorum repugnantibus*, 1043B-E. Para la crítica de Plutarco a Crisipo se puede ver: AKLAN 2018.

58 DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, VII 118 (= SVF III, 649).

59 MARCUS AURELIUS, *Ad se ipsum*, IV, 3, 1: «οὐδαμοῦ γὰρ οὔτε ἡσυχιώτερον οὔτε

grado, se refiere, más bien, a la tranquilidad que se alcanza en la interioridad de la propia alma, accesible también para quien se dedique a la vida política. Tampoco ‘el dedicarse a sus propios asuntos’ (αὐτοπραγία) que Crisipo atribuye al sabio tiene que ver con una vida retirada y privada. En efecto, los estoicos sostienen que todos los sabios son libres, y que ‘el dedicarse a sus propios asuntos’ es aquello que los hace ser libres⁶⁰. Ahora bien, si ‘el dedicarse a sus propios asuntos’ hiciera referencia a una vida retirada y privada, resultará que los sabios que no lleven este tipo de vida no serán libres, lo cual contradice la tesis de que todos los sabios son libres. Podemos decir, finalmente, que el sabio es *apragmon* porque es tranquilo y pacífico en su alma, y que se ocupa de *sus propios asuntos*, aunque viva con el rey o él mismo ejerza cargos en la política. Esta descripción del sabio en el libro cuatro no se refiere, entonces, a un cuarto tipo de vida preferible (a parte de los tres tipos expuestos en el libro primero del *Περὶ βίωv*), como ha sido sugerido por Aklan⁶¹, sino que en este libro encontraríamos un planteamiento general sobre el sabio compatible con los tipos de vidas preferibles expuestos en los libros previos. Así, el sabio, sea que lleve una vida política, una vida áulica o una vida de sofista, estará tranquilo, se ocupará de sus propios asuntos y tendrá que cursar cierto currículo filosófico.

En conclusión, señalemos que el *Περὶ βίωv* de Crisipo pone al sabio como modelo de comportamiento para quienes no somos sabios, en específico, respecto a los tipos de vida que deberíamos preferir, siempre y cuando tengamos las posibilidades reales de optar por ellos. Panecio, como veremos, se ocupó del tema de los tipos de vida y dado que la obra de Crisipo parece ser la única de ese tipo que fue escrita por un estoico, como resalta Ranocchia⁶², parece natural que Panecio tuviera interés en ella. Con todo, Panecio tendrá también interés por otros planteamientos sobre el tema hechos por otros filósofos no estoicos, por lo cual es importante presentar a estos otros filósofos ocupados de este tema.

Sabemos que filósofos de la tradición platónica y peripatética escribieron también tratados llamados *Περὶ βίωv*. Al académico Jenócrates se le atribuye

ἀπραγμονέστερον ἄνθρωπος ἀναχωρεῖ ἢ εἰς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν». El griego sigue la edición de MARCUS AURELIUS 1987, 22.

60 Cf. DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, VII 121 (= SVF III, 355); ORIGENES, *In evangelio Ioannis*, II 16, 112 (= SVF III, 544).

61 AKLAN 2018, 18.

62 RANOCCHIA 2022, 765.

la escritura de un Περί βίωv, en un único libro⁶³, en el cual quizá retomaba el tratamiento que Platón mismo hizo sobre los tipos de vida en *Respublica* (en 580d-583a) y en *Theaetetus* (en 172c-176a). A Teofrasto, el sucesor de Aristóteles, también se le atribuye un Περί βίωv en tres libros⁶⁴, en el que pudo discutir y contrastar la vida activa y la vida contemplativa⁶⁵. El peripatético Clearco de Solos, discípulo de Aristóteles, también escribió un Περί βίωv, en el que, entre otras cosas, buscaba resaltar aspectos culturales y morales de distintos pueblos e individuos. En efecto, presentó la vida voluptuosa de distintos personajes entre los que se incluyen tiranos y reyes como Falaris, Darío, Polícrates, Dionisio el joven⁶⁶; filósofos como Anaxarco de Abdera⁶⁷; y pintores como Parrasio de Éfeso⁶⁸. Y también expuso la voluptuosidad de distintos pueblos: los persas, los lidios, los sicilianos, los tarentinos, los escitas, los colofonios y milesios⁶⁹. Mas, también presentó casos de vida moderada y frugal, como la de Gorgias de Leontini⁷⁰. Por otro lado, también el peripatético Dicearco de Mesina, otro discípulo de Aristóteles, escribió un Περί βίωv, el cual contenía anécdotas biográficas de filósofos, entre las que se incluían algunas de Platón y quizá de Pitágoras⁷¹. Dichas anécdotas pudieron ser usadas para defender el tipo de vida que él prefería⁷². Estos tratados peripatéticos tendrían una tendencia moralizante y podrían continuar discutiendo el tópico de los tres tipos de vida planteados por Aristóteles en *Ethica Nicomachea* (en 1095b14-1096a11), para lo cual se servirían de anécdotas biográficas y culturales como *exempla*⁷³. Asimismo, Heraclides del Ponto, agrupado como un peripatético por Diógenes Laercio, pero también vinculado con la Academia platónica, habría escrito un tratado de corte físico titulado Περί βίωv, en dos libros⁷⁴. Quizá el tratado se agrupe como uno de tipo

63 Cf. DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, IV, 12.

64 Cf. DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, V, 42.

65 Cf. CICERO, *Epistulae ad Atticum* II, 16, 3.

66 Cf. ATHENAEUS, *Deipnosophistae*, IX 396e, XII 539a, XII 540f, XII 541c-d.

67 Cf. ATHENAEUS, *Deipnosophistae*, XII 548b-c.

68 Cf. ATHENAEUS, *Deipnosophistae*, XII 513c.

69 Cf. ATHENAEUS, *Deipnosophistae*, XII 514d, XII 515e-f, XII 518c, XII 522d-f, XII 524c-f, XII 524b.

70 Cf. ATHENAEUS, *Deipnosophistae*, XII 548d.

71 Cf. DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, III, 3.

72 Cf. CICERO, *Epistulae ad Atticum*, II, 16, 3.

73 Véase: BOLLANSÉE 2008; VERHASSELT 2016, 61-69; RANOCCHIA 2022, 761-762.

74 Cf. DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, V, 87.

físico, porque pudo poner interés en los caracteres y diferencias culturales de diferentes pueblos, como hizo Clearco. A su vez, al peripatético Estratón de Lámpsaco también se le atribuye la composición de un tratado llamado Περὶ βίωv⁷⁵. Ahora bien, tenemos también evidencia de que, además de Jenócrates, otros académicos, siglos después, tuvieron interés por el tópico de los tipos de vida, aunque ellos ya recibirían influencia de otras tradiciones filosóficas, incluida la estoica. Son los casos de Filón de Larisa (s. II-I a. C.) y de Eudoro de Alejandría (s. I a. C.)⁷⁶. Más tarde, también dentro de la tradición platónica, Plutarco escribiría un Περὶ βίωv (hoy perdido), en el que pudo discurrir en torno a las vidas contemplativa, práctica y placentera, pues en sus tratados Plutarco discute sobre estos tipos de vida, como ilustra Caballero⁷⁷. Plutarco quizá hizo uso de elementos biográficos como *exempla*, ya que el género biográfico, como sabemos, le interesa mucho. Es difícil establecer una descripción sintética y unitaria de esta tradición académica y peripatética ocupada de los tipos de vida, porque nuestro conocimiento sobre el contenido de estas obras es casi nulo, sin embargo, resalta el uso de aspectos biográficos y de aspectos morales y culturales asociados con individuos y pueblos concretos.

Al margen de esta tradición peripatética y académica, se encuentra Epicuro, quien, según sabemos, también escribió un Περὶ βίωv en cuatro libros⁷⁸, en el cual exponía parte de la ética epicúrea⁷⁹. En dicha obra, Epicuro rechazaba la participación del sabio en la política, negaba que el sabio pudiera ser un tirano, un cínico y alguien dedicado a la mendicidad, aunque las circunstancias pudieran llevarlo a quedar ciego⁸⁰. También rechazaba que por esta causa cometiera suicidio. Asimismo en esa obra criticó el arte del rétor y habló de la adoración a los dioses (προσκύνησις)⁸¹. Además, ahí Epicuro planteó que existen dos clases de placeres: los catastemáticos (o en reposo) y los que se dan en el movimiento, tanto del cuerpo como del alma⁸². Tal exposición sobre los placeres pudo estar

75 Cf. DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, V, 59.

76 Cf. STOBÆUS, *Eclogae*, II, 40, 22-41, 16; 44, 6-45, 6. Sobre estos académicos y su influencia estoica véase: RANOCCHIA 2022, 768-778.

77 CABALLERO 1994.

78 Cf. DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, X, 27.

79 Cf. DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, X, 30.

80 Cf. DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, X, 119.

81 Cf. EPICURUS, *Deperditorum librorum reliquiae*, 10, 1; 10, 3.

82 Cf. DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, X, 136.

inserta en la presentación del tipo de vida preferida por Epicuro⁸³, pues esta obra pudo ser un buen lugar para criticar las formas de vida que peripatéticos y académicos preferían y para defender las que rechazaban⁸⁴. Tras bosquejar esta tradición filosófica de los tipos de vida, ahora deseo poner en diálogo a Crisipo con los otros integrantes, especialmente con Epicuro, para posteriormente presentar la revisión de Panecio a la posición de Crisipo y la influencia que Panecio recibe de otros filósofos ocupados también del tema.

Se ha sostenido que el Περί βίωv de Crisipo pudo plantear una crítica tanto a la tradición académica-peripatética y sus formas de vida preferidas⁸⁵, como a la propuesta de Epicuro⁸⁶. Mas, también podemos encontrar puntos de acuerdo entre Crisipo y Epicuro, lo cual no sorprende, ya que Crisipo se interesaba por Epicuro, al grado tal que incluso se apropió de conceptos suyos, como el de πρόληψις⁸⁷. En efecto, Crisipo concuerda con Epicuro sobre que el sabio podía lucrarse con su saber y que podía servir a un monarca⁸⁸. Otro punto en común, como señala Ranocchia⁸⁹, es que ambos pusieron como protagonista de sus tratados al sabio. Estos dos puntos de contacto entre Crisipo y Epicuro los separan de los filósofos académicos y peripatéticos, pues estos no se ocupaban prioritariamente del sabio (salvo los académicos tardíos que se mencionaron), ni mucho menos abogarían por llevar una vida de sofista. Con todo, Crisipo muestra también importantes diferencias con Epicuro, porque éste en su Περί βίωv retraía al sabio de la política y rechazaba que el sabio pudiera ser tirano, mientras que Crisipo lo impulsaba a la política y concedía que pudiera ser rey. Además, Epicuro rechazaba que el sabio pudiera enamorarse⁹⁰, mientras que Crisipo, en su Περί βίωv, afirmaba que podía hacerlo. También se diferencian en el criterio para seleccionar o preferir un tipo de vida. En el caso de Epicuro, el criterio último fue la búsqueda del placer o de la ataraxia⁹¹. En efecto, Epicuro colocó como

83 Véase: RANOCCHIA 2022, 763.

84 Véase: VERHASSELT 2016, 72.

85 Véase: BÉNATOUÏL 2007, 2-4; VERHASSELT 2016, 75.

86 Véase: VERHASSELT 2016, 73-75; RANOCCHIA 2022, 765.

87 Sobre esta apropiación véase: DYSON 2009, 1-5.

88 Cf. DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, X 120b.

89 RANOCCHIA 2022, 763-765.

90 Cf. DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, X, 118.

91 Véase: GILL 1993, 335.

criterio último de toda elección y rechazo el máximo placer⁹², y, en sintonía con esto, el personaje epicúreo de Cicerón establece que el sabio elige patrones de comportamiento con base en si permiten alcanzar placeres mayores, o bien, si permiten evitar dolores mayores⁹³. Pero, aunque Epicuro rechazó la vida política como apropiada para el sabio (presumiblemente porque conlleva dolores), es capaz de conceder que alguien pueda dedicarse a ella, si su naturaleza (φύσις) está inclinada a los honores y a la fama, porque ocurrirá que mantenerse en la vida privada le traerá más dolores que placeres⁹⁴. Como se ve, para Epicuro, la naturaleza *particular* también es un criterio de selección, pero subordinado al criterio del placer y el dolor. En cambio, para Crisipo, como se señaló arriba, en la selección de los tipos de vida, el criterio es la naturaleza humana *común*, sea que se le conciba como una inclinación a la acción y la contemplación, o bien, como social y filantrópica. Así, para Crisipo, la vida política debería ser elegida porque es acorde a nuestra naturaleza humana común. No obstante, como ya se dijo, habría circunstancias que impedirían que el sabio pueda optar por ese tipo de vida, por ejemplo, si ocurre que el Estado está corrompido, si tiene nula influencia en esa esfera, o si su salud está diezmada⁹⁵.

Ahora, es turno de situar a Panecio dentro esta tradición descrita. Se debe señalar, primero, que Panecio conocía y tenía interés por quienes discutieron el tema de los tipos de vida. En efecto, Crisipo no sólo sería objeto de su interés por ser un estoico, como él mismo, o porque fue maestro de su propio maestro (Diógenes de Babilonia), sino principalmente porque compuso la única obra conocida sobre los tipos de vida (Περὶ βίωv) dentro de la tradición estoica. En cuanto a la tradición académica-peripatética mencionada, sabemos que Panecio tenía interés en Platón, Aristóteles, Jenócrates, Teofrasto y Dicearco⁹⁶. Y en cuanto a Epicuro, Panecio se ocupó de su pensamiento en su obra *Sobre las escuelas filosóficas* (Περὶ τῶν αἰρέσεων), en la que, entre otras cosas, expuso y

92 Cf. DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, X 128-129.

93 Cf. CICERO, *De finibus*, I, 32-36.

94 Cf. PLUTARCHUS, *De tranquillitate animi*, 465F-466A.

95 Sobre estas circunstancias véase: SENECA, *De otio*, 2, 1-3; 8, 1-3.

96 Cf. CICERO, *De finibus*, IV, 79 (= PANAETIUS RHODIUS 1962, 55; PANAETIUS RHODIUS 1997, 79; PANAETIUS RHODIUS 2002, A95); PHILODEMUS, *Stoicorum historia*, col. 61 (= PANAETIUS RHODIUS 1962, 1; PANAETIUS RHODIUS 1997, 1; PANAETIUS RHODIUS 2002, A19).

contrapuso la concepción de placer de Epicuro frente a la de los cirenaicos⁹⁷. En segundo lugar, hay que señalar que la teorización de Panecio sobre los tipos de vida aparece inserta dentro de su teoría de las cuatro personas o personajes (*personae/πρόσωπα*) que Cicerón expone en *De officiis* I, 107-125. En efecto, Panecio consideró el tipo de vida que elegimos como un tipo de personaje o papel escénico (*persona/πρόσωπον*) que nos imponemos voluntariamente y que implicará la realización de ciertas acciones apropiadas (*officia/καθήκοντα*).

[T.5] Ac duabus iis personis quas supra dixi, tertia adiungitur, quam casus aliqui aut tempus imponit, quarta etiam quam nobismet ipsis iudicio nostro accommodamus. Nam regna imperia nobilitas honores divitiae opes eaque quae sunt his contraria in casu sita temporibus gubernantur; ipsi autem gerere quam personam velimus, a nostra voluntate proficiscitur. Itaque se alii ad philosophiam, alii ad ius civile, alii ad eloquentiam applicant, ipsarumque virtutum in alia alius mavult excellere⁹⁸.

A aquellos dos personajes⁹⁹, a los que arriba me referí, un tercero es añadido, el que imponen algunas circunstancias o el tiempo, y además un cuarto, el que nosotros mismos nos aplicamos por nuestra propia decisión, pues la realeza, la autoridad política, la fama, los honores, las riquezas, las influencias políticas, y esas cosas que son contrarias a aquéllas, dependen de las circunstancias, y son gobernadas por los tiempos, pero desempeñar tal personaje que nosotros mismos queremos, procede de nuestra voluntad. Y así, algunos se aplican a la filosofía, otros al derecho civil, otros a la elocuencia, y otro prefiere sobresalir en otra de las mismas excelencias.

Sobre esta cuarta *persona* los estudiosos suelen poner atención en el aspecto de la libre deliberación y determinación¹⁰⁰. No obstante, el tópico de los tipos de vida también es objeto de atención. En efecto, entre quienes aceptan que la cuarta persona es de autoría paneciana, se suele reconocer que ella evidencia el interés de Panecio por el tema de los tipos de vida, vinculándolo así con las discusiones estoicas previas sobre el tema¹⁰¹. Sin embargo, en franco contraste con Gill, quien propone que la totalidad de la teoría de las cuatro personas tiene

97 Cf. DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, II, 86-87 (PANAETIUS RHODIUS 1962, 49; PANAETIUS RHODIUS 1997, 141; PANAETIUS RHODIUS 2002, A94).

98 CICERO, *De officiis*, I, 115 (= PANAETIUS RHODIUS 1997, 64; PANAETIUS RHODIUS 2002, B15). El pasaje latino corresponde a la edición de CICERO 1994, 47.

99 Sobre estos dos primeros personajes véase la discusión siguiente y T.7.

100 Véase, por ejemplo: DYCK 1996, 285-288; LEFÈVRE 2001, 61-65; VIMERCATI 2004, 134-136; VEILLARD 2015, 93-97.

101 Véase: GILL 1988, 174-175); TIELEMAN 2007, 135.

el fin de establecer un marco referencial para ayudarnos en la elección del tipo de vida¹⁰², hay intentos de pensar la cuarta persona sin referencia al tema de los tipos de vida, por ejemplo, Lévy propone entenderla como una elección por la virtud, y Machek la entiende referida no sólo a un proyecto que abarque toda la vida, sino a proyectos o actividades más pequeñas, como puede ser la elección del suicidio¹⁰³. No obstante, tras haber establecido que hubo una amplia tradición filosófica que se ocupó de los tipos de vida, cuyos miembros son de gran interés para Panecio, resulta factible pensar que Panecio, al presentar la cuarta persona, continuó pensando y discutiendo el tema de los tipos de vida tratado previamente por otros pensadores.

Ahora bien, según Panecio, ¿cuál es el criterio por el cual seleccionamos un tipo de vida y no otro? Uno es la naturaleza particular propia de cada quien y el otro consiste en las circunstancias que nos depara la suerte o fortuna, como vemos en el siguiente pasaje que reportaría ideas panecianas.

[T.6] Ad hanc autem rationem quoniam maximam vim natura habet, fortuna proximam, utriusque omnino habenda ratio est in deligendo genere vitae, sed naturae magis; multo enim et firmior est et constantior, ut fortuna nonnunquam tamquam ipsa mortalis cum immortalis natura pugnare videatur. Qui igitur ad naturae suae non vitiosae genus consilium vivendi omne contulerit, is constantiam teneat (id enim maxime decet), nisi forte se intellexerit errasse in deligendo genere vitae¹⁰⁴.

Ahora bien, a este respecto, ya que la naturaleza (*natura*) tiene la máxima fuerza, y la fortuna (*fortuna*) tiene el segundo lugar, hay que tener consideración de cada una en la elección del tipo de vida, pero más de la naturaleza, pues, con mucho, es más firme y constante, de modo que, a veces, la fortuna, como si ella misma fuera mortal, parece luchar con la naturaleza inmortal. Quien, por tanto, haya conferido toda la deliberación del tipo de vida a su naturaleza (*naturae suae*) (pero la no defectuosa), él mantenga la coherencia (pues esto es máximamente decoroso), si no se dio cuenta, por casualidad, que él erró en elegir su tipo de vida.

Esta naturaleza que se menciona en T.6 es la naturaleza particular, pues ya en pasajes previos, en el *De officiis*, Cicerón explicó que es ella la que hay que tener en cuenta para hacer nuestras elecciones. El otro criterio que hay que tomar en

102 GILL 1988, 176-177.

103 LÉVY 2004, 136-138; MACHEK 2016, 171.

104 CICERO, *De officiis*, I, 120. El pasaje latino corresponde a la edición de CICERO 1994, 49.

cuenta para elegir un tipo de vida es lo que nos depara la suerte. Y para Panecio tanto aquello con lo que nos recubre la suerte (como se ve en T.5), como la naturaleza particular (como se ve en T.7) son pensados también como papeles escénicos, tal como lo es el tipo de vida que elegimos.

[T.7] Intellegendum etiam est duabus quasi nos a natura indutos esse personis; quarum una communis est ex eo quod omnes participes sumus rationis praestantiaeque eius, qua antecellimus bestiis, a qua omne honestum decorumque trahitur et ex qua ratio inveniendi officii exquiritur, altera autem quae proprie singulis est tributa. Ut enim in corporibus magnae dissimilitudines sunt – alios videmus velocitate ad cursum, alios viribus ad luctandum valere, itemque in formis aliis dignitatem inesse, aliis venustatem – sic in animis existunt maiores etiam varietates¹⁰⁵.

Hay que entender, además, que nosotros por la naturaleza fuimos revestidos, por así decir, de dos personajes (*personis*), de los cuales uno es común, por eso de que todos somos participantes de la razón y de su preeminencia (por la cual somos superiores a las bestias), de la cual todo lo moralmente correcto (*honestum*) y todo lo decoroso (*decorum*) se derivan, y a partir de la cual se examina el procedimiento de encontrar la acción apropiada (*officium*), sin embargo hay otro personaje que es dado a cada uno en particular, pues como en los cuerpos hay grandes desemejanzas – vemos que unos son buenos para correr con velocidad, otros para la lucha con fuerza, y lo mismo en las formas, en unos hay hermosura, en otros gracia –, así en los ánimos existen diferencias todavía mayores.

Así pues, los criterios que tenemos que tomar en cuenta para seleccionar un tipo de vida son el personaje que nos impone la suerte, y el personaje que nos da la naturaleza de modo particular a cada quien, a saber, el que se identifica con un conjunto de disposiciones o aspectos psicológicos y de carácter característicos de los individuos, por ejemplo, ser serio, astuto, grave o alegre de carácter¹⁰⁶. No obstante, entre estos dos criterios, a la hora de elegir un tipo de vida, Panecio pensaría que es más importante el segundo, porque esa naturaleza particular nos permitirá alcanzar el decoro moral (*πρόπον/decorum*), a saber, el aspecto visible de la virtud, o el orden, la constancia y la moderación en todos los dichos y acciones que mueven a la aprobación de aquellos con los que se vive¹⁰⁷. En

105 CICERO, *De officiis*, I, 107 (= PANAETIUS RHODIUS 1997, 61; PANAETIUS RHODIUS 2002, B14). El pasaje latino corresponde a la edición de CICERO 1994, 43-44.

106 Sobre este segundo personaje en cuanto características psicológicas o de carácter ver: CICERO, *De officiis*, I, 108-113.

107 Cf. CICERO, *De officiis* I, 98.

efecto, la coherencia entre nuestra naturaleza particular y todos nuestros actos durante toda nuestra vida es muestra de decoro moral¹⁰⁸.

Ahora bien, con respecto a estos criterios para elegir un tipo de vida, Panecio se acerca a Crisipo al pensar que importan las condiciones materiales para la elección del tipo de vida, a saber, aquellas que impone la fortuna o suerte. No obstante, se desapega de Crisipo y se acerca a Epicuro y a la tradición peripatética-académica, ya que pone mucha atención en la naturaleza particular y a las diferencias psicológicas y de carácter de los individuos. Pero, se despega más de Crisipo al no poner la naturaleza humana común como criterio de la elección del tipo de vida. Como leemos en T.7, la naturaleza humana común es para Panecio un personaje común y compartido por todos los seres humanos, el cual se suele identificar con ciertas inclinaciones (ἀφορμαί) con las que todos somos dotados por la naturaleza universal: la búsqueda de la verdad, la inclinación para unirnos en sociedad, la búsqueda de la grandeza del alma, y la búsqueda del orden y la medida en todo lo que se hace y dice¹⁰⁹. Mas, este personaje común no es un criterio para elegir un tipo de vida en lugar de otro, sino que, más bien, nos impulsa o condiciona para que el tipo de vida elegido (cualquiera que sea) sea coherente y consistente con nuestra naturaleza particular, de modo que toda nuestra vida tenga orden y medida. Pero el criterio prioritario de elección es nuestra naturaleza particular. Panecio, entonces, muestra diferencias notables con la postura de Crisipo, principalmente porque cambia el papel que tenía la naturaleza común en la selección del tipo de vida, lo cual muestra la influencia de las posiciones de Epicuro y la tradición peripatética-académica. Mas, a diferencia de Epicuro, para Panecio la elección del tipo de vida con base en la naturaleza particular no busca maximizar el placer, sino obtener el decoro moral (πρέπον/*decorum*), a saber, el aspecto visible de la virtud. Sin embargo, ya que Panecio mantiene como meta la coherencia moral, en la selección del tipo de vida, y toma en cuenta las circunstancias que rodean esa selección, aún se puede mantener dentro de los márgenes del estoicismo.

Otro punto donde Panecio se aleja de Crisipo, y de Epicuro, y, a su vez, se acerca a la tradición peripatética-académica, consiste en que el sabio ya no es el

108 Cf. CICERO, *De officiis* I, 110-111; 119.

109 Cf. CICERO, *De officiis* I, 11-15. Ver: PONCE PÉREZ 2025, 189-195.

protagonista a quien corresponde tomar la elección del tipo de vida, por lo cual Panecio ya no intenta caracterizarlo, como hacia Epicuro y Crisipo en sus respectivos *Περὶ βίωv*. Una de las razones del abandono del sabio es el establecimiento de la naturaleza particular como criterio de selección de tipo de vida. En efecto, para Crisipo el sabio funcionaba como protagonista de la elección porque, no habiendo más que un criterio universal para hacer esa elección, él era el único que podía actuar acorde a los patrones universales que deben regir nuestro actuar en un mundo providentemente determinado. Ahora, con Panecio, el criterio de elección se individualiza y cualquiera, incluido el sabio y el no-sabio, puede elegir un tipo de vida, pues le basta conocer cuáles son sus capacidades y dotes naturales. Otra razón de por qué el sabio deja de ser el protagonista en la elección de tipo de vida tiene que ver con la novedad de Panecio de aplicar el símil del actor-personaje a cuatro aspectos que nos determinan: la naturaleza común, la naturaleza particular, lo que nos impone la fortuna, y el tipo de vida que elegimos para nosotros. Antes de Panecio, otro estoico llamado Aristón de Quíos había comparado al sabio con un buen actor capaz de desempeñar cualquier papel (*πρόσωπον*) que reciba¹¹⁰. Los papeles en cuestión, para Aristón, son aquellos de nos depara la suerte, por ejemplo, ser un rey o ser un subordinado. Nadie más que el sabio puede ser un buen actor en el desempeño de estos papeles, porque él es el único que puede mantener inamovible su carácter moral frente a cualquier circunstancia. Ahora, con Panecio, aquello que nos depara la suerte es sólo uno de los papeles que debemos desempeñar. La centralidad de este papel se diluye, por lo que aquél que puede desempeñarlo óptimamente, a saber, el sabio, pasa a segundo plano. Más relevantes para la propuesta ética de Panecio son el personaje común, el personaje identificado con la naturaleza particular, y el personaje que nosotros mismos elegimos, ya que para Panecio el fin moral es que vivamos acorde a nuestras orientaciones o puntos de partida naturales (*ἀφορμαί*) durante toda nuestra vida¹¹¹, y uno no puede vivir así, si no es tomando en cuenta la naturaleza común humana, la naturaleza individual y haciendo compatible nuestro modo de vida con nuestra naturaleza humana particular. Sólo el sabio puede adaptarse a cualquier golpe de la fortuna, pero

110 Cf. DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, VII, 160 (= SVF I, 351).

111 CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* II, 21, 129, 4 (= PANAETIUS RHODIUS 1962, 96; PANAETIUS RHODIUS 1997, 53; PANAETIUS RHODIUS 2002, A82).

todos y todas, sabios y no sabios, podemos vivir siguiendo nuestra naturaleza humana común y particular, y elegir un tipo de vida que sea compatible con la naturaleza particular.

4. Conclusión

¿Por qué Panecio dejó de prestar atención a la figura del sabio? En este trabajo ofrecí una respuesta desde el tratamiento que Panecio hizo del tema de los tipos de vida y de la influencia que recibió de quienes abordaron la cuestión antes. Múltiples factores lo llevaron a restar importancia al sabio, entre los cuales podemos señalar tres: (a) factores externos a su propia tradición filosófica como son la influencia de las tradiciones epicúrea y peripatético-académica, las cuales lo llevan a poner atención en las determinaciones particulares de los individuos como criterios para elegir un tipo de vida. Con ello cualquiera, sabio o no, es capaz de elegir un tipo de vida, bástele conocer su naturaleza particular y hacerla compatible con la vida elegida. (b) Las innovaciones de Panecio en el tratamiento del tema de los tipos de vida, como son la aplicación de este criterio individual de selección y la no restricción del símil del actor y del personaje al ámbito de lo que nos depara la suerte. (c) La revisión de la propuesta de Crisipo, a saber, la centralidad que daba al sabio y el criterio universal que Crisipo propuso para elegir el tipo de vida, lo cual lleva a Panecio a cambiar el criterio universal por unos particulares: la propia naturaleza y las circunstancias que nos depara la suerte.

JOSÉ LUIS PONCE PÉREZ

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO*

* jose.ponce@correo.buap.mx; Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos, Circuito Mario de la Cueva, Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, 04510 Ciudad de México, México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4504-9724>.

BIBLIOGRAFÍA

AKLAN 2018 = ANNA AKLAN, «Contradictions Around the Stoic Sage. Chapter Twenty of Plutarch's *On Stoic Self-Contradictions*», *Elpis Filozófiatudományi Folyóirat* 11(2) (2018), 11-22.

SVF = HANS VON ARNIM (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1903-1924.

BÉNATOUÏL 2007 = THOMAS BÉNATOUÏL, «Le débat entre platonisme et stoïcisme sur la vie scolastique: Chrysippe, la Nouvelle Académie et Antiochus», en MAURO BONAZZI, CHRISTOPH HELMIG (eds.), *Platonic Stoicism – Stoic Platonism*, 1-21, Leuven, Leuven University Press, 2007.

BOLLANSÉE 2008 = JAN BOLLANSÉE, «Clearchus' Treatise *On Lives* and the Theme of *Tryphè*», *Ktéma* 33 (2008), 403-411.

BROUWER 2014 = RENÉ BROUWER, *The Stoic Sage, The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

CABALLERO 1994 = RAÚL CABALLERO, «Plutarco y los géneros de vida», en MANUELA GARCÍA VALDÉS (ed.), *Estudios sobre Plutarco: Ideas religiosas*, 537-550, Madrid, Ediciones Clásicas, 1994.

CICERO 1994 = M. TULLI CICERONIS *De officiis*, ed. MICHAEL WINTERBOTTOM, Oxford, Oxford University Press, 1994 (Oxford Classical Texts).

DE LACY 1977 = PHILIP HOWARD DE LACY, «The Four Stoic *Personae*», *Illinois Classical Studies* 2 (1977), 163-172.

DIOGENES LAERTIUS 2013 = DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, ed. TIZIANO DORANDI, Cambridge, Cambridge University Press, 2013 (Cambridge Classical Texts and Commentaries, 50).

DYCK 1996 = ANDREW ROY DYCK, *A Commentary on Cicero, De officiis*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1996.

DYSON 2009 = HENRY DYSON, *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2009.

ERLER 1992 = MICHAEL ERLER, «Orthodoxie und Anpassung: Philodem, ein Panaitios des Kepos?», *Museum Helveticum* 49(3) (1992), 171-200.

GILL 1988 = CHRISTOPHER GILL, «Personhood and Personality: The Four-personae Theory in Cicero, *De Officiis* I», en JULIA ANNAS (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 169-199, Oxford, Clarendon Press, 1988.

GILL 1993 = CHRISTOPHER GILL, «Panaetius on the Virtue of Being Yourself», en ANTHONY BULLOCH, ERICH S. GRUEN, A. A. LONG, ANDREW STEWART (eds.), *Images and Ideologies. Self-definition in the Hellenistic World*, 330-353, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1993.

JOHNSON 2014 = BRIAN EARL JOHNSON, *The Role Ethics of Epictetus, Stoicism in Ordinary Life*, Lanham, Lexington Books, 2014.

LEFÈVRE 2001 = ECKARD LEFÈVRE, *Panaetios' und Ciceros Pflichtenlehre: vom philosophischen Traktat zum politischen Lehrbuch*, Stuttgart, Steiner, 2001.

LÉVY 2004 = CARLOS LÉVY, «Y a-t-il quelqu'un derrière le masque? A propos de la théorie des « personae » chez Cicéron», *Ítaca: quaderns catalans de cultura clàssica* 19 (2004), 127-140.

LONG 1967 = ANTHONY ARTHUR LONG, «Carneades and the Stoic *telos*», *Phronesis* 15 (1967), 59-90.

LONG 1986 = ANTHONY ARTHUR LONG, *Hellenistic Philosophy, Stoics, Epicureans, Sceptics*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1986. Primera edición 1974.

MACHEK 2016 = DAVID MACHEK, «Using Our Selves: An Interpretation of the Stoic Four-personae Theory in Cicero's *De Officiis* I», *Apeiron* 49 (2) (2016), 163-191.

MARCUS AURELIUS 1987 = MARCI AURELII ANTONINI *Ad se ipsum libri XII*, ed. JOACHIM DALFEN, Leipzig, Teubner.

MORFORD 2002 = MARK MORFORD, *The Roman Philosophers*, London-New York, Routledge, 2002.

PANAETIUS RHODIUS 1962 = PANAETI RHODII, *Fragmenta*, ed. MODESTUS VAN STRAATEN, Leiden, Brill, 1962.

PANAETIUS RHODIUS 1997 = PANEZIO DI RODI, *Testimonianze*, ed. FRANCESCA ALESSE, Napoli, Bibliopolis, 1997.

PANAETIUS RHODIUS 2002 = PANEZIO, *Testimoniazze e Frammenti*, ed. EMMANUELE VIMERCATI, Milano, Bompiani, 2002.

PLUTARCHUS 1976 = PLUTARCH, *Moralia, Volume XIII: Part 2: Stoic Essays*, ed. HAROLD CHERNISS, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1976 (Loeb Classical Library, 470).

PLUTARCHUS 1987 = PLUTARCH, *Moralia, Volume XV: Fragments*, ed. FRANCIS HENRY SANDBACH, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1987 (Loeb Classical Library, 429).

POHLENZ 1948 = MAX POHLENZ, *Die Stoa*, Göttingen, Vandenhoeck & Reprecht, 1948.

PONCE PÉREZ 2025 = JOSÉ LUIS PONCE PÉREZ, «La filosofía de Panecio de Rodas visitada desde la teoría de las cuatro personas», *Ciceroniana On Line* 9(1) (2025), 181-212.

PROST 2001 = FRANÇOIS PROST, «La psychologie de Panétius: réflexions sur l'évolution du stoïcisme à Rome et la valeur du témoignage de Cicéron», *Revue des études latines* 79 (2001), 37-53.

RANOCCHIA 2022 = GRAZIANO RANOCCHIA, «Philosophical vs. Biographical: A New Assessment of Greek Literature *Peri bion*», *Mnemosyne* 75 (2022), 759-792.

RIST 1969 = JOHN MICHAEL RIST, *Stoic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

ROSKAM 2005 = GEERT ROSKAM, *On the Path to Virtue: The Stoic Doctrine of Moral Progress and Its Reception in (Middle-)Platonism*, Leuven, Leuven University Press, 2005.

SEDLEY 2003 = DAVID NEIL SEDLEY, «The School, from Zeno to Arius Didymus», en BRAD INWOOD (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, 7-32, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

SENECA 1965 = L. ANNAEI SENECAE *Ad Lucilium Epistulae morales. Tomus II. Libri XIV-XX*, ed. LEIGHTON DURHAM REYNOLDS, Oxford, Clarendon Press, 1965 (Oxford Classical Texts).

SORABJI 2006 = RICHARD SORABJI, *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006.

STEPHENS 2020 = WILLIAM STEPHENS, «The Stoics and Their Philosophical System», en KELLY ARENSON (ed.), *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, 25-37, New York-London, Routledge, 2020.

TIELEMAN 2007 = TEUN TIELEMAN, «Panaetius Place in the History of Stoicism. With Special Reference to His Moral Psychology», en ANNA MARIA IOPPOLO, DAVID NEIL SEDLEY (eds.), *Pyrrhonists, Patricians and Platonizers. Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 BC., Proceedings of the Tenth Symposium Hellenisticum*, 103-142, Napoli, Bibliopolis, 2007.

VAN STRAATEN 1946 = MODESTUS VAN STRAATEN, *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments*, Amsterdam, Uitgeverij H. J. Paris, 1946.

VEILLARD 2015 = CHRISTELLE VEILLARD, *Les Stoïciens II, Le stoïcisme intermédiaire*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.

VERHASSELT 2016 = GERTJAN VERHASSELT, «What were Works Περὶ βίων?», *Philologus* 160(1) (2026), 59-83.

VIMERCATI 2004 = EMMANUELE VIMERCATI, *Il Mediostoicismo di Panezio*, Milano, Vita e Pensiero, 2004.

INDICE DEI NOMI

- Abbate, Michele 315n, 318n,
Accolti Aretino, Benedetto 339n
Acocella, Mariantonietta 341n,
Agostino d'Ipbona 338n
Aklan, Anna 394n, 395
Alberti, Leon Battista 326-350
Alberti, Lorenzo di Bendetto 331, 338-340, 348
Alexander of Aphrodisias 280-295, 385n
Anaxágoras de Clazómenas 388n
Anaxarco de Abdera 396
Aquinas, Thomas 280, 282-283, 288-295
Aristón de Quiós 404
Aristotele 280-288, 290, 293-295, 301, 302, 305, 306n, 307n, 309-312, 316-317, 319, 333n, 335n, 394, 396, 399
Aristóteles v. Aristotele
Aristotle v. Aristotele
Arnim, Hans von 390n
Athenaeus 396n
Aulo Gelio v. Aulus Gellius
Aulus Gellius 387
Averroes 289n
Aviano 338n
Bacchelli, Franco 341n, 348n
Baum, Günther 359n
Bénatouïl, Thomas 334n, 392n, 394n, 398n
Bertolini, Lucia 332n
Bollansée, Jan 396n
Bonitz, Hermann 280, 281n, 282-284, 287-290, 292-295
Boschetto, Luca 330n, 339n, 340n
Bowman, Brady 360n
Brouwer, René 385n
Caballero, Raúl 397
Cao, Gian Mario 333n
Cardini, Roberto 328-330, 343n, 346n, 347n, 348n
Carnéades de Cirene 381
Cartesio, Renato 365, 366
Casadesus, Francesc 345n
Cesarini Martinelli, Lucia 346n
Chiaradonna, Riccardo 298, 303n
Chines, Loredana 346n
Ciafardini, Emanuele 336n
Cicero v. Cicerone
Cicerón v. Cicerone
Cicerone 333, 336, 380n, 383, 385n, 386-389, 393n, 394n, 396n, 399-403
Ciliberto, Michele 326n
Cleantes de Asos 380

Clearco de Solos 396, 397
 Clemens Alexandrinus 404n
 Combès, Joseph 303, 318n
 Costa, Iacopo 280n
 Crisipo de Solos 380, 383, 389-395,
 398-399, 403-405
 Cristofolini, Paolo 364n
 Crivelli, Paolo 280n
 D'Anna, Giuseppe 364n
 D'Ascia, Luca 341n, 348n
 Damascio 298-307, 309, 312, 314-316,
 318-321
 Dancy, Russell 286n
 Darío I 396
 De Lacy, Philip Howard 382n
 De Rijk, Lambertus M. 280, 282-283,
 288, 290, 292-293, 295
 Debru, Armelle 305n, 306n
 Deleuze, Gilles 361n
 Della Rocca, Michael 375n
 Descartes, René v. Cartesio, Renato
 Dicearco de Mesina 396, 399
 Diogene Laerzio 330n, 333n, 380n,
 381n, 385n, 387n, 388n, 390, 391, 392n,
 394, 395n, 396, 397n, 398n, 399n, 400n,
 404n
 Diógenes de Babilonia 399
 Diógenes Laercio v. Diogene Laerzio
 Diogenes Laertius v. Diogene Laerzio
 Dionisio de Siracusa, el joven 396
 Dyck, Andrew Roy 400n
 Dyson, Henry 398n
 Epicuro 330, 332, 336n, 339, 348, 390,
 397-400, 403-404
 Epicurus v. Epicuro
 Erasistrato 305
 Estobeo v. Stobaeus
 Estratón de Lámpsaco 397
 Eudoro de Alejandría 397
 Falaris de Agrigento 396
 Fantappiè, Irene 341n
 Fedele, Dante 337n
 Filelfo, Francesco 333n
 Filón de Larisa 397
 Fournier, Michel 336n
 Frilli, Guido 360n, 375n
 Furlan, Francesco 330n
 Galeno 298, 300, 303-309, 312-313,
 316-317, 319-321
 Garin, Eugenio 326-329, 330, 341,
 346n, 347n, 349n
 Gentile, Sebastiano 326n, 330n
 Geri, Lorenzo 341n
 Gill, Christopher 382n, 388n, 398n,
 400, 401n
 Golitsis, Pantelis 299
 Gorgias de Leontini 396
 Götz, Carmen 375n

Grafton, Anthony 347n

Grimaldi, Ilaria 299n, 318n

Hankins, James 342n

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 375

Henrich, Dieter 359n

Heraclides del Ponto 396

Herder, Johann Gottfried 369n

Herodotus 286n

Hippocrates v. Ippocrate

Hippocrates v. Ippocrate

Hope, Charles 347n

Horn, Christoph 298

Ioppolo, Anna Maria 333n

Ippocrate 304, 308, 309n, 387n

Ippocrate 308, 309n, 317n

Jacobi, Friedrich Heinrich 359-361, 367-376

Jarzombek, Mark 335n

Jenócrates de Calcedonia 395, 397, 399

Kahn, Charles H. 280n, 286n

Kenny, Anthony 280n

Kircher, Timothy 329n, 341n, 346n, 347n

Klima, Gyula 280n

Koch, Oliver 375n

Kupreva, Inna 306n, 308n

Lefèvre, Eckard 382n, 400n

Lévy, Carlos 401

Long, Anthony Arthur 382n, 386n

Luciano di Samosata 341, 346, 347, 349

Machek, David 401

Marco Aurelio v. Marcus Aurelius

Marcus Aurelius 394, 395n

Margolin, Jean-Claude 341n

Mariani Zini, Fosca 334n

Marietti, Marina 340n

Marsh, David 341n

Martijn, Marije 299

Maso, Stefano 336n

Mattioli, Emilio 341n

McGrath, Elizabeth 347n

Moerbeke, William 288, 289, 294, 295

Molinarolo, Francesco 342n

Moreschini, Claudio 333n

Morford, Mark 382n, 384n

Origenes 395n

Pagnoni, Maria Rita 330n

Panecio de Rodas 380-390, 395, 398-405

Panizza, Letizia 341n

Paoli, Michel 327n, 329n, 330n, 335n, 341n, 347n, 349n

Parrasio de Éfeso 396

Philodemus 399n

Pini, Giorgio 293n

Pitágoras de Samos 396
 Plato v. Platone
 Platón v. Platone
 Platone 286n, 299, 304, 305, 307n, 308, 309, 310, 311n, 312, 313, 314, 315, 319, 387n, 394, 396, 399
 Plutarch v. Plutarco
 Plutarchus v. Plutarco
 Plutarco 385n, 387n, 388n, 389n, 390, 391n, 392, 393n, 394, 397, 399n
 Pohlenz, Max 382n
 Polícrates de Samos 396
 Ponce Pérez, José Luis 383n, 403n
 Ponte, Giovanni 330n
 Proclo 298-300, 309-321
 Proclus v. Proclo
 Prost, François 385, 387n
 Ranocchia, Graziano 390n, 395, 396n, 397n, 398
 Reydam-Schils, Gretchen 333n
 Riccucci, Marina 341n
 Rist, John Michael 382n, 384n, 386n
 Robert, Aurélien 331n
 Roskam, Geert 382n, 384n, 386n
 Ross, William D. 284
 Sandkaulen, Birgit 359n, 375n
 Sauer, Werner 280n, 284-287, 293, 294
 Sedley, David 381n
 Seneca 332, 333n, 335n, 336, 337, 338n, 384n, 387n, 389, 399n
 Séneca v. Seneca
 Sextus Empiricus 385n
 Simplicio 301, 307, 316
 Simplicius v. Simplicio
 Sorabji, Richard 382n, 384n, 386n
 Sorrenti, Anne-Marie 343n
 Spinoza, Baruch 359-376
 Stell, Carlos 299
 Stephens, William
 Stobaeus 380n, 381n, 391, 393, 397n
 Tacito 332n
 Tateo, Francesco 341n
 Teofrasto 394, 395, 399
 Tieleman, Teun 400n
 Trabattoni, Franco 298n
 Traversari, Ambrogio 330n
 Van Straaten, Modestus 381n, 384n, 386n,
 Veillard, Christelle 389n, 400n
 Ventimiglia, Giovanni 280n, 293n
 Verhasselt, Gertjan 390n, 394n, 396n, 398n
 Vimercati, Emmanuele 382n, 384n, 385n, 400n
 Wagner, Michael 299
 Wagoner, Roberti 333n, 345n,
 Wheeler, Mark 280n, 285n

Whitfield, John Humphreys 328n

Wilberding, James 298, 312

Yovel, Yirmiyahu 364n

Zenón de Citio 380, 381

