

Massimiliano Zembrino

Rielaborazione della concezione aristotelica di φρόνησις nel libro quarto del *De prudentia* di Giovanni Pontano

Abstract - G.G. Pontanus, the most famous of the Neapolitan humanists, wrote probably the *de prudentia* in 1498, even if it was published only in 1508. The text is composed of five books. In the first and second book the author talks about happiness and virtue. In the fifth book he just adduces *exempla* of men, whose lives were inspired by prudence. Only in the third and fourth book he talks about the virtue of the prudence. In the third book Pontanus defines the essence of Prudence, while in the fourth he enumerates and describes the *prudentiae species* and the virtues called *prudentiae ancillae*. In fact he first describes every virtue, then recognizes the opposite vice. Pontanus often supports his argumentation with examples of famous people of the past. There are two reasons for this structural difference between the books: the different subjects; the diversity and variety of classical fonts utilized by the author.

In my essay, I have analyzed only the fourth book, in which, in my opinion, the humanist dialogues in particular with the Aristotle's *Nicomacheam Ethics*. In my essay in particular I have identified and analyzed how Pontanus used the Aristotle's text. He uses the Aristotle's text in the five following modes: he follows the Aristotelian text *ad litteram*; he uses the font just changing the *modus argumentandi*; he takes the concept of his font and supports his argumentation with the same Aristotelian exemplifications; he simplifies the Aristotle's text; he enlarges on the concept explained by Aristotle; he clarifies some conceptual elements of the Aristotle's text.

Key-words: Neapolitan humanists, Prudence, Aristotle's *Nicomacheam Ethics*, uses the Aristotle's text.

Brevi considerazioni preliminari

Il *De prudentia* è un trattato di filosofia morale, scritto dal Pontano probabilmente intorno al 1498¹. Esso ha un'apparente veste dialogica, in quanto gli interlocutori, Tristano Caracciolo e Francesco Puderico, restano muti per tutta la durata del dialogo. Infatti l'unica *vox loquens* è quella del Pontano che espone le sue riflessioni sulla prudenza, supportando la sua argomentazione con *exempla* delucidanti tratti dalla storia passata o da

quella a lui più vicina. Il dialogo è ambientato nel *sacellum*, ossia la cappella Pontano², dove era stata sepolta la moglie, Adriana Sassone, morta nelle calende di marzo del 1490.

Come abbiamo già avuto modo di osservare in altra sede³, il Pontano dedica solo il III e IV libro del trattato alla prudenza, mentre nel I e II libro sono rispettivamente affrontati i temi della felicità e delle *virtutes* in genere; il V libro, invece, è caratterizzato dalla giustapposizione di *exempla* di *prudentium virorum*, vissuti nell'antichità o in epoche più recenti.

Com'è stato già rilevato per altri trattati filosofici e morali del Pontano⁴, l'umanista, anche nel terzo e nel quarto libro del *De prudentia*, fonda il modo per comunicare i precetti e i concetti filosofici, nonché la strategia discorsiva della sezione del trattato costituita dai libri III e IV, sull'uso di argomentazioni razionali ed esemplificazione di natura storico - aneddótica. La loro struttura, invece, non è la stessa. Infatti, nel terzo libro, in cui è definita la prudenza in sé, si individuano due ampi nuclei concettuali tra loro complementari. Nel primo la *prudentia* è definita come *vis intelligentiae*, e sono individuati gli *officia prudentis viri* e le caratteristiche peculiari del *vir prudens*. Il secondo è incentrato sul *bene consulere*, definito nella sua essenza; il *consilium*, da cui deriva l'*electio*, costituisce, infatti, la *materia* della *prudentia*. Nel quarto libro, invece, il Pontano dedica un primo paragrafo all'identificazione delle *species prudentiae*; poi, ogni singolo paragrafo successivo ha come oggetto l'enunciazione di una *virtus* che è presentata come *ancilla prudentiae*. Alla presentazione della *virtus* segue l'enunciazione degli effetti del vizio contrario e l'esemplificazione corrispondente, mediante un *exemplum* antico o moderno.

Il terzo e il quarto libro devono la differenza strutturale non solo alla diversità delle riflessioni sulla prudenza contenute nei due libri, ma anche alla diversità degli *auctores* classici assunti dal Nostro come fonte della sua esposizione dottrinarìa.

Dall'indagine che ho già condotto sulle fonti del terzo libro è emerso⁵, infatti, che il dettato pontaniano segue sostanzialmente lo sviluppo delle argomentazioni aristoteliche relative alla φρόνησις che occupano l'intero sesto libro dell'*Etica Nicomachea*⁶.

Il quarto libro, invece, deve la sua diversa struttura al fatto che, da un lato l'umanista pone la sua attenzione su un aspetto diverso della materia oggetto di esame, cioè le *species prudentiae* e le *virtutes ancillae prudentiae*; dall'altro, diverse e varie sono anche le *auctoritates* con le quali intesse il suo dialogo. Infatti la bipartizione della riflessione pontaniana tra prudenza in sé e *species* e parti della prudenza da un lato è mutuata dal VI libro dell'*Etica a Nicomaco* di Aristotele, dall'altro lato si fonda sulla stessa ripartizione presente nella trattatistica medievale sulla prudenza. Essa, infatti, è seguita da Guglielmo di Auxerre nella *Summa Aurea*⁷, da Filippo il Cancelliere nella *Summa de Bono*⁸, da S. Alberto Magno nel *de Bono*⁹ e da S. Tommaso nella *Somma Teologica*¹⁰ da cui il Nostro attinge in maniera più cospicua per tutto il IV libro¹¹.

Ma anche se varie, diverse e, talora, tra loro intrecciate, sono le *auctoritates* con cui il Nostro intesse un serrato rapporto dialettico nell'intero quarto libro, tuttavia la fonte primaria resta l'*Etica a Nicomaco* del filosofo di Stagira. Infatti, se nel III libro l'opera del *pater philosophiae* può essere quasi considerata come una sorta di ipotesto pontaniano, visto che per ben cinque volte Aristotele è citato direttamente e nominalmente, nel IV, pur mancando citazioni esplicite, la sua influenza è ugualmente presente e rintracciabile. In particolare il Pontano si rifà direttamente alla tripartizione dello Stagirita delle *prudentiae*

species, mentre l'eco aristoteleica in merito alle *virtutes prudentiae*, anche se ugualmente rintracciabile, risulta meno evidente.

Le *prudentiae species*

Il Pontano, dopo aver definito nel libro terzo la natura e il compito della prudenza e del *vir prudens*, nonché della *recta ratio* e del *consilium*, ad apertura del IV libro rivolgendosi ai suoi interlocutori Tristano Caracciolo e Francesco Puderico, osserva che è ora sua volontà volgere l'indagine sulle forme della prudenza¹².

Nel trattare le *species prudentiae* l'umanista parte da una riflessione metodologica: visto che la prudenza si esercita non solo nelle attività private ma anche in quelle pubbliche, bisogna seguire tale distinzione nell'individuazione e nell'analisi dei suoi ambiti di pertinenza. Vengono così distinte tre diverse tipologie di prudenza: la *prudentia domestica*, la *prudentia civilis* e la *prudentia legalis*. La prima è propria di coloro che salvaguardano e curano con circospezione i propri interessi familiari, mentre la seconda è propria di coloro che si occupano dello stato e degli affari pubblici; la *prudentia legalis*, invece, è presentata come un'estensione della *prudentia civilis* ed è propria di quanti nell'atto di governare i popoli, nell'interesse di tutti i cittadini hanno emanato leggi¹³.

La distinzione pontaniana di *prudentia domestica* e *civilis*, a cui è associata anche quella *legalis*, ha come suo modello la differenziazione effettuata da Aristotele nell'*Etica a Nicomaco* tra la φρόνησις detta οἰκονομία e quelle dette rispettivamente πολιτική e νομοθεσία. Per lo Stagirita la saggezza e la politica costituiscono un'unica disposizione, sebbene non abbiano la medesima essenza; in virtù di questo assunto sono individuati due diversi piani afferenti alla φρόνησις: quello dell'universale, per cui la saggezza/prudenza è legislazione, determinazione, vale a dire è la virtù che presiede alla formulazione della norma morale e delle leggi della città; quello del particolare, per cui la saggezza incentra la sua attenzione sull'uomo, sia come individuo singolo (in tal caso essa ha semplicemente il nome di saggezza), sia come membro di un contesto familiare (definita "saggezza economica"), sia come membro di una comunità sociale (definita "saggezza politica", comprendente una forma deliberativa e una giudiziaria)¹⁴.

Dal confronto tra il testo aristotelico e quello pontaniano emerge che il Nostro segue la sua fonte nella tripartizione delle *species prudentiae* e nel sottolineare, sebbene in modo implicito, il rapporto tra prudenza e politica; infatti, come ben emerge anche dall'intero trattato, l'*homo bene constitutus*, il *vir prudens* pontaniano è da identificare *sensu latu* con l'uomo virtuoso in genere, mentre *stricto sensu* con l'uomo politico. Ma a differenza della sua fonte, il Pontano non dà avvio alla sua riflessione con la distinzione dei due piani della prudenza: quello universale e quello particolare.

In merito alla *prudentia legalis*, mutuata sempre da Aristotele, il Pontano sottolinea due prerogative essenziali del legislatore: l'amore per la patria e per tutti i cittadini come fine del legiferare e l'esperienza e la conoscenza del diritto. A supporto di tale affermazione riporta come *exemplum* l'operato di Solone, di Licurgo e di Numa Pompilio, in quanto esponenti esemplari e paradigmatici dell'attività legislativa dei tre principali centri culturali e politici dell'antichità: Atene, Sparta e Roma¹⁵.

L'umanista napoletano, come sembra verosimilmente emergere dalle sue parole,

mutua dall'*Etica* aristotelica, da una parte, la necessità che il legislatore abbia a cuore la cura dei suoi cittadini nel promulgare leggi coercitive per il loro bene morale e sia al tempo stesso fornito di esperienza nel diritto, dall'altra, l'*exemplum* di Sparta, rappresentata da Licurgo¹⁶.

Dal confronto del testo pontaniano con quello di Aristotele emergono anche le seguenti differenze: lo Stagirita cita solo Sparta come esempio di πόλις rinomata per la sua legislazione, il Pontano, invece, oltre a Sparta, che viene rappresentata dal suo legislatore simbolo, Licurgo, ricorda, in aggiunta, anche Solone e Numa Pompilio; ad essi è poi fatto seguire un altro trittico di nomi di legislatori romani di età repubblicana e di età imperiale: Muzio Scevola e i due rinomati legislatori dell'età dei Severi, Ulpiano e Paolo Giulio.

Le virtù *prudentiae administratae*

Il Pontano volge, poi, la sua indagine all'esame delle virtù o qualità che si accompagnano come *administratae* alla prudenza e ne costituiscono l'indispensabile corredo¹⁷.

In questa parte dell'opera l'autore si rifà ad una topica in voga dalla classicità al medioevo, vale a dire da Aristotele a S. Tommaso, relativa alle parti della prudenza. Infatti Aristotele¹⁸ ritiene che appartengano alla φρόνησις la εὐβουλία (*eubulia*), la σύνεσις (*sunesis*), e la γνώμη (*gnome*), a cui sono giustapposte la εὐστοχία (*eustochia*) e la ἀγχίνοια (*anchinoia*), il senso e l'intelletto. Cicerone, invece, assegna tre parti alla prudenza: la *memoria*¹⁹, l'*intelligentia* e la *providentia*. Macrobio, di contro, individua sei parti della prudenza: ragione, intelletto, circospezione, previdenza, docilità e cautela²⁰. Il filosofo Andronico Peripatetico, di età imperiale, secondo quanto si legge anche nella questione 48 (II-II, q. 48) di S. Tommaso, afferma che alla prudenza appartengono addirittura dieci parti: eubulia, sagacia, previdenza, regnativa, militare, politica, economica e dialettica, retorica e fisica. S. Tommaso, nell'unico articolo della questione 48, partendo dalle su citate differenti parti della prudenza, afferma che alcuni degli elenchi o sono eccessivi o sono insufficienti. Ed aggiunge che le parti della prudenza possono essere di tre generi: integranti, soggettive e potenziali. Dopo aver distinto i tre generi delle parti della prudenza, il Santo elenca le singole parti di ogni genere. Individua otto parti integranti della prudenza: esse sono le sei individuate da Macrobio, a cui sono aggiunte la memoria, ricordata da Cicerone e la eustochia o sagacia, di cui parla Aristotele. Delle otto parti, cinque sono di pertinenza della prudenza in quanto virtù conoscitiva: memoria, ragione, intelletto, docilità e sagacia; le altre tre (previdenza, circospezione e cautela) appartengono alla prudenza, in quanto virtù che esercita il suo comando nel passaggio dalla fase della conoscenza all'operazione concreta.

Il Pontano nell'esame di ogni *virtus ancilla prudentiae*, pur tenendo più o meno in considerazione queste topiche partizioni della prudenza, tuttavia differisce dalle *auctoritates* nel *modus argumentandi*. Infatti, mentre le *auctoritates* di riferimento si limitano per lo più a dare una definizione sostanzialmente teorica di ogni singola *prudentiae pars*, l'umanista, invece, alla definizione aggiunge una rigorosa argomentazione esplicativa, supportata da numerosi *exempla* di personaggi antichi e moderni che hanno avuto nella loro vita una condotta in cui ben è emersa la *prudentiae pars* analizzata. Tale *modus operandi* conferma la sua volontà di porre in rilievo la valenza pragmatica e dinamica della *prudentia*²¹.

Come fonte primaria della sua disamina delle *virtutes prudentiae ancillae* l'umanista segue

Aristotele, a cui associa spesso sia le riflessioni dei filosofi della classicità latina sia quelle di S. Tommaso. Il Pontano, rispetto alle sue fonti, effettua, comunque, uno scarto in quanto alle parti della prudenza da loro individuate, aggiunge altre forme di *vis prudentiae*, quali la *apparatio*, la *meditatio*, la *cunctatio* e la *celeritas*, la *cautela*, la *versatilitas*, la *versutia*, la *simulatio* e la *dissimulatio*, la *diligentia*, la *aestimatio*, la *discretio* e la *delectio*, l'*experientia* e la *peritia*, l'*ingenium*, l'*industria*, la *vigilantia* e la *maturitas*.

Il Pontano sente l'eco del dettato aristotelico non solo nelle virtù che anche dallo Stagirita sono ascritte alla *prudentia*, bensì anche nelle altre *virtutes* che l'umanista rispetto alla sua fonte aggiunge e definisce *ancillae* della *prudentia*. Inoltre la ripresa pontaniana del dettato aristotelico non sempre è effettuata in maniera esplicita, in quanto sovente è mediata attraverso altre fonti, in particolare la *Summa Teologica* di S. Tommaso.

Le *virtutes prudentiae ancillae* pontaniane e gli echi aristotelici

Le *virtutes prudentiae ancillae* individuate dal Pontano in cui, a nostro avviso, in maniera più evidente e suggestiva il Pontano si rapporta con il pensiero aristotelico sono la *perspicacitas* e la *circumspectio*, virtù che corrispondono direttamente alla εὐσυνεσία e alla σύνεσις attribuite da Aristotele alla φρόνησις. Ad esse sono aggiunte la *solertia*; la *curiositas*, la *discretio* e la *delectio*, l'*experientia* e l'*ingenium*. Anche in queste *virtutes*, non presenti tra quelle individuate direttamente dallo Stagirita, si può ravvisare ugualmente una ripresa del filosofo.

La *perspicacitas* e la *circumspectio*

Come tutte le *virtutes prudentiae administratae* analizzate dal Pontano nell'intero quarto libro, anche la *perspicacitas* e la *circumspectio* sono presentate secondo lo schema che prevede prima la definizione e la individuazione dell'essenza della *virtus*, e poi l'indicazione dell'*officium* e l'aggiunta di un *exemplum*, finalizzato alla sottolineatura della natura pratica della *virtus* in esame.

La *perspicacitas* è innanzitutto messa in stretta correlazione con la *consideratio* e la *providentia*, precedentemente esaminate, di cui è vera e propria *comes*. Inoltre, essa prende nome a *perspicendi acumine*, così come sono detti *perspicaces qui ea sunt praediti*²².

Nella *perspicacitas*, dunque, il Pontano individua una funzione conoscitiva, che è funzionale a quella decisionale, legata all'azione e all'adeguamento alla *recta ratio*, che secondo l'umanista nelle pagine precedenti, è, appunto, la *prudentia*, intesa come *recta ratio rerum agibilium*.

Nelle caratteristiche e funzioni della *perspicacitas* tratteggiate dal Pontano si può scorgere un'eco della εὐσυνεσία che è descritta da Aristotele nell'*Etica a Nicomaco* insieme alla σύνεσις, in quanto presentano le stesse caratteristiche: entrambe non sono scienza, né opinione; hanno per oggetto le stesse realtà sulle quali verte la φρόνησις, ossia quelle sulle quali è consentito dubitare ed effettuare una deliberazione; si distinguono, invece, dalla φρόνησις, in quanto esse costituiscono un puro giudizio, mentre la φρόνησις si esprime attraverso un imperativo; esse non consistono né nell'acquisizione della φρόνησις né nel suo possesso, bensì nell'impiego della φρόνησις, di cui si è già in possesso, al fine di esprimere un giudizio di ordine morale su quanto esposto dagli altri²³.

La *perspicacitas* pontaniana e la εὐσυνεσία aristotelica convergono sui seguenti punti:

in entrambe è presente una funzione conoscitiva; entrambe sono legate all'atto decisionale, vale a dire all'atto dell'espressione di un *consilium* che sia funzionale all'agire; esse non consistono nell'acquisizione né nel possesso della *prudentia*/ φρόνησις, bensì nel suo impiego, in quanto, come dice espressamente il Pontano, grazie alla *perspicacitas* si può comprendere in modo più chiaro quale sia la via della *recta ratio* e si può esprimere un giudizio morale (*consilium*) relativo all'agire.

La *Sollicitudo/diligentia* e la *curiositas*

Il Pontano dà abbrivio alla sua argomentazione sulla *diligentia/sollicitudo* precisando quanto dell'agire umano rientri nella sua sfera di influenza; da essa dipende la misurazione attenta delle cose da fare, l'amministrazione del tempo, la regolazione delle azioni e la gestione della loro successione temporale, il rispetto dei compiti. Poi sposta la sua attenzione sulle degenerazioni determinate sia dalla sua assenza sia dal suo eccesso. Nel primo caso si genera la *neglegentia*, mentre nel secondo caso si ha la *curiositas* propria dei *curiosi*.

Significativa è la riflessione pontaniana sulla *curiositas*. Essa presenta, per così dire, una *pars costruens* e una *destruens*. La *curiositas*, infatti, intesa *in malam partem* è un vero e proprio *vitium*, visto che chi ne è affetto è indotto a cercare di sapere quanto poco o meno lo riguarda. Quando, invece, diviene una *cura mediocris* essa stessa genera la *diligentia*, il cui *studium* è il rispetto, in ogni caso, del limite e della misura.

In questa seconda accezione pontaniana della *curiositas* sembra che si possa scorgere una ripresa dell'impiego del lemma πολυπράγμων «che si dà molto da fare», «curioso», presente nell'*Etica a Nicomaco* di Aristotele. Lo Stagirita parla di πολιτικοί πολυπράγμονες, che vengono contrapposti al φρόνιμος. I punti cardini del ragionamento aristotelico sono i seguenti: secondo il comune sentire, come si ritiene che la φρόνησις riguardi l'uomo nella dimensione della sua singola individualità e non nei suoi rapporti familiari e politici, così si giudica saggio chi si occupa delle proprie cose e si dedica alla cura dei suoi interessi: privando perciò di questa reputazione i politici che, invece, attendono a faccende molteplici e non attinenti alla loro persona. A questa considerazione Aristotele obietta che è impossibile curare il proprio interesse senza occuparsi di politica e di economia. Infatti, a suo avviso, politica e saggezza costituiscono un'unica disposizione; inoltre l'economia è la stessa saggezza politica avente come oggetto il settore particolare dei rapporti familiari²⁴.

Da queste considerazioni aristoteliche si evincono taluni rapporti con il dettato pontaniano. Entrambi pongono in correlazione la "curiosità" (πολυπράγμων = *curiosus*) con la *prudentia*/φρόνησις. Aristotele lo fa in maniera più diretta, mentre il Pontano presenta la *curiositas* come derivazione della *diligentia* che è *ancilla prudentiae*. Inoltre, nella definizione aristotelica di φρόνησις come cura e attenzione non solo delle proprie cose e interessi, ma anche di quelli della collettività, sembra si possa far confluire, per estensione, la stessa definizione pontaniana di *diligentia*, nonché di *curiositas*, come cura del limite e della misura in ogni cosa e del rispetto temporale delle cose che si devono fare. Il *vir prudens*, infatti, riprendendo le stesse parole dell'umanista all'inizio del paragrafo, deve essere spinto nel suo agire da una sana e moderata *animi agitatio*, che determina la *sollicitudo*; da essa deve scaturire la *diligentia* nell'agire, che però non deve essere eccessiva, altrimenti genera la *mala curiositas*, mentre un suo uso moderato dà vita alla *curiositas* intesa come

cura mediocris, da cui dipende il *modum* e la *mensura* dell'agire umano e civile.

Ulteriore legame che c'è tra le affermazioni pontaniane e quelle aristoteliche è rappresentato dalla evidente valenza politica che da entrambi viene attribuita alla *prudentia*. Infatti come il Pontano nel parlare di *diligentia* e *cura* come prerogative del *vir prudens* sottolinea che tali *virtutes* devono essere messe in atto non solo nella gestione del proprio interesse ma anche di quello civile, così il *pater philosophiae*, nel suo ragionamento, benché, partendo dall'assunto che il saggio deve occuparsi esclusivamente dei suoi interessi, mentre l'uomo politico è *curiosus*, concluda che quest'ultimo non può essere saggio, tuttavia attenua tale posizione con l'affermazione che non si possono curare i propri interessi senza occuparsi di politica e di economia. Pertanto il $\phi\rho\acute{o}\nu\mu\omicron\varsigma$ non può non occuparsi di politica.

La ripresa pontaniana della definizione aristotelica della *prudentia* politica è, tra l'altro, dall'umanista già stata dimostrata nel terzo libro, ove ha asserito che un atteggiamento prudente contribuisce al bene personale e civile. Per il Pontano, infatti, la prudenza rende buono, cauto ed esperto sia il padre di famiglia sia l'amministratore dello Stato. Con questa affermazione il Pontano, come Aristotele, sottolinea che c'è uno stretto legame tra la cura dell'interesse personale e l'attività politica ed economica, visto che sono da lui posti sullo stesso piano il *pater familias* ed il *rei publicae administrator*.

Questa valenza politica della *prudentia* trova conferma nella interpretazione etimologica del termine *Curia*, giustapposta dall'umanista a conclusione del suo ragionamento. A suo avviso gli antichi fecero scaturire il nome *Curia* dal fatto che in tal luogo si discuteva degli affari dello Stato; da qui, per estensione, gli uomini molto diligenti furono chiamati *Curiones*²⁵.

La *discretio* e la *dilectio*

Secondo la classificazione operata dal Pontano altra *prudenticae pars* è la *dilectio*, la cui essenza è l'atto del distinguere, visto che decide ciò che si deve e ciò che non si deve fare, stabilisce la successione temporale delle cose da farsi e il modo in cui bisogna metterle in atto; il suo fine è la correttezza nell'agire. Essa, inoltre, benché assolva all'incirca gli stessi compiti della *distinctio/discretio* sia nell'atto del giudicare che in quello dell'agire, tuttavia si distingue da essa in quanto si colloca, per così dire, subito dopo il discernimento. Infatti la *distinctio/discretio* opera la distinzione delle cose e dei tempi, mentre la *dilectio* opera subito dopo, in quanto sceglie ciò che è più necessario, più utile, più onesto e più giusto²⁶.

Il Pontano già nel secondo libro del trattato aveva affrontato in maniera più estesa la questione dell'importanza dell'*electio* in relazione al fine dell'agire umano. L'umanista aveva iniziato a definire l'*electio* e a individuare, per così dire, il campo d'azione ad essa afferente. La *electio*, infatti, è un atto di volontà autoregolante e comprende in sé che cosa possa fare colui che sceglie; che cosa è proprio dell'uomo; che cosa è proprio di colui che sceglie; fin dove le sue forze si possono spingere; l'incidenza delle usanze e degli usi di una città e di un popolo, nonché della ragione che è memore non solo di ciò che è giusto e ingiusto, ma anche dei luoghi, delle circostanze, delle facoltà e della sorte; essa, inoltre, deve vertere su ciò che sia o non sia da farsi e deve essere tale che la deliberazione non possa arrecare disonore. L'*electio* non ha luogo nei bambini e negli esseri folli; guida e regolatrice dell'*electio* nonché dell'agire è la *prudentia*²⁷.

A queste prime riflessioni sull'*electio*, che, nelle linee generali erano analoghe a quelle

espresse nel terzo libro, il Pontano aveva fatto seguire, sempre nel secondo libro, delle aggiunte argomentative, ponendo in relazione l'*electio* con la *scientia* e la *cognitio* necessarie ad *recte agendum*. Pertanto, la *cognitio* e la *scientia* sono necessarie non solo nell'atto della scelta ma anche nello svolgimento della stessa azione. A tal fine, secondo il Pontano, devono essere aggiunte ad esse anche la fermezza del proposito e la costanza nel procedere²⁸.

Alla base della meditazione pontaniana sull'*electio* si possono scorgere richiami ed echi dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele come punto di partenza per le sue argomentazioni. Pertanto, per comprendere a pieno fino a che punto il Pontano segua la sua fonte, è necessario schematizzare, seppure *passim*, le loro rispettive argomentazioni per poi enucleare i punti di convergenza.

Lo Stagirita spiega la nozione di προαίρεσις «scelta deliberata», dapprima determinandone il genere: essa è senz'altro qualcosa di volontario, poi determinandone la differenza specifica: la scelta non è forma di desiderio (né brama, né impulsività), ma non è neppure volontà né opinione.

Pertanto per il *pater philosophiae* la προαίρεσις presenta le seguenti caratteristiche:

1) la προαίρεσις è qualcosa di volontario, ma non si identifica con esso in quanto il volontario ha un'estensione maggiore²⁹.

2) la προαίρεσις non è ἐπιθυμία «desiderio», né θυμός «impulsività», né βούλησις «volontà», né τίς δόξα «una specie di opinione»; inoltre essa non è comune agli esseri irrazionali, mentre lo sono la ἐπιθυμία e il θυμός³⁰.

3) la προαίρεσις non ha per oggetto né il λυπηρόν «il doloroso», né ἡδὺν «il piacevole», ma solo ciò che è moralmente utile e bello³¹.

4) la προαίρεσις non è impulsività in quanto gli atti che da essa derivano non son affatto frutto di una scelta³².

5) la προαίρεσις non è neppure la volontà, anche se le è molto affine. Infatti non ci può essere scelta dell'impossibile, ma si sceglie solo ciò che si pensa si possa fare personalmente. La volontà, infatti, ha come oggetto il fine, mentre la scelta i mezzi³³.

6) la προαίρεσις si distingue secondo il bene e il male. Infatti è con la scelta del bene o del male che determiniamo la nostra qualità morale³⁴.

7) la προαίρεσις è lodata per il proprio oggetto, piuttosto che per il fatto di essere retta; inoltre si ritiene che non siano gli stessi a compiere le scelte migliori³⁵.

Per lo Stagirita, dunque, la differenza che specifica la scelta nel genere del volontario è di essere oggetto di una deliberazione precedente, il che è indicato anche dalla sua stessa denominazione³⁶.

Da un confronto incrociato del testo pontaniano con le riflessioni aristoteliche si evince chiaramente che tra l'umanista e la sua fonte ci sono evidenti convergenze argomentative: Pontano, come lo Stagirita, ascrive l'*electio* ad un atto volontario; riprende poi la considerazione che l'*electio* riguarda le cose possibili e non quelle impossibili, visto che asserisce che un uomo avveduto non ricerca l'immortalità né cerca di conoscere e predire il futuro, né di saper gestire le avversità della sorte, ma cerca di scegliere solo quelle cose che è possibile intraprendere in base alle sue capacità; anche per l'umanista l'*electio* riguarda prevalentemente i mezzi per raggiungere il fine ed ha essenzialmente come suo oggetto l'azione; inoltre, c'è convergenza con la fonte anche nell'affermare che l'*electio* ha come oggetto il

bello e l'utile e si poggia sulla distinzione del bene e del male. Concorda ancora con il *pater philosophiae* nell'asserire che nei bambini e nei folli non ha luogo la possibilità di scelta.

L'*experientia* e la *peritia*

Anche la *peritia* e l'*experientia*, secondo il Pontano, sono *virtutes prudentiae ancillae*. Nella sua argomentazione l'umanista si sofferma innanzitutto sulla *peritia*, in merito alla quale osserva che essa, in primo luogo, può essere definita anche *solertia* e chi la possiede è detto *solers*, mentre il suo contrario sono l'*imperitia* e l'*inertia*; poi sottolinea che essa si riferisce essenzialmente alle *artes* in genere, e solo per estensione concettuale si è passati ad una sua applicazione *ad actiones* e *ad egendi usuum*, per poi estendersi addirittura *ad naturam* e *ad ingenium*³⁷.

Su tale concetto di *peritia/solertia* il Pontano aveva già ampiamente discettato nel terzo libro, in cui aveva posto a confronto la *prudentia*, la *solertia* e la *sagacitas*. Nello sviluppo della sua argomentazione, come ho già avuto modo di provare³⁸, l'umanista aveva tenuto presenti come sue fonti gli *Analitici Posteriori* e l'*Etica Nicomachea* di Aristotele e la *Somma Teologica* di S. Tommaso. Le stesse fonti, indubbiamente, sono riprese anche in questa sezione del libro quarto. Pertanto, se ci fermiamo ad una lettura sommaria e approssimativa del trattato, queste ulteriori riflessioni sulla *peritia/solertia* e successivamente sull'*experientia* sembrerebbero una inutile ripetizione. Ma se riconduciamo le parole del Pontano all'impianto generale del trattato e alla sua struttura, emerge chiaro l'intento dell'umanista. L'inserimento della discussione sulla *solertia* nel terzo libro nasceva da un lato dal confronto diretto che il Pontano stabiliva tra la *prudentia* e la *solertia* e tra la *prudentia* e la *sagacitas*, dall'altro esso è riconducibile al modello strutturale seguito per tutto il terzo libro del trattato. Il Pontano, infatti, per il libro terzo segue come suo modello concettuale e strutturale il VI libro dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele. Per questo motivo, visto che la sua fonte primaria, Aristotele, tratta della *solertia* = ἀγχινοια semplicemente in relazione all'εὐβουλία e soprattutto all'εὐστοχία ed in confronto in negativo con la φρόνησις, senza dire esplicitamente che può essere considerata come una parte di essa, il Pontano ugualmente affronta la questione della *solertia* stabilendo un confronto in negativo con la *prudentia*. Invece, nel quarto libro, la nuova trattazione sulla *prudentia/solertia* scaturisce dal fatto che l'umanista, in questa parte dell'opera, non segue più direttamente solo Aristotele, ma si pone anche sul solco tracciato da Tommaso nella *Somma Teologica*, dove il Santo, dopo aver trattato nei sedici articoli della questione 47 delle caratteristiche della *prudentia*, considerata in se stessa, seguendo, come il Pontano, l'etica aristotelica, passa, nelle questioni 48 e 49, ad affrontare in maniera specifica le *species prudentiae* e soprattutto le *partes prudentiae* tra le quali c'è per l'appunto la *solertia*³⁹. Pertanto si può concludere che la ripresa da parte del Pontano di una questione già trattata è conseguente al fatto che l'umanista, esaminando nel quarto libro le *partes*, o per meglio dire le *virtutes ancillae prudentiae*, tra le quali annovera anche la stessa *peritia/solertia*, come Aristotele, ma soprattutto come S. Tommaso, aderisce al dettato del Santo d'Aquino, che viene assunto come sua fonte primaria, non solo concettuale ma anche strutturale, visto che, come nella *Somma Teologica*, l'umanista distingue la trattazione della prudenza in sé effettuata nel III libro da quella delle *partes prudentiae* che occupa l'intero IV libro.

Ma nella riconsiderazione della *peritia* identificata con la *solertia* il Pontano non si limita solo a riprendere pedissequamente quanto da lui già detto, ma effettua delle aggiunte e delle precisazioni concettuali. In primo luogo, essa può aversi nelle *actiones*, nell'agire pratico (*ad agendi usum*) e nel modo di essere (*ad naturam* e *ad ingenium*), (laddove nel terzo libro si era limitato a parlare della *solertia* esclusivamente *in agendo*). Per il Pontano, dunque, la *peritia/solertia* si applica in tre campi: 1) nell'attività concreta, ossia nei diversi mestieri, 2) nell'agire inteso in senso lato, e 3) nell'indole umana. Tale concetto è ben palese nella definizione di *solers* e del suo corrispondente negativo *iners*. I *solertes* sono coloro che sono forniti di un ingegno acuto e sono particolarmente adatti all'amministrazione degli affari; al contrario, gli *inertes* hanno scarsa intelligenza e sono poco inclini all'agire⁴⁰.

L'*ingenium*

Nel formulare la definizione di *ingenium*, altra *prudentiae pars*, l'umanista in primo luogo la definisce una *naturalis vis* presente non solo negli uomini ma anche negli altri esseri viventi; successivamente sposta la sua attenzione sull'*ingenium hominis* inteso come capacità di comprensione, attitudine alle molteplici arti, ai diversi e vari compiti ed atti della vita. A questa prima definizione il Pontano fa seguire delle integrazioni insistendo, in merito all'individuazione delle caratteristiche essenziali dell'uomo d'ingegno, su tre punti: 1) la tensione ad apprendere, visto che peculiarità dell'*ingenium* è l'acutezza nell'intendere; 2) l'*ingenium* inteso come capacità (*vis*) di addentrarsi nei *secreta naturae*; 3) il rapporto dicotomico ed al contempo di consequenzialità sussistente tra *ingenium* ed *artes* o *facultates*⁴¹.

In merito al primo punto, su cui riteniamo opportuno soffermare la nostra attenzione, sembra che il Pontano possa aver mutuato dal *de anima* di Aristotele il valore dell'*ingenium* come propensione ad apprendere ogni cosa; la sola differenza sta nel fatto che l'umanista parla semplicemente di forza della *mens* e di *acumen naturale* che spingono l'uomo alla conoscenza delle cose e lo rendono *ingeniosus*, cioè naturalmente capace nell'amministrazione della vita pubblica e privata, mentre lo Stagirita prima pone in risalto ugualmente la potenza conoscitiva dell'uomo, poi aggiunge il modo in cui avviene tale atto conoscitivo, in quanto specifica che l'intelletto umano senza l'aiuto di un oggetto sensibile non può intendere nulla che non sia rappresentato nell'immaginazione⁴².

Il Pontano inoltre, a differenza della sua probabile fonte, sottolinea con precisione l'attitudine dell'*ingenium ad vitae tum publicae tum privatae administrationem*. Tale puntualizzazione è funzionale a rimarcare la valenza politica della prudenza. Infatti sembra quasi che il Pontano seguendo un ragionamento sillogistico voglia lasciare intendere che l'*ingenium* è necessario per l'amministrazione della vita pubblica e privata; l'*ingenium* è una *prudentiae pars*; la *prudentia*, dunque, insieme alla *recta ratio* e a tutte le altre *virtutes prudentiae ancillae*, è una virtù indispensabile e fondamentale nella gestione della vita privata e della cosa pubblica.

Riflessioni conclusive

Il dialogo intessuto dal Pontano nel quarto libro del *De prudentia* con l'opera di Aristotele per definire e delimitare le *species* della prudenza e le *virtutes prudentiae ancillae*, com'è ben emerso dalla nostra indagine, è abbastanza serrato. La ripresa del dettato aristotelico,

inoltre, avviene sostanzialmente e complessivamente secondo le seguenti modalità.

In primis c'è la ripresa fedele della fonte; il caso più emblematico è rappresentato dalla individuazione e definizione delle *species prudentiae*. L'umanista riprende l'individuazione e definizione di φρόνησις detta οἰκονομία e di quelle dette rispettivamente πολιτική e νομοθεσία. Esse dal Nostro sono tradotte come *prudentia domestica, civilis e legalis*. Ad esse, riprendendo il pensiero tomistico, aggiunge la *prudentia militaris*.

Frequente è anche la ripresa concettuale *cum variatione nel modus argumentandi*. Il Pontano, ad esempio, nel quarto libro parla per la seconda volta della *peritia/solertia*, visto che tale argomento era già stato da lui ampiamente trattato nel terzo libro. Tale ripresa è dovuta da un lato al fatto che nel primo caso riprendendo pedissequamente Aristotele, che poneva a confronto la ἀγχίνοια con la φρόνησις, l'umanista ugualmente è indotto a porre a confronto la *prudentia* e la *peritia/solertia*, nel secondo caso trattando delle *prudentiae partes*, seguendo S. Tommaso, che ugualmente analizza singolarmente le *partes prudentiae*, ritorna sulla *peritia/solertia* in quanto *pars* della prudenza, facendo anche delle aggiunte concettuali rispetto alla sua fonte.

In molti altri casi, invece, il Pontano procede effettuando una ripresa concettuale con analoghi *exempla* addotti a sostegno dell'argomentazione prodotta; l'umanista, ad esempio, nel discutere della *prudentia legalis* riprende l'esempio di Sparta, rappresentata da Licurgo, per esprimere la necessità che il legislatore di una città abbia a cuore la cura dei suoi cittadini nel promulgare leggi coercitive per il loro bene morale e sia al contempo fornito di esperienza nel diritto.

Infine non mancano casi in cui il Pontano fa delle aggiunte e precisazioni concettuali rispetto alle riflessioni aristoteliche. Sicuramente il caso più rilevante è rappresentato, come sopra detto, dalla definizione di *peritia/solertia* come *prudentiae ancilla*. Infatti rispetto allo Stagirita il Pontano aggiunge e precisa che la *peritia* si può avere nelle *actiones*, nell'agire pratico (*ad agendi usum*) e nel modo di essere (*ad naturam e ad ingenium*).

Dalle modalità con cui il Pontano dialoga con l'opera aristotelica è, dunque, emerso che l'umanista nell'argomentazione delle sue meditazioni circa le *species prudentiae* e le *virtutes ancillae prudentiae* prende sicuramente le mosse dal dettato del filosofo di Stagira. Tuttavia il Pontano non rimane fissamente ancorato al pensiero aristotelico visto che in più di una occasione effettua delle precisazioni ed aggiunte al testo aristotelico o esso è ampliato con le fonti di matrice cristiana, in particolare S. Tommaso, la cui opera anche se non direttamente citata è ampiamente ripresa.

Abbreviazioni bibliografiche

Opere letterarie

Magni, *De bono*: A. Magni, *De bono*, ed. a c. di H. Kühle, C. Feckes, B. Geyer, W. Kübel, T. XXVIII, Monasterii Westfalorum in Aedibus Aschendorff, 1951.

Magno, *Il Bene*: A. Magno, *Il Bene*, introd., trad. e note a c. di A. Tarabochia Canavero, Milano, Rusconi, 1987.

Aristotelis, *Ethica Nicomachea*: Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, a c. di I. Bywater, Oxford, rist. 1984.

Aristotelis, *De anima*: Aristotelis *De anima*, ed., introd. and commentary W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1961.

Aristotele, *Etica Nicomachea*: Aristotele, *Etica Nicomachea*, introd., trad. e commento a c. di M. Zanatta, Milano, BUR, voll. 2, 1993.

Aristotele, *L'anima*: Aristotele, *L'anima*, introd., trad. e commento a c. di G. Movia, Milano, Bompiani, 2001.

Altissiodorensis, *Summa Aurea*: Altissiodorensis, M. G., *Summa Aurea*, ed. J. Ribaillier, Lib. III, T. I, Grottaferrata, 1986.

Parisiensis, *Summa de Bono*: Parisiensis, Ph. C., *Summa de Bono*, ed. N. Wicki, voll. I-II, Berna, 1985.

Cicerone, *De inventione*: Cicerone, M. T., *De inventione*, trad. a c. di M. Greco, Congedo, 1998.

Isidori *Etymologicarum*: Isidori hispalensis episcopi *Etymologicarum sive Originum Libri XX*, ed. W. M. Lindsay, Oxford, Clarendon Press, voll. 2, 1911.

Isidoro, *Etimologie o Origini*: Isidoro, *Etimologie o Origini*, a c. di A. V. Canale, Torino, UTET, voll. I-II, 2006.

Macrobio, *Somnium Scipionis*: Macrobio, *Il Somnium Scipionis ciceroniano nella esegesi di Macrobio*, a c. di N. Marinone, Torino, Giappichelli, 1970.

S. Thomae, *Opera omnia*: Sancti Thomae Aquinatis, *Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, Romae, ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda fide [poi apud Sedem Commissionis Leoninae; poi ad Sanctae Sabinae] 1882-1992.

S. Tommaso, *La Somma teologica*: San Tommaso d'Aquino, *La Somma teologica*, a c. dei Domenicani italiani, con testo latino dell'edizione leonina. Bologna, edizioni Studio Domenicano, 1985 [riedizione dei volumi pubblicati dalla Salani, ora in 35 voll., di cui 33 di testo, uno di introduzione e uno per l'indice analitico].

Pontani, *De prudentia 1508*: Pontani, G., *De prudentia ac deinceps alii de philosophia libri, ut per indicem qui in calce operis est, licet videre*, Impressum Neapoli [non reca data ma quasi

sicuramente fu pubblicato nel 1508], per i tipi di Sigismondo Mayr e le cure di Pietro Summonte, il cui nome è sul v. del frontespizio.

Pontani, *De prudentia* 1508bis: Pontani, G., *De prudentia*, Impressum Florentiae: opera et impensa Philippi Giuntae Florentini. anno M.D.VIII, mense augusti, per le cure di Giovanni Corsi.

Pontani, *De prudentia* 1513: Pontani, G., *De prudentia*, Impressum Argentorati, ex aedibus Schurerij, pridie nonas martias. anno M.D.XIII

Pontani 1514: Pontani, G., *De fortitudine: libri duo; De principe: liber unus; dialogus qui Charon inscribitur, dialogus qui Antonius inscribitur; De liberalitate: liber unus; De beneficentia: liber unus; De magnificentia: liber unus; De splendore: liber unus; De conuiventia: liber unus; De obedientia: libri quinque; De prudentia: libri quinque*, Impressum Lugduni, ex pensis Bartholomei Troth, mense februario. anno M. D. XIV

Pontani, *Opera omnia* 1518-1519: Pontani, G., *Opera omnia Soluta oratione composita*, Venetiis, in aedibus Aldi et Andrae Soceri (ff. 147a – 225b). anno M.D.XVIII-M.D.XIX.

Pontani, *Opera omnia* 1520: Pontani, G., *Opera omnia soluta oratione composita in sex partes diuisa*, Florentiae per haeredes Philippi Iuntae, die XXIII Maij, M.D.XX, vol. II (*de prudentia: libri quinque; de fortuna: libri tres; de immanitate: liber unus*).

Pontani, *Librorum omnium*: Pontani, G., *Librorum omnium quos soluta oratione composuit [...]*, tomo II, Basileae per Andream Cratandrum mense martio MDXXXVIII, 4°.

Pontani, *Viri*: Pontani, G., *Viri in Philosophia, in civilibus, et militaribus virtutibus summi, Opera a mendis expurgata et in quattuor tomos digesta [...]*, tomo IV, Basileae ex officina Henricpetrina Mense Aprili an. M.D.LVI, in 8°.

Pontani, *De principe*: Pontani, G., *De principe*, a c. di G. Cappelli, Roma, Salerno Editore, 2004.

Tateo 1965: *I trattati delle virtù sociali*, a c. di F. Tateo, Roma, Edizioni dell'Ateneo.

Uguccione da Pisa, *Derivatione*: Uguccione da Pisa, *Derivatione*, ed. critica princeps a c. di E. Cecchini, G. Arbizzoni, S. Lanciotti, G. Nonni, M.G. Sassi, A. Tontini, Firenze, Sismel Edizioni del Galluzzo, 2004.

Studi

Cappelli 2010: Cappelli G., *Prolegomeni al De obedientia di Pontano. Saggio interpretativo*, in «Rinascimento Meridionale», I, pp. 54-77.

Cappelli 2012: Cappelli G., *Umanesimo politico. La monarchia organicista nel IV libro del De obedientia di Giovanni Pontano*, in «California Italian Studies», 3 (1), pp. 1-20.

Monti Sabia 1980: Monti Sabia L., *Per l'edizione critica del De prudentia di Giovanni Pontano*, in *Tradizione classica e letteratura umanistica. Per Alessandro Perosa* a c. di R. Cardini, E. Garin, L. Cesarini Martinelli, Giovanni Pascucci, Roma, Bulzoni Editore, vol. II [ora in *Studi su Giovanni Pontano*, a c. di G. Germano, Messina 2010, vol. II, 1073-1094]

Roick 2011: Roick M., *Learn virtue and toil. Giovanni Pontano on Passion, Virtue, and Arduousness*, in *Virtues and Passions in Early Modern Europe*, ed. by Nikolai Regent, *History of Political Thought* 32.5, pp. 732-750.

Santoro 1966: Santoro M., *Fortuna, ragione e prudenza nella civiltà letteraria del Cinquecento*, Napoli, Liguori.

Zembrino 2013: Zembrino M., *La concezione aristotelica di φρόνησις come fonte della definizione di prudentia nel III libro del trattato De prudentia di G.G. Pontano*, in «Studi Rinascimentali», 11, p. 21.

- ¹ Il problema della cronologia del *De prudentia* è stato da me già trattato in Zembrino 2013, p. 21.
- ² Per la bibliografia relativa a Francesco Puderico, a Tristano Caracciolo ed al *sacellum* rinviamo alle note 2, 3, e 4 del mio articolo Zembrino 2013, p. 21.
- ³ Zembrino 2013.
- ⁴ Tateo 1965, pp. XIII-XX.
- ⁵ Zembrino 2013, pp. 21-48.
- ⁶ Nello specifico, il Pontano riprende nel primo libro sostanzialmente il primo libro dell'*Etica* relativo ai temi del fine dell'agire umano e della felicità; mentre nel secondo, che ha per oggetto la definizione e l'indagine sulla *virtus*, l'umanista riprende fondamentalmente i libri secondo e terzo, dove sono trattati i medesimi argomenti. La ripresa pontaniana dell'opera aristotelica è stata riscontrata anche in altri trattati dell'umanista. In particolare è stata individuata e studiata nel *De obedientia* dal Cappelli 2012, pp. 1-20.
- ⁷ Altissiodorensis, *Summa Aurea*.
- ⁸ Parisiensis, *Summa de Bono*.
- ⁹ Magni, *De bono*. Cfr. anche Magno, *Il Bene*.
- ¹⁰ S. Tommaso, *La Somma teologica*.
- ¹¹ La ripresa pontaniana delle argomentazioni tomistiche sulla *prudentia* è stata già messa in evidenza nella mia dissertazione di dottorato (Zembrino M., *Il De prudentia di G.G. Pontano*, Dottorato di ricerca in Filologia, Storia della lingua e Letteratura Italiana, XXIV ciclo, Istituto Italiano di Scienze Umane (SUM), sezione napoletana della Normale di Pisa, a.c. 2010/11). Su tale questione si concentrano ancora i miei studi, i cui risultati saranno pubblicati a breve. In merito alla influenza tomistica nell'opera del Pontano segnaliamo anche i contributi di Cappelli 2004, pp. XI-CX e di Roick 2011, pp. 732-750.
- ¹² Pontani, *De prudentia* 1508, IV, f1r = p. 81: Quae igitur prudentia sit quodque eius officium, qui item prudentes et quales quaeque etiam recta ratio iam videtis. Restat autem quaerendum una ne tantum ac simplex prudentia sit an plures fortasse eius species «Dunque ormai sapete quale sia la natura della prudenza e quale sia il suo compito; ugualmente sapete chi siano i prudenti ed anche quale sia la loro natura ed altresì quale sia la retta ragione. Resta però da cercare di sapere se la prudenza sia soltanto una e semplice o se, forse, si possa presentare in più forme.» La traduzione proposta è quella da me curata per la mia tesi di dottorato. Il testo seguito è quello della editio princeps napoletana del 1508 per i tipi di Sigismondo Mayr. È, infatti doveroso ricordare che il *De prudentia* di Giovanni Pontano risulta tramandato, almeno a quanto ne sappiamo finora, da due manoscritti: uno viennese (Vienna, Biblioteca Palatina, W., ms. 3413, ff. 305^r - 418^r. Il manoscritto, purtroppo, pur recando interventi autografi del Pontano, non è scritto tutto di suo pugno) e l'altro londinese (Londra, British Library, Add. 12027. Il manoscritto è l'originale di stampa del *De prudentia*) e dalla sue due *editiones principes*, apparse contemporaneamente e rispettivamente a Napoli per i tipi di Sigismondo Mayr e a Firenze, ad opera di Giovanni Corsi, nel 1508. Alle due edizioni del 1508 vanno aggiunte altre sei edizioni a stampa seriori apparse tutte nel XVI secolo. Esse furono pubblicate a Napoli, Venezia, Firenze e Basilea tra il 1513 e il 1556. La tradizione manoscritta e le *editiones principes* del 1508 sono state oggetto di studio della Monti Sabia 1980.
- ¹³ Id., *Ibid.*, IV, f1r = p. 81 Cum autem res ipsae in quibus prudentia sese exercet aliae sint publicae aliae privatae, utilitates ipsae commodaque, quorum curam gerit prudentia, hanc eandem sequentur divisionem. Itaque prudentes dicemus alios quod rem quidem suam utiliter ac prudenter tueantur compendiisque suis bene consulant; et haec quidem prudentiae species a domus cura domestica nominabitur reique a familiaris studio. Alios vero, quod rem publicam civiliaque procurent negocia, summa etiam cum industria, communisque boni curam habeant, civilis prudentiae titulo exornabimus; quae cura quod civitatis universae commoditatibus ac bonis intenta est, civilis non immerito vocabitur. Verum et temporibus suis Cato Porcius et complures alii in utroque prudentiae genere claruerunt, ut et optimi iidem senatores et patres familiarum sint habiti, a prudentia videlicet rerum publice privatimque administrandarum [...] Verum ut una domestica est prudentia, etsi non una est familiaris rei procuratio, sic unam etiam esse volumus civilem prudentiam, licet ea cura sit et ipsa multiplex ac latius vagetur.: «D'altra parte, visto che le stesse attività in cui la prudenza si esercita sono alcune pubbliche altre private, come anche i vantaggi e i profitti a cui essa provvede sono tali, seguiranno questa stessa divisione. Pertanto, definiremo prudenti alcuni che salvaguardano i propri interessi in modo vantaggioso e con circospezione e curano bene i propri interessi, e questa forma di prudenza sarà denominata domestica dalla cura della casa e dal

particolare interesse per il patrimonio familiare; invece onoreremo con il titolo di prudenza civile altri, che si occupano dello Stato e degli affari pubblici anche con grandissimo impegno e si preoccupano del bene comune; e quella cura che è attenta ai vantaggi e ai beni di tutta la cittadinanza, sarà non a torto definita civile. Per la verità sia Porcio Catone ai suoi tempi sia molti altri si sono distinti nell'una e nell'altra forma di prudenza al punto che sono stati ritenuti ottimi senatori ed eccellenti padri di famiglia per la prudenza evidentemente mostrata sia nell'amministrazione pubblica sia in quella privata [...] Ma come una sola è la prudenza domestica anche se non è unica la amministrazione del patrimonio familiare, così vogliamo che sia una sola la prudenza civile anche se una tale cura è di per sé molteplice e il suo campo di azione sia abbastanza esteso. E poiché sono stati trovati anche coloro che hanno dedicato e speso la loro vita e tutti i loro pensieri nell'organizzare la città e nel governare popoli, con grandissimo amore per la patria e per tutti i cittadini, quali Solone, Licurgo e Pompilio, e questi, per il fatto che hanno emanato leggi sono stati detti legislatori, altri, poiché sono stati particolarmente attenti ed esperti nelle leggi e nei diritti municipali ed hanno avuto anche una grandissima conoscenza e esperienza di leggi, perciò dai nostri antenati sono stati definiti ora esperti del diritto ora uomini prudenti, da qui ne consegue che si deve aggiungere anche una terza forma di prudenza ed essa deve essere chiamata legale.»

¹⁴ Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, VI 8, 1141b 23-33: Ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἢ αὐτὴ μὲν ἕξις, τὸ μὲντοι εἶναι οὐ ταῦτόν αὐταῖς. τῆς δὲ περὶ πόλιν ἢ μὲν ὡς ἀρχιτεκτονικὴ φρόνησις νομοθετικὴ, ἢ δὲ ὡς τὰ καθ' ἕκαστα τὸ κοινὸν ἔχει ὄνομα, πολιτικὴ αὐτὴ δὲ πρακτικὴ καὶ βουλευτικὴ· τὸ γὰρ ψήφισμα πρακτὸν ὡς τὸ ἔσχατον. Διὸ πολιτεύεσθαι τούτους μόνον λέγουσιν· μόνον γὰρ πράττουσιν οὗτοι ὥσπερ οἱ χειροτέχνηται. Δοκεῖ δὲ καὶ φρόνησις μάλιστα εἶναι ἢ περὶ αὐτὸν καὶ ἕνα· καὶ ἔχει αὕτη τὸ κοινὸν ὄνομα, φρόνησις· ἐκείνων δὲ ἢ μὲν οἰκονομία ἢ δὲ νομοθεσία ἢ δὲ πολιτικὴ, καὶ ταύτης ἢ μὲν βουλευτικὴ ἢ δὲ δικαστικὴ «La politica e la saggezza sono una medesima disposizione, anche se non hanno la medesima essenza. Della saggezza che ha ad oggetto la *polis* una forma, in quanto architettonica, è saggezza legislativa, l'altra, in quanto concerne i particolari, prende il nome comune a tutte e due le parti: quello di saggezza politica. Essa dirige l'agire, è cioè atta a deliberare. Infatti il decreto è oggetto dell'azione politica, essendo la conclusione di una deliberazione. Perciò soltanto di uomini che operano in questo modo concreto si dice che fanno politica; soltanto costoro infatti agiscono come gli artigiani. Ma correntemente si crede anche che saggezza sia soprattutto quella che ha per oggetto la persona singola, cioè l'individuo; e questa assume il nome comune, quello di saggezza. Delle altre forme di saggezza una ha preso il nome di economia, un'altra di legislazione, un'altra ancora di politica, e di quest'ultima una forma è deliberativa, l'altra giudiziaria.» (trad. a cura di Zanatta 1993)

¹⁵ Pontani, *De prudentia* 1508, IV, f1v = p.82. Quodque inventi etiam sunt qui vitam ipsam cogitationesque suas omnes in instituendis civitatibus populisque gubernandis et contulerint et consumpserint, summa cum patriae caritate civiumque universorum. Qualis Solon, Lycurgus, Pompilius, hique a statuendis legibus legum sunt latores appellati; alii etiam, qui legum ipsarum iuriumque municipalium maxime fuerint studiosi summamque earum cognitionem ac peritiam habuerint, unde a maioribus nostris tum iuris periti, tum prudentes sunt dicti; hinc efficitur ut tertium quoddam prudentiae genus adiungendum sit, eaque prudentia legalis vocanda, cuiusmodi fuisse traditum est Scevolam, Ulpianum, Paulum, quorum etiam similes, in bene constitutis urbibus ac populis, singulis saeculis et singuli reperiuntur et plures; quos hodie pervulgate quidem sapientes vocant et quorum responsa ac sententias sapientium esse dicant «E poiché sono stati trovati anche coloro che hanno dedicato e speso la loro vita e tutti i loro pensieri nell'organizzare la città e nel governare popoli, con grandissimo amore per la patria e per tutti i cittadini, quali Solone, Licurgo e Pompilio, e questi, per il fatto che hanno emanato leggi sono stati detti legislatori, altri, poiché sono stati particolarmente attenti ed esperti nelle leggi e nei diritti municipali ed hanno avuto anche una grandissima conoscenza e esperienza di leggi, perciò dai nostri antenati sono stati definiti ora esperti del diritto ora uomini prudenti, da qui ne consegue che si deve aggiungere anche una terza forma di prudenza ed essa deve essere chiamata legale. Si tramanda che Scevola, Ulpiano e Paolo furono tali. E nelle città e nei popoli ben organizzati si trovano uomini simili a loro, o uno solo o più per ogni generazione, che oggi chiamano comunemente sapienti e dicono che i loro responsi e sentenze sono propri dei sapienti.»

¹⁶ Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, X 10, 1180a 22-35 – 1180b 1-3: ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπὸ τινος φρονήσεως καὶ νοῦ. καὶ τῶν μὲν ἀνθρώπων ἐχθαίρουσι τοὺς ἐναντιούμενους ταῖς ὀρμαῖς, κὰν ὀρθῶς αὐτὸ δρῶσιν· ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐπαχθῆς τάττων τὸ ἐπιεικές. ἐν μόνῃ δὲ τῇ Λακεδαιμονίῳ πόλει <ἢ> μετ' ὀλίγων ὁ νομοθέτης ἐπιμέλειαν δοκεῖ πεποιήσθαι τροφῆς τε καὶ ἐπιτηδευμάτων· ἐν δὲ ταῖς πλείσταις τῶν πόλεων ἐξημέλῃται περὶ τῶν τοιούτων, καὶ ζῆ ἕκαστος ὡς

βούλεται, κυκλωπικῶς θεμιστεύων παίδων ἢ δ' ἀλόχου. κράτιστον μὲν οὖν τὸ γίνεσθαι κοινὴν ἐπιμέλειαν καὶ ὀρθὴν [καὶ δρᾶν αὐτὸ δύνασθαι] κοινῇ δ' ἐξαμελουμένων ἐκάστω δόξειεν ἂν προσήκειν τοῖς σφετέροις τέκνοις καὶ φίλοις εἰς ἀρετὴν συμβάλλεσθαι, ** ἢ προαιρεῖσθαι γε. Μᾶλλον δ' ἂν τοῦτο δύνασθαι δόξειεν ἐκ τῶν εἰρημένων νομοθετικῶς γενόμενος. Αἱ μὲν γὰρ κοινὰ ἐπιμέλεια δῆλον ὅτι διὰ νόμων γίνονται, ἐπεικεῖς δ' αἱ διὰ τῶν σπουδαίων γεγραμμένων δ' ἢ ἀγράφων, οὐδὲν ἂν δόξειε διαφέρειν, οὐδὲ δὲ ὧν εἷς ἢ πολλοὶ παιδευθήσονται, ὥσπερ οὐδ' ἐπὶ μουσικῆς ἢ γυμναστικῆς καὶ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων «Per contro la legge ha potere coercitivo, poiché è una regola che deriva da una certa saggezza ed intelligenza. Ancora si odiano fra gli uomini quelli che si oppongono ai nostri desideri, anche nel caso che sia giusto che lo facciano, ma la legge non è odiosa nel prescrivere ciò che è onesto. Ma è opinione comune che nella sola città degli Spartani, assieme a poche altre, il legislatore si è dato preoccupazione del nutrimento e delle occupazioni dei cittadini. Nella maggior parte delle città, invece, non si ha cura di tali cose e ciascuno vive come vuole, imponendo la sua legge, alla maniera dei Ciclopi, ai figli e alle mogli. La cosa migliore dunque è che vi sia una corretta cura pubblica. Ma poiché l'autorità pubblica si disinteressa, tutti ammetteranno che spetta a ciascuno di aiutare i suoi figli e i suoi amici a pervenire alla virtù; e può farlo o, per lo meno, sceglie di farlo. Ma da quello che si è detto tutti converranno che lo può meglio se diventa esperto nella scienza del legislatore. Infatti le cure pubbliche è evidente che si effettuano mediante buone leggi e che sono giuste quelle che si effettuano mediante buone leggi. E nulla importa – e tutti ne converranno - che siano scritte o non scritte, né che mediante esse saranno educati uno solo o molti uomini, come neppure ha importanza nel campo della musica o della ginnastica o delle altre discipline.» (trad. a cura di Zanatta 1993)

¹⁷ Pontani 1508, *De prudentia*, IV, f1v = p.82: Haec igitur ipsa quae sint et qualia iam videtis. Hinc vero quae tanquam administratae prudentiam sequantur, quaeque virtutes sint eius comites, singillatim explicabo, quo forma ipsa, perspectis quasi corporis totius membris ac partibus, conspectior appareat speciesque eius cernentibus magis sit exposita «Dunque, ormai conoscete quali siano queste cose e quale sia la loro natura. Da questo momento in avanti, esaminerò attentamente ad una ad una quali siano le virtù che, come delle serve, seguono la prudenza e che sono sue compagne, affinché la sua forma, esaminate per così dire le membra e le parti di tutto il corpo, risulti meglio visibile e il suo aspetto sia più chiaro a coloro che la vedono.»

¹⁸ Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, IV 10; VI 11, VI 12; 1142b 1-33 – 1143a 1-36, 1143b 1-17.

¹⁹ Cicerone, *De inventione*, II 53, 160. p r u d e n t i a est rerum bonarum et malarum neutrarumque scientia. Partes eius: m e m o r i a, i n t e l l e g e n t i a, p r o v i d e n t i a. Memoria est, per quam animus repetit illa, quae fuerunt; intelligentia, per quam ea perspicit, quae sunt; providentia, per quam futurum aliquid videtur ante quam factum est. «La prudenza è la capacità di conoscere quello che è bene e quello che è male e quello che non è nessuno dei due. Le sue parti sono: la memoria, l'intelligenza, la previdenza. La memoria è quella che consente alla mente di ricordare il passato; l'intelligenza di capire il presente; la previdenza, di conoscere il compimento di una cosa prima ancora che accada.» (trad. a cura di Greco 1998)

²⁰ Macrobio, *Somnium Scipionis*, I 8, 7: et est politici prudentiae ad rationis normam quae cogitat quaeque agit universa dirigere ac nihil praeter rectum velle vel facere, humanisque actibus tanquam divinis arbitris providere; prudentiae insunt ratio, intellectus, circumspectio, providentia, docilitas, cautio: «Per quanto concerne l'uomo politico appartiene alla prudenza indirizzare secondo una norma razionale tutti i pensieri e le azioni e non volere né fare nulla che non sia retto, e provvedere alle attività umane come se la divinità fosse presente; e della prudenza fanno parte la ragione, l'intelligenza, la circospezione, la previdenza, la disposizione ad imparare, la cautela.» (trad. a cura di Marinone 1993)

²¹ Santoro 1966, p. 52.

²² Pontani, *De prudentia* 1508, IV, f2v = p. 84. Utramque vero et considerationem et providentiam comitatur virtus etiam illa, quae a perspicendi acumine vocata est perspicacitas; et qui ea sunt praediti, perspicaces dicti. «In verità, è compagna sia della considerazione sia della previdenza anche quella virtù che, dall'acutezza dell'osservare, è stata chiamata perspicacia e coloro che ne sono provvisti sono stati detti perspicaci. » La definizione pontaniana di *perspicacitas* ed il suo essere *comes* della *consideratio* e della *providentia/perspicentia* sembra riecheggiare l'etimologia del lemma *perspicax* formulata da Isidoro di Siviglia, che, tra l'altro, giustappone e lega la spiegazione del termine a quella di *prudens* e che, ugualmente, nell'implicita sottolineatura dell'acutezza del *perspicere*, evidenzia la capacità di prevedere l'esito dei casi incerti, qualità che, nella riflessione pontaniana, risalta con maggiore chiarezza nelle *virtutes* di cui è *comes*: Prudens, quasi porro videns. Perspicax est enim et incertorum praevidet casus: «Prudente quasi porro videns, ossia che

vede al di là: è infatti perspicace e prevede l'esito dei casi incerti.» (Isidoro, *Origines*, X, 201, trad. a cura di Canale 2006). Per quanto attiene alla sua essenza, il Pontano sottolinea che la *perspicacitas* ha i suoi principi nella natura, in quanto le doti e i difetti dell'indole provengono dalla natura. Essa inoltre viene completata dalla *consideratio* e dalla *perspicientia*: Cuius principia quidem cum sint in natura collocata (ingenii enim sive dotes sive damna natura ab ipsa proveniunt), diuturnior tamen consideratio atque perspicientia illam perficit (Pontani, *De prudentia* 1508, IV, f2v = p. 84). *Officium* della *perspicacitas* è di penetrare nelle cose che non sono conosciute, per poter poi prendere decisioni più sicure mentre si agisce e scorgere in modo più chiaro la via della *recta ratio*: Huius autem virtutis est proprium ad abdita penetrare atque occulta; qua e penetratione et consilia inter agendum capiuntur certiora, et quae sit rectae rationis apertius via cernitur «D'altra parte è proprio di questa virtù penetrare nelle cose sconosciute ed occulte, e grazie a questa penetrazione, sia si prendono decisioni più sicure mentre si agisce, sia si scorge in modo più palese quale sia la via della giusta ragione» (Id., *Ibid.*, IV, f2v = p. 84).

²³ Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, VI 11, 1143a 1-18: Ἔστι δὲ καὶ ἡ σύνεσις καὶ ἡ εὐσυνεσία, καθ' ἃς λέγομεν συνετοὺς καὶ εὐσυνέτους, οὐθ' ὅλως τὸ αὐτὸ ἐπιστήμη ἢ δόξη (πάντες γὰρ ἂν ἦσαν συνετοί) οὔτε τις μία τῶν κατὰ μέρος ἐπιστημῶν, οἷον ἡ ἰατρικὴ περὶ ὑγιεινῶν, ἢ γεωμετρία περὶ μεγέθη· οὔτε γὰρ περὶ τῶν αἰεὶ ὄντων καὶ ἀκινήτων ἡ σύνεσις ἐστὶν οὔτε περὶ τῶν γιγνομένων ὅτουσιν, ἀλλὰ περὶ ὧν ἀπορήσειεν ἂν τις καὶ βουλευσαίτο. Διὸ περὶ τὰ αὐτὰ μὲν τῇ φρονήσει ἐστὶν, οὐκ ἔστι δὲ τὸ αὐτὸ σύνεσις καὶ φρόνησις. ἢ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτικὴ ἐστὶν· τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μὴ, τὸ τέλος αὐτῆς ἐστὶν ἢ δὲ σύνεσις κριτικὴ μόνον. ταῦτό γὰρ σύνεσις καὶ εὐσυνεσία καὶ συνετοὶ καὶ εὐσύνετοι. ἔστι δ' οὔτε τὸ ἔχειν τὴν φρόνησιν οὔτε τὸ λαμβάνειν ἢ σύνεσις· ἀλλ' ὥσπερ τὸ μανθάνειν λέγεται συνιέναι, ὅταν χρῆται τῇ ἐπιστήμῃ, οὕτως ἐν τῷ χρῆσθαι τῇ δόξῃ ἐπὶ τὸ κρίνειν περὶ τούτων περὶ ὧν ἡ φρόνησις ἐστὶν, ἄλλου λέγοντος, καὶ κρίνειν καλῶς· τὸ γὰρ εὖ τῷ καλῶς τὸ αὐτό. καὶ εντεῦθεν ἐλήλυθε τοῦνομα ἢ σύνεσις, καθ' ἣν εὐσύνετοι, ἐκ τῆς ἐν τῷ μανθάνειν λέγομεν γὰρ τὸ μανθάνειν συνιέναι πολλάκις «Vi sono inoltre l'intendimento e la perspicacia, secondo i quali diciamo di alcuni che sono facili a intendere e perspicaci. Essi non s'identificano con la scienza in generale o con l'opinione (tutti infatti sarebbero facili a intendere), né sono una delle scienze particolari, come la medicina che ha ad oggetto le cose riguardanti la salute, o la geometria, che ha ad oggetto le grandezze. Infatti l'intendimento non ha per oggetto né realtà eterne ed immobili, né una qualunque delle realtà soggette a divenire, ma quelle sulle quali si può dubitare e deliberare. Perciò ha per oggetto le stesse realtà che costituiscono il dominio della saggezza, ma intendimento e saggezza non sono identici. La saggezza infatti è imperativa: ché il suo fine è stabilire che cosa si deve fare o no; l'intendimento invece è soltanto giudicativo: infatti vi è identità tra intendimento e perspicacia e tra persone facili ad intendere e persone perspicaci. L'intendimento non consiste né nel possedere la saggezza né nell'acquistarla; ma, come l'imparare è detto «intendere», quando si fa uso della scienza, così, nel far uso dell'opinione, si dice «intendere» per giudicare su cose che sono oggetto di saggezza, quando un altro parla, e nel giudicare moralmente. Infatti giudicare bene è lo stesso che giudicare moralmente. E da qui è venuto il nome di «intendimento», secondo il quale diciamo di alcuni che sono perspicaci: dall'intendimento che è in causa nell'imparare. Spesso infatti chiamiamo l'imparare "intendere".» (trad. a cura di Zanatta 1993)

²⁴ Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, VI 9, 1142a 1-11: Εἶδος μὲν οὖν τι ἂν εἴη γνώσεως τὸ αὐτῷ εἰδέναι· ἀλλ' ἔχει διαφορὰν πολλήν· καὶ δοκεῖ ὁ τὰ περὶ αὐτῶν εἰδῶς καὶ διατρίβων φρόνιμος εἶναι, οἱ δὲ πολιτικοὶ πολυπράγμονες διὸ Εὐρυπίδης: πῶς δ' ἂν φρονοῖην, ᾧ παρῆν ἀπραγμόνως / ἐν τοῖσι πολλοῖσι ἠριθμημένον στρατοῦ / ἴσον μετασχεῖν; / τοὺς γὰρ περισσοὺς καὶ τι πράσσοντας πλέον... ζητοῦσι γὰρ τὸ αὐτοῖς ἀγαθόν, καὶ οἴονται τοῦτο δεῖν πράττειν. ἐκ ταύτης οὖν τῆς δόξης ἐλήλυθε τὸ τούτους φρονίμους εἶναι· καίτοι ἴσως οὐκ ἔστι τὸ αὐτὸ εὖ ἄνευ οἰκονομίας οὐδ' ἄνευ πολιτείας. ἔτι δὲ τὰ αὐτοῦ πῶς δεῖ διοικεῖν, ἄδηλον καὶ σκεπτέον «Dunque una forma di conoscenza consisterà nel sapere ciò che è bene per noi. Ma è una forma molto diversa dalle altre. Ed è opinione comune che chi conosce le cose che lo riguardano è saggio, mentre i politici attendono a molte cose. Perciò Euripide dice. «come potrei essere saggio, io che potevo senz'affanno, / semplice numero tra i molti soldati dell'esercito, / partecipare della sorte comune?/ Infatti gli uomini straordinari e che fanno qualcosa di più...» Infatti gli uomini ricercano il loro proprio bene e credono che questo bisogna fare. Da quest'opinione è venuta quindi l'idea che tali uomini sono saggi. Eppure, forse non esiste il proprio bene senza economia né senza costituzione politica. Aggiungiamo che però non è chiaro come bisogna amministrare le proprie cose e va cercato.» (trad. a cura di Zanatta 1993)

²⁵ Pontani, *De prudentia* 1508, IV, f5r = p. 91 Itaque prisci illi (ut erant actionum humanarum studiorumque observantes) sicuti Curiae indiderunt nomen, quod in ea ageretur de re publica ibidemque curarentur civilia negocia, ita quos diligentes esse cernerent, a magistratu traduentes,

appellavere Curiones, a maiore videlicet rerum agendarum cogitatione et cura «Pertanto, gli antichi (attenti com'erano alle azioni ed alle occupazioni umane) come diedero nome alla "Curia" poiché in essa si discuteva della stato e ivi, appunto, si curavano gli affari civili, così quelli che ritenevano fossero diligenti, trasferendo il nome dalla carica politica, li chiamarono "Curioni", evidentemente perché assai riflessivi e solleciti nell'agire». La definizione e derivazione pontaniana di *Curia* da *cura* sembra avere come sua fonte l'analogia etimologia proposta da Varrone, nel *de lingua latina* (Varr., *Lat.*, V 155), che ugualmente sottolinea la derivazione della *Curia* romana dall'atto del *curare*, e distingue e descrive due tipologie di *curiae*: le *curiae veteres* dove i sacerdoti curavano le *res divinas* e la *curia Hostilia* dove il senato curava le *res humanas*: *Curiae duorum generum, nam et ubi curarent sacerdotes res divinas ut curiae veteres, et ubi senatus humanas ut curia Hostilia, quod primus aedificavit Hostilius rex*: «Ci sono due tipi di Curia, infatti c'è quella in cui i sacerdoti si prendono cura delle cose sacre, come le curie antiche, e quella in cui il senato si occupa delle faccende relative agli uomini, come la curia Ostilia, nome che deriva dal fatto che per primo l'ha edificata il re Ostilio.» Anche Isidoro di Siviglia nelle *Etimologie*, altra fonte del Pontano, sottolinea che la *Curia* fu così definita dai Romani in quanto era loro volontà sottolineare la cura con cui il Senato, in tale edificio, provvedeva agli affari della città: *Curia dicitur eo quod ibi cura per senatum de cunctis administratur*. «La curia ha tale nome in quanto luogo in cui il senato cura gli interessi della città.» (Isidoro, *Etimologie o Origini*, XV 2, 28, trad. a cura Canale 2006). La stessa definizione di *Curia* si legge in Cassio Dione (fr. 5,8 Boiss: ἐκάστη δὲ τριττὸς εἰς δέκα διηρέθη κουρίας ἤτοι φροντιστήρια κοῦρα μὲν γὰρ ἢ φρόντις λέγεται, καθ' ἐκάστην δὲ κουρίαν συνιόντες, οἱ εἰς αὐτὴν τεταγμένοι τινὰ τῶν καθηκόντων ἐξεφρόντιζον) e in Pomponio (*dig.* 1,2, 2: *triginta partes populi Romulus curias appellavit, propterea quod tum rei publicae curam per sententias partium earum expediebat*). Il più tardo Ugucione da Pisa, nelle *Derivationes*, nell'analisi del termine *curia*, invece, pone la sua attenzione sul rapporto semantico tra *curia* e *cura* e *sollicitudo*, in quanto per lui da *cura* deriva *curia* che è il luogo in cui con *cura* e *sollicitudo* si discute *de rebus administrandis*: *Item a cura haec curia, quia ibi frequens est cura et sollicitudo de rebus administrandis*. Con ogni verosimiglianza il *de lingua latina* di Varrone è fonte più diretta del Pontano anche per la derivazione del sostantivo *Curio* dai lemmi *cura-curia*. Infatti l'erudito latino, come nel testo dell'umanista napoletano, pone in relazione il fatto che le *curiae* erano i luoghi in cui il senato curava la *republicam*, e la *cura sacrorum publica* per estensione ha determinato la denominazione dei *curiones*. Il *Curio* era il capo di una curia, della quale curava gli affari, sia religiosi sia politici. Scelto dai membri della curia, era assistito nelle funzioni religiose, le sole che mantenne anche in epoca storica, da un *flamen curialis*. I trenta *curiones* costituivano un collegio, presieduto dal *curio maximus*, scelto dal popolo prima tra i nobili, poi anche tra i plebei (210 a. C.).

²⁶ Pontani, *De prudentia* 1508, IV, f6r = p. 93: *At vero Delectio illa huius et soror et socia idem fere ius exercet atque amplectitur munus et in iudicando et in agendo; hoc tamen differre inter se videntur, quod Delectio non distinguit ipsa quidem verum, facta, rerum ac temporum distinctionem, deligit quod e duobus potius quod e compluribus ac multis potissimum videatur atque ex utilibus quae utiliora quae etiam maxime utilia; atque e pulchris honestisque, vel magis honesta et pulchra, vel quae honestissima appareant atque pulcherrima* «Ma l'azione dello scegliere, sorella ed alleata del discernimento, esercita quasi il medesimo diritto ed assolve lo stesso compito sia nel giudicare sia nell'agire. Tuttavia sembra che l'una e l'altra si distinguano fra loro nel fatto che la scelta non è essa stessa a distinguere, ma, dopo che è stata effettuata la distinzione di cose e di tempi, sceglie ciò che tra due cose sembra preferibile e quale tra parecchie e molte sembra quella essenziale, e tra quelle utili quella che è più utile di altre ed anche quella che è la più utile, e tra quelle belle e giuste e quelle più oneste e giuste, quelle che risultano essere le più oneste e le più belle.»

²⁷ Id., *Ibid.*, II, c8r = p. 47 ... *electio principium est quasi quoddam, in nobis ipsis constitutum, aut laudis aut vituperationis, pro suscepta ad agendum re atque materia. Nemo enim, invitus ac nolens siquid egit, aut etiam fortuito egit, a sapientibus tamen viris laudatur, quamvis fortasse ab imperitis habeatur in pretio. Et pueris insanisque, siquid peccaverint, fraudi non datur quoniam locum in iis electio nullum habet; alteri enim propter aetatem ad capiendum consilium parum sunt omnino apti, alteris insania penitus illud, cum deliberandi quoque consultatione, abstulit. [...] Est autem electio (quod satis nunc sit) voluntas non illa quidem pervagata, infinita, maxime audax, nullis obstricta regulis aut frenis repressa, verum quae sese ipsam moderetur intelligatque quid elector ipse praestare possit, quid etiam sit hominis, quid suum sit ipsius qui deliberat, quoad vires sese eius efferant, quid tempora etiam ferant, quid mores urbis, quid ratio ipsa, non recti solum atque honesti memor, verum etiam loci, temporis, facultatum, ordinis, fortunae. Etenim voluntatis ipsius commotio atque propensio pene insatiabilis est, quippe quae neque aeternitati*

parcat neque deo ipsi, nullisque omnino frenis agitatio eius coerceatur. [...] Et quoniam electio ipsa eorum est quae in consultationem veniunt sint necne agenda et qua etiam ratione ac via agenda, consultatio ipsa talis erit, quae nec consultantem dedecet nec ruborem afferat eligenti. [...] Namque, ut actionum, sic etiam electionum moderatix est et quaedam quasi dux prudentia, de qua dicendum suscepimus «la scelta è, per così dire, una sorta di principio, fissato in noi stessi, o di lode o di biasimo, in relazione al motivo e alla materia scelta per agire. Nessuno, infatti, se ha fatto qualcosa malvolentieri e contro voglia o anche l'ha fatto per caso, è tuttavia lodato da uomini saggi, anche se forse è apprezzato dagli ignoranti. E se i bambini e i folli sbagliassero in qualcosa, a loro lo sbaglio non sarebbe ascritto come motivo di colpa poiché in essi non ha luogo la possibilità di scelta. Infatti gli uni per la loro età sono assolutamente poco capaci di prendere una decisione, agli altri la pazzia ha completamente sottratto tale possibilità insieme anche all'atto del deliberare. [...] D'altra parte la scelta (e questo sia per ora sufficiente) è una volontà non certamente quella comune a molti, illimitata, assai audace, non tenuta a freno da alcuna regola o repressa con freni; ma quella che si autoregola e comprende che cosa possa fare colui che sceglie, che cosa anche sia di pertinenza dell'uomo, che cosa sia proprio di chi delibera, fin dove le sue forze si possano spingere, ed anche che cosa portino le circostanze e le usanze di una città e che cosa anche la ragione non solo memore del giusto e dell'onesto, ma anche del posto, del momento, delle facoltà, dell'ordine e della fortuna. Infatti la eccitazione e la propensione della volontà stessa sono pressoché insaziabili, poiché né sono soggette all'eternità, né allo stesso dio, né la sua attività può essere assolutamente imbrigliata da alcun freno. [...] E poiché la scelta di quelle cose che si sottopongono al vaglio è se siano o no da farsi ed anche per quale ragione e in che modo debbano essere fatte, la deliberazione sarà tale che né sia disdicevole per chi delibera, né faccia arrossire chi sceglie. [...] E poiché la scelta di quelle cose che si sottopongono al vaglio è se siano o no da farsi ed anche per quale ragione e in che modo debbano essere fatte, la deliberazione sarà tale che né sia disdicevole per chi delibera, né faccia arrossire chi sceglie. [...] Infatti, la prudenza, di cui abbiamo incominciato a discutere, è regolatrice e, per così dire, una sorta di guida come delle azioni così delle scelte.»

²⁸ Pontani, *De prudentia* 1508, II, c9v = p.48. Ad haec, ignorantes plerumque decepti errant dum, pro optimis deterrima, pro honestis turpia, pro molestis improba, ignorata incomperataque pro cognititis habeant atque compertis. Bene igitur exacteque perspectis atque perpensis iis, quae tanquam e rationis rectae penu depromuntur, ut qui tamen et perspicere se et scire ea oportere intelligat, non ut sciat modo, verum ut bene perspecteque utatur cognititis, illud etiam adiunget, ut suscepta a se actio careat levitate persistatque ipse in proposito incepti consumandi. Itaque, ut ad agendum ipsi nascimur itemque ad intelligendum sciendumque, sic scientia atque cognitio tum rei susceptae ac nostrum simul, tum facultatum, temporum, locorumque comitari debet vel potius antecedere electione, nunquamque ab actione recedere. [...] Cognitione igitur opus est atque scientia, et in eligendo et in proseguendo. Sed nec his tantum contenta virtus est, nisi accedat etiam firmitas (ut dixi) propositi constantiaque progressionis «Inoltre gli ignoranti, per lo più tratti in inganno, sbagliano fino a che considerano le cose pessime come ottime, quelle vergognose come oneste, quelle eccessive come misurate e quelle sconosciute e incerte come conosciute e certe. Dunque una volta conosciute e ben valutate quelle cose che, per così dire, si ricavano dalle provviste della retta ragione, come colui che comprende che è necessario conoscere se stesso e conoscere quelle cose, non solo per saperle solamente, ma anche per servirsi bene e con acutezza delle cose conosciute, aggiungerà anche che l'azione da lui intrapresa sia priva di leggerezza e che egli stesso perseveri nel proposito di portare fino in fondo il suo disegno. Pertanto, come noi stessi nasciamo per agire ed anche per comprendere e sapere, così la conoscenza e la scienza sia dell'impresa iniziata e al contempo di noi stessi, sia delle facoltà, delle circostanze e dei luoghi deve procedere di pari passo o piuttosto precedere la scelta e giammai recedere dall'azione. [...] Dunque, c'è bisogno della conoscenza e della scienza sia nello scegliere sia nel proseguire. Ma la virtù non si accontenta solo di queste cose, se (come ho detto) non si aggiunge anche la fermezza del proposito e la costanza nel procedere.»

²⁹ Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, III 4, 1111b 6-8: ἡ προαίρεσις δὴ ἐκούσιον μὲν φαίνεται, οὐ ταῦτὸν δέ, ἀλλ' ἐπὶ πλεον τὸ ἐκούσιον «Ora, è evidente che la scelta deliberata è atto volontario; però non vi s'identifica, ma il volontario ha maggiore estensione.» (trad. a cura di Zanatta 1993)

³⁰ Id., *ibid.*, III 4, 1111b 10-13 οἱ δὲ λέγοντες αὐτὴν ἐπιθυμίαν ἢ θυμὸν ἢ βούλησιν ἢ τινα δόξαν οὐκ εἰκόασιν ὀρθῶς λέγειν. Οὐ γὰρ κοινὸν ἡ προαίρεσις καὶ τῶν ἀλόγων, ἐπιθυμία δὲ καὶ θυμός: «Coloro che affermano che essa è brama, o impulsività, o volontà, o una forma di opinione, non sembrano dire esattamente. Infatti la scelta deliberata non è cosa comune anche agli esseri sprovvisti di ragione, desiderio ed impulsività sì.» (trad. a cura di Zanatta 1993)

³¹ Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, III 4, 1111b 16-18 καὶ ἡ μὲν ἐπιθυμία ἡδέος καὶ ἐπλύπου, ἡ προαίρεσις δ' οὔτε λυπεροῦ οὔθ' ἡδέος: «Inoltre la brama ha per oggetto una cosa piacevole o dolorosa, la scelta non ha per oggetto né una cosa dolorosa né una cosa piacevole.» (trad. a cura di Zanatta 1993). Cfr. anche Id. *Ibid.*, II 2, 1104b 30-35 – 1105a 1 Τριῶν γὰρ ὄντων τῶν εἰς τὰς αἰρέσεις καὶ τριῶν τῶν εἰς τὰς φυγὰς, καλοῦ συμφέροντος ἡδέος, καὶ [τριῶν] τῶν ἐναντίων, αἰσχροῦ βλαβεροῦ λυπηροῦ, περὶ ταῦτα μὲν πάντα ὁ ἀγαθὸς κατορθωτικὸς ἐστὶν ὁ δὲ κακὸς ἀμαρτητικὸς, μάλιστα δὲ περὶ τὴν ἡδονὴν κοινὴ τε γὰρ αὕτη τοῖς ζώοις, καὶ πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὴν αἴρεσιν παρακολουθεῖ καὶ γὰρ τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον ἡδὺ φαίνεται: «Infatti, essendo tre i fattori che decidono le scelte e tre quelli che decidono le repulsioni, il bello, l'utile ed il piacevole e i loro contrari, il turpe, il dannoso ed il doloroso, nell'ambito di tutti questi l'uomo virtuoso è capace di agire rettamente, il malvagio in modo peccaminoso; e soprattutto nell'ambito del piacere: giacché questo è comune all'uomo e agli animali e segue tutto ciò che deriva dalla scelta deliberata. Infatti anche il bello e l'utile appaiono come una cosa piacevole.» (trad. a cura di Zanatta 1993). Cfr. anche Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, VIII 2, 1115 b 19-21; *Top.* I 13 105 a 28; III 3, 184b 27-28;

³² Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, III 4, 1111b 18- 19 θυμὸς δ' ἔτι ἤττον ἤκιστα γὰρ τὰ διὰ θυμὸν κατὰ προαίρεσιν εἶναι δοκεῖ: «Ancor meno è impulsività. Infatti è comunemente ammesso che le cose che si compiono per impulsività non sono per niente affatto secondo scelta deliberata.» (trad. a cura di Zanatta 1993)

³³ Id. *Ibid.*, III 4, 1111b 19 – 27 ἀλλὰ μὴν οὐδὲ βούλησις γε, καίπερ σύνεγγυς φαινόμενον προαίρεσις μὲν γὰρ οὐκ ἔστι τῶν ἀδυνάτων, καὶ εἴ τις φαίη προαιρεῖσθαι, δοκοῖη ἂν ἡλίθιος εἶναι βούλησις δ' ἔστι <καὶ> τῶν ἀδυνάτων, οἷον ἀθανασίας, καὶ ἡ μὲν βούλησις ἐστὶ καὶ περὶ τὰ μηδαμῶς δι' αὐτοῦ πραχθέντα ἂν, οἷον ὑποκριτὴν τινα νικᾶν ἢ ἀθλητὴν προαιρεῖται δὲ τὰ τοιαῦτα οὐδεὶς, ἀλλ' ὅσα οἶεται γενέσθαι ἂν δι' αὐτοῦ. ἔτι δ' ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἡ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος: «Ma essa non è neppure volontà, anche se ne è visibilmente affine. Infatti la scelta non ha per oggetto le cose impossibili, e se uno dicesse di operare una scelta in quest'ambito passerebbe per sciocco. Invece la volontà è anche delle cose impossibili, ad esempio dell'immortalità. Inoltre la volontà ha per oggetto anche le cose che in nessun modo possono essere compiute da chi vuole, ad esempio che vinca un tale attore o atleta; ma nessuno sceglie deliberatamente cose siffatte, bensì quante pensa che possono prodursi per suo mezzo. Inoltre la volontà riguarda piuttosto il fine, la scelta i mezzi per raggiungere il fine.» (trad. a cura di Zanatta 1993)

³⁴ Id. *Ibid.*, III 4, 1111b 33– 1112a 1-3 καὶ τῷ ψευδεὶ καὶ ἀληθεὶ διαιρεῖται, οὐ τῷ κακῷ καὶ ἀγαθῷ, ἡ προαίρεσις δὲ τούτοις μᾶλλον. ὅλως μὲν οὖν δόξη ταυτὸν ἴσως οὐδὲ λέγει οὐδεὶς, ἀλλ' οὐδὲ τινὶ τῷ γὰρ προαιρεῖσθαι τὰ γαθὰ ἢ τὰ κακὰ ποιοῖ τινές ἔσμεν, τῷ δὲ δοξάζειν οὐ: «Inoltre essa (= l'opinione) si distingue per il falso e il vero, non per il male e il bene; invece la scelta deliberata si distingue piuttosto per questi criteri. Quindi che la scelta s'identifica con l'opinione presa in generale, nessuno senz'altro sostiene. Ma non s'identifica neppure con un certo tipo d'opinione. Infatti con lo scegliere le cose che sono buone e le cose che sono cattive ci formiamo in una certa qualità morale, con l'averne opinioni no.» (trad. a cura di Zanatta 1993)

³⁵ III 4, 1112a 5-11 καὶ ἡ μὲν προαίρεσις ἐπαινέται τῷ εἶναι οὐ δεῖ μᾶλλον ἢ τῷ ὀρθῶς [...] καὶ προαιρούμεθα μὲν ἂ μάλιστα ἴσμεν ἀγαθὰ ὄντα [...] δοκοῦσι δὲ οὐχ οἱ αὐτοὶ προαιρεῖσθαι τε ἄριστα καὶ δοξάζειν, ἀλλ' ἔνιοι δοξάζειν μὲν ἄμεινον, διὰ κακίαν δ' αἰρεῖσθαι οὐχ ἂν δεῖ: «Ancora la scelta viene lodata più per l'averne ad oggetto ciò che è dovere scegliere che per l'essere retta; [...] di più, noi scegliamo le cose che con estrema sicurezza «sappiamo» che sono buone [...] Ed è comunemente ammesso che non sono le medesime persone che operano le scelte ed hanno le opinioni migliori, ma alcuni hanno opinioni piuttosto buone, però per la loro perversità scelgono le cose che non si deve.» (trad. a cura di Zanatta 1993)

³⁶ Id., *Ibid.*, III 4, 1112a 13-17: τί οὖν ἢ ποῖόν τι ἐστίν, ἐπειδὴ τῶν εἰρημένων οὐθέν; ἐκούσιον μὲν δὴ φαίνεται, τὸ δ' ἐκούσιον οὐ πᾶν προαιρετόν. ἀλλ' ἄρα γε τὸ προβεβουλευμένον; ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας. ὑποσημαίνειν δ' ἔοικε καὶ τοῦνομα ὡς ὄν πρὸ ἐτέρων αἰρετόν «Qual è dunque il genere della scelta o quale la differenza specifica, dal momento che non è nessuna delle cose dette? Ora, che sia un atto volontario è evidente; però non tutto ciò che è volontario è oggetto di scelta deliberata. Ma non è forse l'oggetto di una deliberazione precedente? Infatti la scelta deliberata s'accompagna al calcolo ed alla riflessione. Ed anche il suo nome sembra significare che oggetto di scelta deliberata è una cosa che si può prendere avanti alle altre.» (trad. a cura di Zanatta 1993)

³⁷ Pontani, *De prudentia* 1508, IV, f6v = p. 94: Praeterea, quoniam exercenda ab arte haec ipsa quoque proficiscitur peritia, ex eo solertes dicti, dicta etiam solertia; et in quibus nulla esset artis peritia, inertes; imperitiaque ipsa, inertia. Atque haec ipsa vocabula ab arte primum (ut videtis) traducta, post translata sunt ad actiones atque ad agendi usum, quin etiam ad naturam atque ingenium.

«Inoltre, poiché anche questa stessa perizia deriva dall'esercizio di un'arte, per questo motivo essi sono detti solerti, ed essa è detta anche solerzia; e quelli che non hanno alcuna perizia in alcuna arte sono detti inerti e la loro imperizia è definita incapacità. E questi vocaboli (come vedete) sono stati prima derivati dall'arte, poi sono stati applicati alle azioni e alla pratica dell'agire, e perfino alla natura e all'indole.»

³⁸ Zembrino 2013, pp. 35-37

³⁹ S. Tommaso, *La Somma teologica*, pp. 48-49

⁴⁰ Pontani, *De prudentia* 1508, IV, f6v = p. 94 Praeterea, quoniam exercenda ab arte haec ipsa quoque proficiscitur peritia, ex eo solertes dicti, dicta etiam solertia; et in quibus nulla esset artis peritia, inertes; imperitiaque ipsa, inertia. Atque haec ipsa vocabula ab arte primum (ut videtis) traducta, post translata sunt ad actiones atque ad agendi usum, quin etiam ad naturam atque ingenium. Nam et acri ingenio praeditos quique administrandis rebus aptiores sunt magisque appositus, solertes eos dixere; contra hebeti ingenio ac parum aptos minimeque ad agendum idoneos, inertes... «Inoltre, poiché anche questa stessa perizia deriva dall'esercizio di un'arte, per questo motivo essi sono detti solerti, ed essa è detta anche solerzia; e quelli che non hanno alcuna perizia in alcuna arte sono detti inerti e la loro imperizia è definita incapacità. E questi vocaboli (come vedete) sono stati prima derivati dall'arte, poi sono stati applicati alle azioni e alla pratica dell'agire, e perfino alla natura e all'indole. Infatti hanno definito solerti quelli forniti di un ingegno acuto e coloro che sono più inclini e propensi ad amministrare gli affari. Al contrario, quelli forniti di una intelligenza debole e poco inclini e per niente idonei all'agire, sono detti inerti, ...»

⁴¹ Pontani, *De prudentia* 1508, IV f7r= p. 95

⁴² Aristotelis, *De anima*, III 8, 432a 3-11 ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθὲν ἔστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἔστι, τὰ τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη. καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μηθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνείη, ὅταν τε θεωρῆ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμα τι θεωρεῖν τὰ γὰρ φαντάσματα ὡσπερ αἰσθήματα ἔστι, πλὴν ἄνευ ὕλης: «Poiché non c'è nessuna cosa, come sembra, che esista separata dalle grandezze sensibili, gli intelligibili si trovano nelle forme sensibili, sia quelli di cui si parla per astrazione sia le proprietà ed affezioni degli oggetti sensibili. Per questo motivo, se non si percepisse nulla non si apprenderebbe né si comprenderebbe nulla, e quando si pensa, necessariamente al tempo stesso si pensa un'immagine. Infatti le immagini sono come le sensazioni, tranne che sono prive di materia.» (trad. a cura di Movia 2001). La capacità naturale di comprendere dell'uomo negli stessi termini aristotelici è ben rimarcata anche da Dante nel *Paradiso* (IV 40): Così parlar conviensi al vostro ingegno, / però che solo da sensato apprende / ciò che fa poscia d'intelletto degno.