

# 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*<sup>1</sup>: il primo è *Il pensiero di Leon Battista Alberti e la cultura del Quattrocento*<sup>2</sup>, il secondo *I morti*, apparso come appendice del fortunato *Rinascite e rivoluzioni*<sup>3</sup> e ripubblicato postumo, con lievi modifiche (formali), con il titolo *Leon Battista Alberti e il mondo dei morti*<sup>4</sup>.

---

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»<sup>5</sup> 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»<sup>6</sup>, in cui proprio la morte si rivela l'«unica sicurezza»<sup>7</sup>. 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»<sup>8</sup>. 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*<sup>9</sup>. 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 buddista<sup>10</sup>: 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»<sup>11</sup> 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»<sup>12</sup> che trasparirebbe nelle opere afferenti alla cosiddetta «linea negativa»<sup>13</sup>. Condividendo con Garin l'idea che Alberti affermi una «radicale contraddittorietà della vita e dell'uomo»<sup>14</sup>, nella misura in cui la vita non sarebbe altro che un teatro in cui ciascuno indossa una o più maschere<sup>15</sup>, Roberto Cardini ha insistito sull'umorismo albertiano. «L'uomo, l'uomo in quanto tale, è il luogo della contraddizione»<sup>16</sup> che si esprime nel corso della vita, e questo costituisce il «presupposto stesso dell'umorismo»<sup>17</sup> 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»<sup>18</sup>, perché consente di disvelare le finzioni degli uomini, oltreché la stessa mancanza di senso dell'esistenza umana<sup>19</sup>. Alla luce del fortunato binomio “morte-ironia”, approfondito da Cardini e da altri studiosi in linea con i lavori di Garin<sup>20</sup>, 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 *Inter-cenales* 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 ierarchia*».

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 italiano<sup>21</sup>. 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 intenzioni<sup>22</sup>.

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 Alberti<sup>23</sup>. 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»<sup>24</sup>. 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»<sup>25</sup>. In altri termini, «non è affatto detto che Alberti lo pensi»<sup>26</sup> 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»<sup>27</sup>. 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 defunti<sup>28</sup>. 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 mosaico<sup>29</sup>. Prenderemo perciò in esame non solo il *Defunctus* e il quarto libro del *Momus*, ma anche precisi luoghi testuali dell'intercenale *Cynicus*<sup>30</sup>, del *Theogenius* (1441)<sup>31</sup>, dei *Profugiorum ab erumna* (ca. 1441)<sup>32</sup> e dei *Libri della famiglia* (ca. 1430-1443)<sup>33</sup>, 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 vivere<sup>34</sup>.

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 filosofica<sup>35</sup>. 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 natura<sup>36</sup>:

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 desideri 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 volere<sup>37</sup>.

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»<sup>38</sup>. 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»<sup>39</sup>. 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 virtuoso<sup>40</sup>.

In tale contesto, Nicola accusa gli stoici di contraddire i principi della loro filosofia con la personale condotta di vita<sup>41</sup>: affermano di escludere «da' pensieri e dalle voglie» le «cose caduce e fragili»<sup>42</sup>, 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 avvelenamento<sup>43</sup>. Per Nicola, questa contraddizione tra parole e fatti è dimostrazione della sterilità della precettistica stoica, che, alla prova dell'esperienza, risulta irrealizzabile<sup>44</sup>, 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]»<sup>45</sup>. 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]»<sup>46</sup>, 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»<sup>47</sup>. 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 ambizione<sup>48</sup>. Pertanto, è necessario che egli si occupi dell'utile «quantunque bisogna», non per sottrarre tempo e impegno all'*otium honestum*<sup>49</sup>, 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»<sup>50</sup> (felicità), conformemente alla teoria stoica dei beni riproposta anche da Cicerone<sup>51</sup>. In base a questa teoria esposta già nel *Theogenius*, tutte le cose si suddividono in tre insiemi<sup>52</sup>: 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 valutate<sup>53</sup>. Per quanto indifferenti a un «bene e beato vivere», queste cose possono però rivelarsi utili alla conduzione pratica della vita, e cioè preferibili<sup>54</sup>. 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 virtù<sup>55</sup>. 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»<sup>56</sup>, 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'animo<sup>57</sup>, che appartengono per natura all'essere umano<sup>58</sup>, essi sono soltanto possessi esteriori all'individuo dipendenti dalla *varietas* della fortuna<sup>59</sup>. 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»)<sup>60</sup> 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 avversi<sup>61</sup>. 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»<sup>62</sup>. 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 soffra per le «cose avverse» che possono privarlo di ciò che è fuori dal suo controllo, come la famiglia, le sostanze economiche o la vita stessa<sup>63</sup>: «riconosciamoci mortali ed assiduo perderci da molti vari casi sopra capo e non lungi la morte»<sup>64</sup>. 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 immediatamente<sup>65</sup>. 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»<sup>66</sup>: coloro che non la provassero sarebbero solo «o dii o certo non uomini»<sup>67</sup>. A differenza di quanto crede Nicola<sup>68</sup>, 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 fortuna<sup>69</sup>, 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 resisterele<sup>70</sup>.

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 sensazioni<sup>71</sup>. 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 male<sup>72</sup>, sia all'epicureismo, per cui il dolore, quale sommo dei mali, risulta persino piacevole<sup>73</sup>. 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»<sup>74</sup>. In questo senso, Seneca afferma che la virtù permette al saggio di sopportare [*perferantur*] le sofferenze<sup>75</sup>, grazie al mantenimento di un animo libero dalle perturbazioni<sup>76</sup>, e non di essere immune, in quanto essere vivente, dalle sensazioni<sup>77</sup>.

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»<sup>78</sup>, le cose della fortuna, che «mai muterà la sua natura»<sup>79</sup>, sono «inconstant»<sup>80</sup> e all'«uomo iniquo» non cesserà mai di «diletta[re] la sua malignità»<sup>81</sup>. Così, posta come per Seneca l'impossibilità di cambiare le condizioni dell'esistenza umana<sup>82</sup>, l'uomo virtuoso non può che «preparar[si]» a «potere contro la infelicità», imparando a *saper* «soffrire»<sup>83</sup>. È cioè necessario che egli si eserciti ad avere «cura» del proprio animo, ricercando la virtù con ogni «assiduità e diligenza»<sup>84</sup>, fino al punto di essere in grado di adattarsi, grazie alla propria condotta virtuosa, «alle necessità e a' tempi»<sup>85</sup>.

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 inevitabili<sup>86</sup>, non solo vincolando la propria volontà al giudizio razionale<sup>87</sup>, ma anche facendosi «buona aspettazione» delle cose future, senza mai «abbandonare»<sup>88</sup> sé stesso. Ciò che contraddistingue l'uomo virtuoso è così la sua capacità di resistenza a ogni cosa esteriore [*estrinseca*]<sup>89</sup>, grazie alla disposizione di un animo «forte e intero»<sup>90</sup> 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»<sup>91</sup>, 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.

si<sup>92</sup>. 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 possibile<sup>93</sup>. 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 colpi<sup>94</sup>.

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»<sup>95</sup>. 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 «sco-glio» in mezzo al mare che, sopportandole, vince le onde che lo colpiscono<sup>96</sup>. 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 contrarie<sup>97</sup>. 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 casi<sup>98</sup>.

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 perpessio».

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»<sup>99</sup>, nel corso della propria vita, una condotta virtuosa.

Conformemente agli insegnamenti del padre, Benedetto degli Alberti<sup>100</sup>, Lorenzo ricorda di aver «ben guida[to] la famiglia tutta con virtù e laude», adempiendo all'«ufficio del padre della famiglia»<sup>101</sup>. 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 giovani<sup>102</sup>. 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

esempli», a estirpare dalle loro menti ogni «radice di vizio» e a indurli a rifuggire «ogni dissoluta volontà e ogni minima dislodata turbazione d'animo»<sup>103</sup>. In questo senso, come insegnava Benedetto, Lorenzo dimostra di essere stato un buon «navichiero»<sup>104</sup>, 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»<sup>105</sup>, fornendo a tutti i membri una sicura «regola del vivere»<sup>106</sup>, e cioè la virtù. Poiché, per adempiere a questo *ufficio*, 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 maggiori<sup>107</sup>, 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»<sup>108</sup>. Perciò, per l'essere umano, non v'è nulla di più caro e desiderabile, nemmeno i beni contingenti soggetti alla fortuna<sup>109</sup>, 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.

---

adritti 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*<sup>110</sup>, priva di alcun senso filosofico, com'è stato sostenuto in opposizione a Garin<sup>111</sup>.

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 amico<sup>112</sup>. Neofrono riporta a Politropo una rappresentazione estremamente negativa degli uomini: in vita essi sembrano delirare [*deliratur*]<sup>113</sup>, nella misura in cui, a causa della loro *stultitia*, perseguono condotte contraddistinte da *insania*, prive di alcun equilibrio<sup>114</sup>.

In particolare, il mancato dominio di sé, consequenziale all'assenza di un controllo razionale delle perturbazioni dell'animo<sup>115</sup>, 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*<sup>116</sup>, che consiste nella capacità di celare i propri veri intenti attraverso una condotta apparente, a partire dall'uso delle espressioni del volto e delle parole<sup>117</sup>. 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; ACOCCELLA 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 viziosa<sup>118</sup>. 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 personale<sup>119</sup>. 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 magistrati<sup>120</sup>.

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 MOLINARO 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 familiari<sup>121</sup>. 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*]<sup>122</sup> nella cura domestica per sembrare una donna di buoni costumi, onesta e discreta, lo tradiva da tempo con il fattore<sup>123</sup>. I figli, che da vivo, apparentemente, gli si mostravano ubbidienti e rispettosi<sup>124</sup>, non lo amavano, ma lo temevano [*metum*]<sup>125</sup>, talmente tanto da gioire per la sua morte<sup>126</sup>. I servi, che un tempo si mostravano affezionati, rivelavano ora tutta la loro antipatia<sup>127</sup>; il cantiniere dimostrava il proprio disprezzo bevendo e offrendo il vino migliore delle sue cantine<sup>128</sup>, mentre l'argentiere di fiducia lo faceva rubando l'oro che egli aveva accuratamente conservato<sup>129</sup>. 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 manoscritti<sup>130</sup>. Avvilito da questa scoperta, Neofrono riconosce allora di aver vissuto con *dementia*, senza mai accorgersi della vera condotta di vita dei propri cari<sup>131</sup>.

Così, attraverso lo sguardo di Neofrono<sup>132</sup>, gli uomini appaiono inclini alla dissimulazione non solo nella sfera pubblica e civile<sup>133</sup>, 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»<sup>134</sup>, a tal punto che ciascuno può rivelarsi il maggior pericolo per ciascun altro<sup>135</sup>. 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 preferibile<sup>136</sup>. 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 morte<sup>137</sup>. 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, offuscati 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*]<sup>138</sup>, 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*]<sup>139</sup>, come testimonia lo stesso Politropo, nostalgico della propria condizione terrena<sup>140</sup>. 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 «voluntaria miseria»<sup>141</sup>. 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*]<sup>142</sup> 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»<sup>143</sup>, al punto che «tutto il mondo si truova pieno di fizioni»<sup>144</sup> – 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 virtù<sup>145</sup>, 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»<sup>146</sup>. 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*]<sup>147</sup> dalle voci «sottili e fioche» [*tenues ... voces atque obtuse sunt*]<sup>148</sup>, 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 vita<sup>149</sup>. Lo è per le intercenali non meno che per il contesto espressamente teatrale del *Momus*<sup>150</sup>. Così, sul modello di Luciano<sup>151</sup>, per mezzo di una *factio* letteraria, Alberti mette in scena i morti per parlare dei vivi<sup>152</sup>, 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 rivelazione<sup>153</sup>. 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»<sup>154</sup>, vale a dire una dettagliata ricostruzione degli eventi dell'esistenza umana nella loro complessità<sup>155</sup>, come testimonia, in particolare, il resoconto di Neofrono<sup>156</sup>. 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 vede<sup>157</sup>: 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 terrena<sup>158</sup>, 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 questo<sup>159</sup>. Sviluppa una riflessione originale, attraverso la quale, dopo aver definito la morte come l'«inevitabile termine» per chiunque «venne in vita»<sup>160</sup>, 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 vita<sup>161</sup>, 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»<sup>162</sup>. 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 contraddittoria<sup>163</sup>. 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 figuri quale ritorno al «grembo» della «grande madre comune», com’è stato anche asserito<sup>164</sup>. Tramite l’arte della parola, in una forma che Luciano aveva già sperimentato e che gli si proponeva come modello, egli *rap-presenta* 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 morte<sup>165</sup>. 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 Politropo 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](mailto: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.

BÉNATOUÏL 2006 = THOMAS BÉNATOUÏL, *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 familla* 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 Archai* 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 Mediævalia* 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 Istoria: 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*, 4<sup>th</sup> 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.