

En renässansaristoteliker om den mänskliga frihetens gränser

Simone Porzios ”*An homo bonus vel malus volens fiat*”¹

Lorenzo Casini

Under de senaste årtiondena har ett förnyat intresse för filosofins historia gjort sig gällande. Även perioder som länge varit tämligen försummade, som till exempel hellenismen och medeltiden, är nu föremål för forskning på bred front. Ett undantag utgörs emellertid av renässansen som alltjämt tenderar att avfärdas som filosofiskt ointressant. D. W. Hamlyns bedömning i *A history of Western philosophy* (1987) förblir symptomatisk: ”Det kan verka paradoxalt att en period som innebar en blomstring på så många andra områden – vetenskap, konst och litteratur – samtidigt innebar ett lågvattensmärke för filosofin”.²

Renässansen var emellertid en epok präglad av intensiv, varierad och i många avseenden säregen filosofisk aktivitet.³ Man tänker oftast på renässansen som en period under vilken den medeltida aristoteliska filosofin föll undan för den platonska, men sanningen är att den aristoteliska filosofin förblev av oerhörd betydelse. Det finns ingen annan epok under vilken man publicerat, kommenterat och använt Aristoteles skrifter i samma utsträckning som under renässansen. Den aristoteliska filosofin under denna tid skiljer sig dock från medeltidens på en rad punkter då den är betydligt mer trogen originaltexterna tack vare de nyupptäckta senantika kommentatorerna och humanisternas intresse för filologi.⁴ Humanisterna, som ur ett filosofiskt perspektiv ofta beskrivs som trångsynta och pedantiska, medverkade härmed till att befria filosofin från den ensidiga tolkningen av Aristoteles som de medeltida skolfilosoferna ärvt från Averroes, och bidrog således till att bestämma den tidigmoderna filosofins inriktning.⁵

Till de främsta representanterna för den aristoteliska filosofin under renässansen hör neapolitanaren Simone Porzio (1496–1554).⁶ Avsikten med denna artikel är att skissera ett porträtt av denne föga uppmärksammade tänkare. Särskild fokus kommer att ligga på *An homo bonus vel malus volens fiat* (1551), som innehåller resultatet av hans moralfilosofiska reflexioner.⁷ I denna skrift undersöks huruvida vår karaktärsinställning är något som det står oss fritt att forma eller om den snarare bestäms av externa faktorer. Porzios analys av den mänskliga frihetens gränser utgör inte bara en exegetisk utläggning av Aristoteles lära, utan berör

också några av renässansens mest centrala teman, inte minst den om människans värdighet och plats i världsalltets hierarki. Porzios tankar har dessutom starka kopplingar till 1500-talets teologiska debatt kring den fria viljan.

Frihet och determinism under renässansen

Under renässansen kretsade filosofiska diskussioner om mänskligt handlande huvudsakligen kring en rad problem som gällde förenligheten av människans fria vilja med såväl gudomlig förhandskänedom som astrologisk determinism.⁸ Astrologin hade mycket hög status vid denna tid, men var samtidigt djupt ifrågasatt och föremål för en kritisk debatt. Nyare forskning har visat att denna polemik var betydligt mer komplex än vad man tidigare trott, och innefattade mer än avskiljandet av den exakta vetenskapen astronomi från de praktiserande astrologernas förutsägelser.⁹

Från 1300-talets början var astrologi en viktig del av universitetens läroplan. Ämnet ingick i såväl matematik som naturfilosofi och medicin. Med utgångspunkt i Ptolemaios *Tetrabiblos*, samt ett antal arabiska skrifter, som till exempel Albumazars *Introductorium maius*, utvecklades astrologin till ett sammanhängande undervisningsprogram som även inbegrep några av Aristoteles skrifter, däribland *De caelo*, *De generatione et corruptione* och *Meteorologica*, som försåg astrologin med ett naturfilosofiskt fundament.¹⁰ Detta system fortsatte att blomstra ända in på 1700-talets början och åtnjöt en nivå av trovärdighet som idag kan tyckas vara svår att förstå.¹¹ Framstående astronomer som numera hyllas för den roll de spelade inom den vetenskapliga revolutionen, som till exempel Galileo Galilei (1564–1642) och Johannes Kepler (1571–1630), var praktiserande astrologer.¹²

Under renässansen var astrologin dessutom ett oerhört viktigt inslag i vardagslivet. Att försöka bilda sig en uppfattning om kulturen och samhällslivet vid denna tid utan att ta astrologin i beaktande är ungefär lika rimligt som att försöka förstå vårt samhälle utan att undersöka ekonomins och psykoanalysens inflytande. Under renässansen genomsyrades samhället av en rad farhågor som hängde samman med politiska, ekonomiska och religiösa förändringar, samt med naturliga katastrofer som pesten. Gemene man undrade ifall man fortfarande hade kontroll över sitt öde eller om man fallit offer för ockulta och irrationella krafter. Människor från alla samhällsskick såg till att få sina horoskop ställda och följde astrologins läror. Även kejsare och påvar var hängivna anhängare av astrologin. Det var vanligt vid denna tid att ambassadörer inte fick audiens vid hoven förrän man rådfrågat hovastrologerna. Man var noga med att rådfråga astrologer innan man bestämde tidpunkten för en invigning, en kröning eller läggandet av grundstenen till en ny byggnad. På 1440-talet fanns det furstar som valde sin klädsel i enlighet med ett astrologiskt bestämt schema. Under samma årtionde mottog kaptenerna som ledde Flo-

rens armé sina kommandostavar vid en astrologiskt bestämd tidpunkt. Samma praxis förekom ända in på 1500-talet i Rom.¹³

Tron på såväl astrologin som den kristna läran bidrog emellertid oundvikligen till allvarliga spänningar. Det mest uppenbara problemet var att förena den astrologiska determinismen med uppfattningen att människans vilja är fri: om stjärnorna är orsaken till allt det som sker på jorden, kan inte människan hållas ansvarig för sina handlingar. Många humanister och skolfilosofer reagerade starkt mot fatalistiska föreställningar enligt vilka människans liv är underkastat stjärnorna. Francesco Petrarca (1304–1374) var en av dem som försökte återupprätta människans frihet och värdighet mot uppfattningen om ett öde bestämt av stjärnorna. Hösten 1362, medan pesten rasade och mörka järtecken åtföljde denna olycka, gick han i ett brev till sin vän Francesco Bruni till hårt angrepp mot astrologerna, som han beskrev som ”falska profeter som tömmer lättrogna människors kistor på guld, fyller deras öron med pladder och deras sinnen med felaktigheter och skräck”.¹⁴ Petrarcas avståndstagande från astrologisk determinism och hans kritiska analys av vidskepliga övertygelser följdes upp av Coluccio Salutati (1331–1406), som i *De fato, fortuna et casu*, ett omfattande arbete bestående av fem avhandlingar författade mellan 1396 och 1399, försvarade människans individuella ansvar såväl teologiskt som metafysiskt genom att hävda sin tro på den gudomliga försynens totala kontroll över naturliga och historiska skeenden, samt övertygelsen att denna försyn verkar genom den mänskliga viljans kraft och frihet.¹⁵

Den viktigaste och mest omfattande kritiken av astrologin kom från Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494). De tolv böcker som utgör hans *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, publicerat postumt 1496, innehåller den mest utförliga och skarpsinniga kritik mot astrologins förutsägelser som världen dittills skådat, och bidrog i viss mån till att klargöra och vässa debatten. Pico argumenterade med emfas för att det är människan som formar sitt eget öde genom att bemästra världen omkring henne, och inte tvärtom. Detta synsätt kommer till uttryck redan i *Oratio de hominis dignitate* (1486), som därmed är av stor betydelse för att förstå den grund på vilken hans filosofiska invändningar mot astrologin vilar. Pico poängterade att astrologin inte heller har rätt om vad den påstår om den fysiska verkligheten. Enligt honom misslyckas astrologins praxis med att leva upp till erfarenhetsbaserade kriterier och dess förutsägelser är sällan riktiga.¹⁶

Humanisternas kritik av astrologin kom alltså huvudsakligen att kretsa kring teman som den fria viljan och människans värdighet. Motståndet till astrologin sporrade dem att fördjupa sitt tänkande kring fundamentala frågor som rör människans plats i universum och denna debatt kan därmed sägas utgöra ett av de viktigaste intellektuella sammanhangen för en artikulering av några av renässansens mest centrala teman.

Ett annat viktigt inslag i såväl humanisters som skolfilosofers syn på mänskligt handlande och moraliskt ansvar bestod av ambitionen att klargöra förenligheten mellan den gudomliga styrningen av världen och människans fria vilja. Om Gud är allvetande, tycks det rimligt att anta att han inte bara vet vad som har skett och sker, utan också vad som kommer att ske. Men i vilken mening kan våra handlingar sägas vara fria om Gud i förväg känner till vad vi kommer att göra? Frågan om hur människan, genom sin frihet, kan förändra de händelser som Gud har förutsett, diskuterades under renässansen oftast utifrån det sätt på vilket Boethius ställt upp problemet i *De consolatione philosophiae*:

Det tycks, sade jag, finnas en alltför stor motsägelse och strid mellan att Gud vet allt på förhand och att det finns en viljans frihet. Ty om Gud förutser allt och inte på något sätt kan missa sig, måste med nödvändighet det inträffa som försynen har förutsett som framtid. Men om försynen från evighet har på förhand sett icke bara människors handlingar utan också deras avsikter och vilja, kan det inte finnas någon handling eller någon vilja överhuvudtaget som den ofelbara gudomliga försynen inte har känt till i förväg. Ty om dessa handlingar och avsikter och denna vilja kan vridas i en annan riktning än den förutsedda, kan det inte längre finnas någon säker förhandskunskap om framtiden, snarare en osäker förmodan, och att tro detta om Gud anser jag syndigt.¹⁷

Alltså, om den mänskliga viljan är fri, kan man inte tillskriva Gud någon förhandskänedom, eftersom i så fall varje enskild individ skulle göra exakt det som Gud förutsett. Å andra sidan, ifall Gud har förhandskänedom, så är inte den mänskliga viljan fri och varje strävan efter frälsning förgäves.

I dialogen *De libero arbitrio*, som färdigställdes 1439 och förblev inflytelserik fram till 1600-talets slut, argumenterade Lorenzo Valla (1407–1457) för att det inte finns någon koppling mellan den gudomliga förhandskänedomens om framtida händelser och den mänskliga viljans beslut att framkalla dem. Han menade att även om Guds vilja och vishet inte kan särskiljas, så finns det likväl en skillnad mellan dem. För att illustrera denna distinktion använder han de hedniska gudarna Jupiter och Apollo som allegorier för dessa gudomliga attribut. Jupiter representerar den gudomliga viljan och Apollo, som har förmågan att förutse framtida händelser utan att orsaka dem, representerar Guds förhandskänedom. Även om denna distinktion tycks lösa det ursprungliga problemet, återuppstår dilemmat på ett annat plan, eftersom det inte finns något tvivel om att Guds vilja är orsaken till allt. Snarare än att lösa problemet, förflyttar Vallas analys det därför till en annan nivå: Människan kan, med hjälp av sin fria vilja, bestämma utfallet av sina jordliga förehavanden, men hon kan inte bestämma över sin frälsning, för vilken hon måste förtrösta på Gud.¹⁸

Spänningen mellan människans frihet, å ena sidan, och gudomlig förhandskänedom och determinism å andra, är helt central även i aristotelikern Pietro Pomponazzis (1462–1525) tänkande. Hans *De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, som färdigställdes hösten 1520, betraktas i allmänhet som renässansens viktigaste arbete kring dessa problem. Skriften tycks ha föranletts av 1516 års publicering av Gerolamo Bagolinos översättning till latin av den senantike aristoteliske kommentatorn Alexander av Afrodiasias skrift om ödet.¹⁹ Pomponazzis verk består av fem böcker i vilka han analyserar och i detalj kritiserar Alexanders uppfattning, erbjuder en omfattande översikt över de viktigaste filosofiska ståndpunkterna om ödet och den fria viljan, samt ingående diskuterar mänsklig fri vilja, gudomlig försyn och predestination.²⁰

Det är bland annat mot bakgrund av dessa och andra liknande diskussioner som man bör se Porzios undersökning av människans möjlighet att fritt forma sin karaktär. I *An homo bonus vel malus volens fiat* finner man ett säreget förslag till lösning av dessa problem där utläggningen av den aristoteliska etiken vävs samman med religiösa teman som har starka kopplingar till heterodoxa katolska föreställningar.

Aristotelikern Simone Porzio

Simone Porzio föddes i en välbärgad familj i december 1496 i Neapel. Han studerade filosofi och medicin vid universitetet i Pisa. Ibland förekommer det uppgifter om att han skulle ha läst filosofi även i Padua eller Bologna för Alessandro Achillini (1463–1512) och Pomponazzi. Dessa uppgifter går emellertid tillbaka till äldre historieskrivning och tillbakavisades som extremt osannolika redan i slutet av 1800-talet. I en av sina skrifter pekar Porzio däremot ut Agostino Nifo (1469/70–1538), som var verksam i Pisa mellan 1519 och 1521, som sin lärare.²¹ Porzio blev 1520 professor i logik i Pisa och kort därpå även professor i naturfilosofi. Han återvände till Neapel 1525 där han gifte sig med Porzia d'Anna. Tillsammans fick de sju barn, varav endast fyra levde till vuxen ålder. Den förstfödde Camillo Porzio (1526–1580) blev sedermera en känd historiker. Vid denna tid arbetade Porzio som läkare och föreläste troligtvis i Salerno. Från 1529 var han professor i metafysik och naturfilosofi vid hemstadens universitet.²² Efter att ha blivit änkeman återvände han till Pisa 1545 på inbjudan av hertigen Cosimo I de' Medici (1519–1574) där han undervisade fram till 1552. Under dessa år var Porzio den i särklass mest välbetalde läraren vid universitetet i Pisa, vilket torde ge en indikation om hans renommé.²³ Från 1546 var han medlem i den Florentinska akademien. Han dog den 27 augusti 1554 i Neapel.

Porzio var en originell vetenskapsidkare. Han skydde likriktning och reagerade starkt mot den skolastiska metoden och de torftiga avhandlingar som den tenderade att generera. I sina lektioner över första boken

av Aristoteles *De caelo* kritiserar han den överdrivna formalism och de fruktlösa spetsfundigheter som länge dominerat undervisningen vid universitet i Paris.²⁴ I sina skrifter valde han istället att han använda sig av en mer resonerande och litterär stil, samt lade stor vikt vid originaltexterna och filologiska färdigheter.²⁵

Porzios mest kända arbete är *De mente humana* (1551), som behandlar Aristoteles syn på intellektet och gav upphov till en våldsam debatt.²⁶ Porzios undersökning hämtar inspiration från Alexander av Afrodiasias, som i sin skrift om själen förfäktat att den mänskliga själen är förgänglig och inte kan existera utan kroppen.²⁷ *De mente humana* består huvudsakligen av en filologisk analys av nyckelbegreppet *entelecheia*, från vilken Porzio sluter sig till att den mänskliga själen är kroppens individuella och förgängliga form.²⁸ I denna mening liknar Porzios ståndpunkt den som Pomponazzi lade fram i *De immortalitate animae* (1516). I denna text argumenterade Pomponazzi för att beviset för intellektets förmåga att överleva kroppens död måste stå att finna i en själslig aktivitet som inte är beroende av kroppen. För att bevisa själens odödlighet är det med andra ord inte tillräckligt att peka på en själslig aktivitet som utförs oberoende av några kroppsliga organ. Vad som krävs är snarare en själslig aktivitet som är helt oberoende av kroppen. Enligt Pomponazzi står ingen sådan aktivitet att finna eftersom även intellektets högsta funktioner alltid är beroende av sinnesintrycken. Därför är hela själen enligt honom beroende av kroppen och går under med den.²⁹ Pomponazzi och Porzio anses därmed vara de två främsta representanterna för den av Alexander av Afrodiasias inspirerade form av aristotelisk filosofi under renässansen.³⁰

Porzios första publicerade verk är *De coelibatu* (1537), ett försvar för prästerskapets celibat som inte bara bygger på religiösa utan även på naturfilosofiska argument.³¹ Året därpå publicerade han *De conflagratione agri puteolani* som är en beskrivning av några seismiska fenomen som ägde rum natten mellan den 29 och den 30 september 1538 i trakten kring Pozzuoli. Från denna period härstammar också *De puella germanica quae fere biennium vixerat sine cibo et sine potu*, som publicerades utan datum och ägnas åt ett egendomligt fall av anorexi.³² Gemensamt för dessa två verk är avsikten att förklara ovanliga händelser med hjälp av naturliga principer. Under 1548 publicerade han en utgåva med översättning till latin och kommentar av *De coloribus*, som vid denna tid tillskrevs Aristoteles, men som Porzio, förmodligen med rätta, ansåg vara skriven av Teofrastos.³³ Två år senare gav han ut *De coloribus oculorum*, en av de första monografierna om oftalmologi.³⁴

Åren kring seklets mitt utgör utan tvekan den mest produktiva perioden i Porzios liv. Under 1551 publicerade han inte mindre än tre avhandlingar. Förutom *De mente humana*, som redan omnämnts, och *An homo bonus vel malus volens fiat*, gav han även ut *De dolore*, en medicinsk undersökning av smärta som genomsyras av en rad filosofiska frågeställ-

ningar rörande förhållandet mellan kropp och själ.³⁵ Året därpå utkom *Formae orandi christianae*, en utläggning av *Pater noster* som hämtar inspiration från reformatorn Juan de Valdés (cirka 1509–41) *Dialogo de doctrina christiana* (1529).³⁶ Hans sista publicerade verk blev *De rerum naturalium principiis* som utkom 1553 och bygger på föreläsningar över de två första böckerna av Aristoteles *Fysiken*. I denna skrift presenterar Porzio en naturalistisk tolkning av Aristoteles läror om materia, form och substans, som huvudsakligen bygger på Alexander av Afrodiasias.³⁷

Bland Porzios opublicerade verk bör *Sull'amore*, som han skrev på folkspråk under 1520-talet, omnämnas. Skriften utgör en filosofisk tolkning av en av Petrarcas sonetter och syftar till att avmystifiera den platoniska läran om kärlek.³⁸ Porzio var också intresserad av det Tyrrenska havets fauna och samlade på sällsynta fiskar. Bland hans opublicerade skrifter återfinns ett manuskript, som ibland går under namnet *Tractatus de piscibus*, som mer än en systematisk avhandling snarare utgör en samling anteckningar där olika havsdjur kortfattat beskrivs.³⁹ Porzios *Quaestio de spetiebus intelligibilibus* och *Quaestio non detur sensus agens* inkluderades postumt i en samling *Opuscula* som Giacomo Antonio Marta (1557/8–1629) publicerade 1578.⁴⁰ I Porzios publicerade skrifter finns hänvisningar till ett antal skrifter, som *De fato*, *De libero arbitrio*, *De animi partibus* och *De animi motibus*, som förblev opublicerade.⁴¹

Porzios inflytande är inte lätt att fastställa, men hans uppfattningar diskuterades av filosofer som Francesco Piccolomini (1520–1604), Giulio Castellani (1528–86), jesuiten Franciscus Toletus (1532–96), Jacopo Zabarella (1533–89) och Tommaso Campanella (1568–1639).⁴² Bland hans studenter vid universitet i Pisa återfinns medicinaren Andrea Cisalpino (1524/5–1603), vars *Quaestionum peripateticarum libri quinque* (1569) blev inflytelserik såväl i Italien som i norra Europa.⁴³

An homo bonus vel malus volens fiat

I *An homo bonus vel malus volens fiat* undersöks huruvida utformningen av en god eller dålig karaktär beror på oss. Med andra ord, blir vi goda eller onda tack vare våra beslut eller är det snarare på grundval av en naturlig, och därmed ofrivillig, benägenhet som vi är böjda mot den ena eller den andra naturen? Porzios avhandling kretsar således kring ett antal frågor som Aristoteles reser i *Nikomachiska etiken*, inte minst diskussionen om människans ansvarighet som upptar den tredje bokens femte kapitel. Där argumenterar Aristoteles för att våra etiska dispositioner är frivilliga eftersom de till syvende och sist beror på oss. Dessa frågor är enligt Porzio av yttersta vikt. Om det inte stod i människans makt att fritt utveckla sin karaktär skulle konsekvenserna för hela samhällslivet vara mycket stora, och all den möda som lagstiftare, filosofer och teologer lägger ned på att försöka förbättra våra handlingar skulle vara helt förgäves.⁴⁴

Porzios skrift består av fjorton kapitel och inleds med en doxografisk översikt där den aristoteliska ståndpunkten ställs mot Platons och stoikernas doktriner. Det första kapitlet behandlar stoikernas lära. Så snart stoicismen vid denna tid omnämndes i samband med en diskussion av mänskligt handlande, kunde läsaren förvänta sig beskrivningen av ett deterministiskt universum i vilket människan inte har någon avgörande roll att spela med avseende på hur hennes karaktär formas. Det är så Pomponazzi använder termen ”stoicism”, med vilken han karakteriserar sin deterministiska tolkning av den aristoteliska fysiken, i *De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*.⁴⁵ Porzio understryker emellertid en annan aspekt av den stoiska läran, nämligen tanken att vi kan befria oss helt och hållet från våra affekter. Med utgångspunkt från Simplikios kommentar till Epiktetos *Encheiridion* påpekar Porzio att enligt stoikerna är våra dygder och laster helt beroende av våra beslut.⁴⁶ Men om vi kunde nå frälsningen enbart med hjälp av våra egna krafter, skulle Kristi nåd, som förväntas leda oss i vårt handlande, vara helt överflödig. Porzio likställer därför denna ståndpunkt med Pelagius och avfärdar den som kättersk.⁴⁷ Detta argument förflyttar den stoiska ståndpunkten till en diskurs som inte längre är rent filosofisk, och där kan den utan några större svårigheter avfärdas som djupt problematisk. Denna strategi är med andra ord inte särskilt rättvis, men samtidigt mycket effektiv.

Den andra ståndpunkt som Porzio ställer mot den aristoteliska läran är den platoniska, åt vilken han ägnar andra kapitlet. Han påpekar hur man i dialogen *Menon* kommer fram till att dygden varken föds inom oss av naturen eller genom inläring. Den betraktas istället som något gudomligt ingjutet:

Men om vi nu haft rätt i sökandet och i det som vi har sagt under hela det här resonemanget, då finns dugligheten till varken av naturen eller genom att läras in, utan när dugligheten kommer till människor gör den det genom en gudomlig gåva utan att förnuftet är inblandad.⁴⁸

Porzio tar dessutom fasta på den slutsats som man kommer fram till i *Lagarna* med avseende på frivilligt handlande. Enligt Platon handlar vi fritt när förnuftet är opåverkat av okunskap eller affekterna:

I de tidigare diskussionerna tror jag att jag har sagt det rent ut, men om jag inte har gjort det tidigare så låt mig nu säga [...] att alla onda alltid är onda mot sin vilja. Och om det förhåller sig så, då följer väl därav med nödvändighet följande. [...] Att den orätttrådige väl visserligen är ond, men att den onde är ond mot sin vilja. Att en handling utförd med vilja nånsin skulle utföras mot ens vilja är alldeles orimligt. Den som antar att en oförrätt är mot viljan torde alltså anse att den som begår en oförrätt gör det mot sin vilja, och det måste jag också hålla med om. För jag medger verkligen att alla som begår oförrätter gör det mot sin vilja.⁴⁹

Enligt Porzio innebär detta att dygden inte är något annat än en guda-gåva (*munus Dei*) och lasten en ofrivillig sjukdom som beror på de moln som förmörkar vårt förnuft. Den platonska ståndpunkten representerar således motsatsen till den stoiska, som betraktar människan som självtillräcklig, i den meningen att den inte tillskriver mänskligt handlande någon frihet över huvudtaget när det kommer an till vad som är gott eller ont.⁵⁰

Problemet med stoikernas ideal är enligt Porzio att det är för intellektualistiskt och fråntar människan hennes kroppsliga och känslomässiga aspekter. Platonikerna låter å andra sidan, trots att de önskar en frigörelse från kroppens bojar, människan drunkna i den sinnlighet som förmörkar hennes förnuft, som därmed tvingas duka under för okunskapen. Vad dessa motsatta ståndpunkter har gemensamt är att de båda förnekar människans sammansatta natur och ger företräde åt endast en av dess aspekter. Därmed framträder den aristoteliska ståndpunkten som ett paradigim i stånd att göra rättvisa åt den mänskliga naturens komplexitet.

Porzios fortsatta analys kretsar därför huvudsakligen kring temat om människans *medietas*. Människan har en del förmågor gemensamt med växter och djur, medan andra, som till exempel intellektet, är besläktade med de högre intelligenserna. Människans natur är därför inte enkel, utan sammansatt. Hon består av både kropp och själ, och är därför varken rent förnuft (*intellectus purus*) eller simpelt kännande (*simplex sensitivum*), utan något däremellan. Människans utmärkande akt, i praktiska såväl som teoretiska spörsmål, är snarare ett slags mellanoperation (*operatio quaedam media*).⁵¹ Med anspelningar till såväl *Nikomachiska etiken* som *Politiken* understryker Porzio hur människans utmärkande handlande är det som äger rum i samhällslivet och som präglas av såväl tanke som känsla. Vi kan förvisso komma nära det orubbliga lugn som kännetecknar gudarna, eller sjunka ned till djurens nivå, men vi bör inte glömma att de mest grundläggande sidorna av samhällslivet förutsätter ett rätt mått av förnuft och känsla.⁵²

Härmed har Porzio förberett grunden för sin kritik av stoikernas ståndpunkt och ansluter till den debatt som förekom under antiken mellan de peripatetiska försvararna av en måttlig nivå av känsla (*metriopatheia*) och anhängarna till det stoiska idealet av fullständig frihet från affekterna (*apatheia*).⁵³ Aristoteles betraktade känslor inte bara som en naturlig reaktion på hur saker och ting framträder för oss, utan som en väsentlig del av ett gott liv. I *Nikomachiska etiken* tillämpas läran om dygden som en medelväg på såväl handlingar som känslor. Känslor beskrivs därmed som värdefulla och nödvändiga aspekter av moralisk förträfflighet. Enligt Aristoteles karakteriseras dygden inte bara i termer av goda handlingar, utan också genom att man känner på det sätt som förnuftet påbjuder och när det är tillbörligt.⁵⁴ Att till exempel vredgas på ett lämpligt sätt över det som man bör vara ond på är enligt Aristoteles föremål för beröm. De som inte gör det anser han vara dåraktiga.⁵⁵

Aristotelikernas ståndpunkt förändrades något under den hellenistiska epoken. Detta nya synsätt lade mer fokus på känslornas måtta än på deras lämplighet i en specifik situation.⁵⁶ Denna förändring utgjorde dock en polemik mot stoikernas sätt att beskriva den aristoteliska läran om dygden som en medelväg, snarare än en motsättning till deras ideal av frihet från affekter (*apatheia*). Att definiera dygden i termer av en måttlig nivå av känsla var ett försök att bemöta en tolkning av läran om medelvägen som reducerade dygden till måttlig last, istället för att betrakta den som ett sätt att undvika två motsatta laster.⁵⁷ Den mest kända framställningen av denna ståndpunkt återfinns i Plutarkos *De virtute morali*. Enligt honom är känslor naturliga och borde därför inte utrotas, utan uppfostras. En god och rimlig känsla (*eupatheia*) uppstår när förnuftet dämpar känslan, istället för att utrota den, så att den kan tjäna dygden.⁵⁸ Porzio hänvisar till Plutarkos lära och poängterar i samma anda att ifall vi kunde bli helt och hållet kvitt från våra känslor, som beror av kroppen och andra naturliga faktorer, skulle vi också kunna förhindra att kroppen blir sjuk och försvagad när vi åldras. Affekterna hör med andra ord till vår natur och det vore till exempel mot naturens lag att inte sörja ett barns död.⁵⁹

Porzios argument mot den platoniska ståndpunkten att ingen begår fel mot sin vilja är däremot väsentligen hämtade från den fjärde boken av Alexander av Afrosias *Quaestiones naturales*.⁶⁰ Under den något otympliga rubriken ”Att inte alla som handlar fel gör det genom okunskap om att vad de gör är fel och skadligt” försöker Alexander utesluta okunskap och tvång bland orsakerna till våra missgärningar. Hans argument har i övervägande grad att göra med det faktum att vi ofta är medvetna om att vi handlar fel, samt att vi är ansvariga för vår okunskap.⁶¹ Ett exempel som Porzio återger är om en sjuk person som plågas av törst och dricker kallt vatten i strid med läkarens indikationer.⁶² Ett annat exempel handlar om folk som begår missgärningar som de varnat andra för att begå. Det förekommer till exempel att föräldrar begår handlingar som de bemödat sig om att barnen inte skall begå eller som de rent av straffat dem för att ha begått. Dessa människor är alltså väl medvetna om att de fritt valt något dåligt.⁶³

Efter att ha avfärdat stoikernas och platonikernas ståndpunkt, går Porzio vidare i sin undersökning genom att räkna upp ett antal invändningar som kan riktas mot den aristoteliska läran. Skriftens sista nio kapitel ägnas till att i tur och ordning bemöta dessa invändningar. Den bild som träder fram ur dessa klargöranden av den peripatetiska ståndpunkten är återigen den om människans tvetydiga natur bestående av såväl sinnlig materia som en förnuftig själ.⁶⁴ Porzio försäkrar att människan besitter förmågan att fritt besluta, men att denna frihet är ytterst begränsad. Det är i jämförelse med Gud som gränserna för människans frihet blir uppenbara. För i strikt mening är det endast Gud som kan kallas fri. Att vara fri är, enligt den aristoteliska definitionen, att vara sin egen orsak och

endast Gud lever upp till detta krav. Motsatsen till Gud representeras av materian som är helt ofri. Mellan dessa ytterligheter befinner sig alltså människan som kan kallas fri endast i överförd mening.⁶⁵ Människan är, till skillnad från djuren, fri i den mån hon har del i förnuftet, från vilket friheten flödar.⁶⁶ Samtidigt är hon, i likhet med djuren, en sinnlig varelse och har därmed onskans orsak, det vill säga materian, inmängd i sin egen substans.⁶⁷

Människan är således långt ifrån att vara den oinskränkt självbestämmande varelse som många humanister lovordat. Hennes möjligheter är enligt Porzio tvärtom ytterst begränsade. Till att börja med besväras hon i sina beslut av de störningar som beror på sinnena och som ständigt medföljer all mänsklig aktivitet. En annan faktor utgörs av vanan, som så snart den har fått fäste tenderar att styra våra handlingar.⁶⁸ Porzio illustrerar detta med hjälp av Aristoteles exempel på hur det står oss fritt att kasta iväg en sten, men att det inte är möjligt att ta tillbaka den när man väl låtit den flyga iväg.⁶⁹ En tredje faktor representeras av våra naturliga dispositioner. Ur Alexander av Afrodias skrift om ödet återger Porzio anekdoten kring Sokrates naturliga böjelser som sades egentligen ha varit extremt lastbara, men att denne hade övervunnit dem med hjälp av filosofins föreskrifter.⁷⁰ Till detta måste man sedan lägga de begränsningar som är orsakade av brister med avseende på grundläggande behov som mat och dryck, stjärnornas inflytande och Guds vilja. Dessa är alltså några av de inverkan krafter som inskränker vår frihet och enligt Porzio finns det ingen annan än Kristus som kan försvara oss mot dessa frihetens fiender. Endast de som tror på hans namn kan bli Guds barn.⁷¹

Porzios aristoteliska försvar för erkännandet av människans tvetydiga natur avslutas alltså med att ännu en gång återropa Kristi nåd. Förutsättningen för denna nåd är nämligen att det finns en frihet hos människan som behöver räddas. Därmed föreligger det inte heller någon motsättning mellan avhandlingens utgångspunkt, som avser bevisa människans frihet, och dess avslutning, i vilken denna frihet visar sig vara oerhört begränsad. Porzios strategi har nämligen varit att visa att människan är tillräckligt fri för att själv välja mellan gott och ont, men att hon i utövandet av denna frihet hindras av en lång rad betingelser och därför är i behov av den gudomliga nåden. Att överdriva människans frihet, i likhet med stoikerna, eller att ointetgöra den, i likhet med platonikerna, skulle däremot göra denna nåd antingen överflödig eller verkningslös.

Slutord. Porzio och det religiösa samtalet kring den fria viljan

De teologiska implikationerna i Porzios *An homo bonus vel malus volens fiat* väcker ett antal frågor, inte minst med avseende på interaktionen mellan filosofiska och teologiska föreställningar. Porzio avslutar sin under-

sökning med att påpeka att han följt den peripatetiska ståndpunkten utan att ta några hänsyn till teologernas argument.⁷² Detta till trots, går det inte att komma ifrån det faktum att hans tankar, från ett teologiskt perspektiv, utgjorde ingenting annat än sprängstoff.

Det är uppenbart att en akademisk lärare i Italien vid denna tid fortfarande hade stora friheter gentemot kyrkans dogmer. Trots att det femte Laterankonciliet i bullan *Apostolici regiminis* (1513) deklarerat att själen är den mänskliga kroppens form, odödlig och individuellt ingjutet, kunde Pomponazzi bara några år senare framhålla att själens odödlighet inte kan bevisas. Hans skrift följdes av en våldsamt debatt, men några allvarliga påföljder blev det aldrig.⁷³ Klimatet hårdnade förvisso under senare årtionden till följd av reformationen. I Florens, där Porzio var verksam, dömdes till exempel förläggaren Ludovico Domenichi år 1548 till tio års fängelse för att ha översatt och tryckt Jean Calvins *Nicodemiana*. Han blev sedermera benådad. Tre år senare ägde ett regelriktigt *auto-da-fé* rum, där ett tjugotal personer tvingades ta tillbaka sina uttalanden och kätterska skrifter brändes på bål.⁷⁴ Samma år kunde Porzio likväl framföra tankar om själen och den fria viljan som var helt klart problematiska i en katolsk kontext utan att drabbas av några efterräkningar.

Porzios var starkt inspirerad av den evangeliskt färgade reformrörelse inom den katolska kyrkan som vid denna tid bildade en andlig huvudströmning mellan reformationen och den framväxande motreformationen.⁷⁵ I flera av hans verk kan man, som det redan påpekats, skönja ett inflytande från Juan de Valdés, som kom till Italien 1525 och från 1534 verkade i hans hemstad Neapel. De flesta av Valdés efterföljare hörde till aristokratin och bestod av adel, lärda och prästerskap. Bland dessa återfinns till exempel kardinal Girolamo Seripando (1493–1563), som var god vän till Porzio. Till rörelsens trossatser hörde tanken om rättfärdiggörelse genom tron, samt föreställningen om själens direkta förhållande med Gud. Kyrkans föreskrifter, riter och sakrament betraktades som *adiaphora*.⁷⁶

Porzios ståndpunkt i *An homo bonus vel malus volens fiat* för dessutom tankarna till den hållning som kardinal Gasparo Contarini (1483–1542) gav uttryck för vid ett flertal tillfällen. Contarini satte rättfärdiggörelsen genom tron i centrum för sin religiösa åskådning, men betonade också att människan behöver förbereda nåden genom att aktivt bryta med synden och energiskt vända sig mot godheten.⁷⁷ I ett långt brev om predestination gick han till hårt angrepp mot lutheraner och pelagianer. Med de senare avsåg han de katoliker som i sin iver att motsäga lutheranerna, på grundval av humanisternas idéer försvarade människans självbestämmande och därmed riskerade att hemfalla åt pelagianism.⁷⁸

I *An homo bonus vel malus volens fiat* iscensätter Porzio denna teologiska kontrovers inom ramarna för en filosofisk diskurs där lutheranernas teser representeras av ett antal platonska doktriner och anhängarna av människans självbestämmande identifieras med stoikernas övertygelse om

att människan är fri att helt på egen hand utveckla en dygdig karaktär. Porzios analys av den mänskliga frihetens gränser inskränker sig därmed inte på långa vägar till att vara den uteslutande exegetiska utläggning av Aristoteles lära som en modern läsare vid första anblick kan ledas till att tro. Man kan avslutningsvis konstatera att Porzios författarskap är ett tydligt bevis på att den aristoteliska filosofin under renässansen representerar en betydligt mer komplex kulturell rörelse än vad den vanligtvis anses vara.

Summary

A Renaissance Aristotelian on the limits of human freedom. Simone Porzio's An homo bonus vel malus volens fiat. By Lorenzo Casini. During the Renaissance, philosophical discussions about human action were mainly centred on problems dealing with the reconciliation of human free will with divine foreknowledge and astral determination. Many humanists and scholastic philosophers reacted firmly against fatalistic notions that subjugated human life to the stars, as well as tried to clarify the compatibility between the divine government of the world and human free will. The aim of this article is to discuss the views of the Neapolitan philosopher Simone Porzio (1496–1554) on human action and the voluntariness of our ethical dispositions as they are presented in his treatise *An homo bonus vel malus volens fiat* (1551). Porzio has been regarded as one of the strongest champions of Renaissance Aristotelianism. He was an original and non-conformist scholar, who reacted firmly against the scholastic method and the arid treatises it tended to provide. His most famous work is *De mente humana* (1551), in which he deals with the interpretation of Aristotle's account of the intellect and, following Alexander of Aphrodisias, concludes that the soul is the individual and corruptible form of the human body. *An homo bonus vel malus volens fiat* is an investigation of whether the formation of a virtuous or vicious habit is due to our freedom of choice. The treatise is divided into fourteen chapters and begins with a doxographical survey where the Aristotelian position is opposed to the doctrines of the Stoics and the Platonists. What these latter positions have in common, according to Porzio, is that they both deny the complex nature of the human being, which he forcefully depicts as inescapably composed of both rationality and materiality. His analysis of the limits of human freedom touches upon Renaissance concepts of man and his place in the universe, as well as combines a distinctive approach to Aristotle's teaching with an heterodox attitude towards divine grace.

Noter

1. Artikeln är skriven inom ramen för projektet "Perspektiv på mänskligt handlande i renässansens filosofiska debatt om frihet och determinism" som finansieras av Stiftelsen Riksbankens Jubileumsfond.
2. D. W. Hamlyn: *Filosofins historia*, övers. Bengt Hansson (Stockholm, 1995), 130.
3. Se till exempel Charles B. Schmitt & Quentin Skinner (red.): *The Cambridge history of Renaissance philosophy* (Cambridge, 1988); Brian P. Copenhaver & Charles B. Schmitt: *Renaissance philosophy* (Oxford, 1992) och James Hankins (red.): *The Cambridge companion to Renaissance philosophy* (Cambridge, 2007).
4. För en utmärkt introduktion, se Charles B. Schmitt: *Aristotle and the Renaissance* (Cambridge, Massachusetts, 1983).
5. J. Kraye & M. W. F. Stone (red.): *Humanism and early modern philosophy* (London, 2000).
6. De viktigaste genomgångarna av Porzios liv och verk är Francesco Fiorentino: "Della vita e delle opere di Simone Porzio" (1879) i idem: *Studi e ritratti della Rinascenza* (Bari, 1911), 81–153; Giuseppe Saitta: "L'aristotelico Simone Porzio" i *Giornale critico della filosofia italiana*, 28 (1949), 279–306; och Cesare Vasoli: "Tra Aristotele, Alessandro di Afrodisia e Juan de Valdés. Note su Simone Porzio" i *Rivista di storia della filosofia* 4 (2001), 561–607.
7. Simone Porzio: *An homo bonus, vel malus volens fiat* (Florentiae, 1551). En översättning till det toskanska folkspråket gjord av Giovanbattista Gelli (1498–1563) publicerades samma år under titeln *Se l'huomo diventa buono o cattivo volontariamente*. Båda dessa editioner återfinns i Eva Del Soldato (red.): *An homo bonus vel malus volens fiat* (Roma, 2005). För Gelli, se Armand L. De Gaetano: *Giambattista Gelli and the Florentine Academy. The rebellion against Latin* (Firenze, 1976).
8. För några översikter, se Charles Trinkhaus: "The problem of free will in the Renaissance and the Reformation" i *Journal of the history of ideas* 10 (1949), 51–62; och Antonino Poppi: "Fate, fortune, providence and human freedom" i *The Cambridge history of Renaissance philosophy*, 641–67.
9. För astrologins status under renässansen, se Eugenio Garin: *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento* (Bari, 1976); Brian Vickers: "Critical reactions to the occult sciences during the Renaissance" i Edna Ullmann-Margalit (red.): *The scientific enterprise. The Bar-Hillel colloquium* (Dordrecht, 1992), 43–92; William R. Newman & Anthony Grafton: "Introduction. The problematic status of astrology and alchemy in premodern Europe" i idem (red.): *Secrets of nature. Astrology and alchemy in early modern Europe* (Cambridge, Massachusetts, 2001), 1–37; och H. Darrel Rutkin: "Astrology" i Lorraine Daston & Katharine Park (red.): *The Cambridge history of science III. Early modern science* (Cambridge, 2006), 541–561.
10. Se Paul F. Grendler: *The universities of the Italian Renaissance* (Baltimore, 2002), 408–29. Se även Graziella Federici Vescovini: "Peter of Abano and astrology" i Patrick Curry (red.): *Astrology, science and society. Historical essays* (Woodbridge, 1987), 19–39; och Paola Zambelli: *The Speculum astronomiae and its enigma. Astrology, theology and science in Albertus Magnus and his contemporaries* (Dordrecht, 1992).
11. Se till exempel Mordechaj Feingold: "The occult tradition in the English universities of the Renaissance. A reassessment" i Brian Vickers (red.): *Occult and scientific mentalities in the Renaissance* (Cambridge, 1984), 73–94; och Steven vanden Broecke: *The limits of influence. Pico, Louvain, and the crisis of Renaissance astrology* (Leiden, 2003).
12. Se Edward Rosen: "Kepler's attitude toward astrology and mysticism" i Brian Vickers (red.): *Occult and scientific mentalities in the Renaissance* (Cambridge, 1984), 253–272; J. V. Field: "Astrology in Kepler's cosmology" i Patrick Curry (red.): *Astrology, science and society. Historical essays* (Woodbridge, 1987), 143–170; och H. Darrel Rutkin: "Celestial offerings: Astrological motifs in Galileo's *Sidereus nuncius* and Kepler's *Astronomia nova*" i William R. Newman & Anthony Grafton (red.): *Secrets of nature. Astrology and alchemy in early modern Europe* (Cambridge, Massachusetts, 2001), 133–172.
13. För dessa och andra liknande uppgifter, se *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura* (Firenze, 1982), 279–426; Ottavia Niccoli:

Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento (Roma, 1987); Ann Geneva: *Astrology and the seventeenth-century mind. William Lilly and the language of the stars* (Manchester, 1995); och Anthony Grafton: *Cardano's cosmos. The worlds and works of a Renaissance astrologer* (Cambridge, Massachusetts, 1999).

14. Francesco Petrarca: *Rerum senilium*, I.7. Se även *Rerum senilium*, III.1; *Familiares*, III.8; samt *De remediis utriusque fortunae*, I.112. I sin kritik var Petrarca djupt inspirerad av hur Augustinus skärskådat frågan om stjärnornas inflytande på människans öde i *De civitate dei*, V.1-8.

15. Se Luigi Gasperetti: "Il *De fato*, *fortuna et casu* di Coluccio Salutati" i *Rinascita* 4 (1941), 555-82; Walter Rüegg: "Entstehung, Quellen und Ziel von Salutatis *De fato et fortuna*" i *Rinascimento* 5 (1954), 143-90; Ronald G. Witt: *Hercules at the crossroads. The life, works, and thought of Coluccio Salutati* (Durham, 1983), 315-30; och Charles Trinkhaus: "Coluccio Salutati's critique of astrology in the context of his natural philosophy" i *Speculum* 64 (1989), 46-68.

16. Se Giancarlo Zanier: "Struttura e significato delle *Disputationes* Pichiane" i *Giornale critico della filosofia italiana* 60 (1962), 54-86; Éric Weil: *La philosophie de Pietro Pomponazzi. Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie* (Paris, 1985); och Anthony Grafton: "Giovanni Pico della Mirandola. Trials and triumphs of an omnivore" i idem: *Commerce with the classics. Ancient books and Renaissance readers* (Ann Arbor, 1997), 93-134.

17. Boethius: *Filosofins tröst*, övers. Bertil Cavallin (Stockholm, 1987), 132.

18. Se Mario Fois: *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente* (Roma, 1969); och Giovanni Di Napoli: *Lorenzo Valla. Filosofia e religione nell'umanesimo italiano* (Roma, 1971).

19. För en modern utgåva, se Alexander of Aphrodisias: *On fate*, övers. R.W. Sharples (London, 1983). För Alexander av Afrodiasias, se R. W. Sharples: "Alexander of Aphrodisias. Scholasticism and innovation" i Wolfgang Haase (red.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (Berlin, 1987), II.36.2, 1176-1243.

20. På grund av dess invecklade struktur är detta Pomponazzis allra mest komplexa verk. En av svårigheterna ligger i att han konstant växlar mellan doxografi, exegetik

och egen spekulaton. En annan utgörs av det faktum att han närmar sig problematiken kring frihet och determinism från såväl naturfilosofins som den naturliga teologins perspektiv. De två första böckerna utgör nämligen en filosofisk undersökning av förenligheten mellan ett gudomligt ordnat universum och människans frihet, medan de tre resterande representerar ett teologiskt försök att bringa den mänskliga friheten i överensstämmelse med gudomlig förhandskänedom. Eftersom Pomponazzi i alla sina tidigare verk starkt betonat motsättningen mellan förnuft och tro innebär detta, metodologiskt sett, ett dramatiskt skifte. Bland moderna forskare har verkets dubbla karaktär således genererat ett flertal tolkningar med avseende på hur verkets delar förhåller sig till varandra. En del argumenterar för att den deterministiska världsbild som målas upp i de två första böckerna utgör Pomponazzis egen ståndpunkt, medan andra gör gällande att det snarare rör sig om ett verk av aporetisk karaktär. Se Maria Emanuela Scribano: "Il problema del libero arbitrio nel *De fato* di Pietro Pomponazzi" i *Annali dell'Istituto di Filosofia* 3 (1981), 23-69; Martin L. Pine: *Pietro Pomponazzi. Radical philosopher of the Renaissance* (Padova, 1986), 275-343; Vittoria Perrone Compagni: "Critica e riforma del cristianesimo nel *De fato* di Pomponazzi" i Pietro Pomponazzi: *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, övers. Vittoria Perrone Compagni 2 vols. (Torino, 2004), I, ix-clviii; och Rita Ramberti: *Il problema del libero arbitrio nel pensiero di Pietro Pomponazzi. La dottrina etica del 'De fato': spunti di critica filosofica e teologica nel Cinquecento* (Firenze, 2007).

21. Fiorentino: "Della vita e delle opere di Simone Porzio", 86-8. För Nifo, se Charles H. Lohr: "Renaissance latin Aristotle commentaries. Authors N-Ph" i *Renaissance quarterly* 32 (1979), 532-9; och Edward P. Mahoney: *Two Aristotelians of the Italian Renaissance. Nicoletto Vernia and Agostino Nifo* (Aldershot, 2000).

22. I Neapel undervisade Porzio på Aristoteles *Metafysiken* samt på hans så kallade *libri naturales*. Åtskilliga av dessa föreläsningar finns kvar i form av manuskript. För en förteckning, se Paul Oskar Kristeller: *Iter italicum* 6 vols (Leiden, 1963-92), I, 279b, 290b, 306b; II, 532b; IV, 247a; V, 289b-290a; och VI, 174a; samt Charles H. Lohr: "Renaissance latin Aristotle commentaries.

Authors Pi-Sm” i *Renaissance quarterly* 33 (1980), 667–670. För en analys av tjugofyra lektioner om Aristoteles *De partibus animalium*, se Stefano Perfetti: *Aristotle's zoology and its Renaissance commentators (1521–1601)* (Leuven, 2000), 127–136.

23. Fiorentino: ”Della vita e delle opere di Simone Porzio”, 95.

24. *Ibid.*, 119.

25. Porzio var självfallet långt ifrån ensam om att visa upp humanismens ökande inverkan på den aristoteliska filosofin. Hans lärare Nifo, till exempel, lärde sig grekiska och gjorde stort bruk av de senantika grekiska kommentatorerna. I såväl sin kommentar över Averroes *Destructio destructionum* (1497), som kommentaren över Aristoteles *Fysiken* (1508), avfärdade han de matematiska metoder som präglade naturfilosofin i Oxford. Dessa var enligt honom inte bara främmande för den aristoteliska naturfilosofins principer, utan också klart sämre. Nifo umgicks i humanistiska cirklar och publicerade flera verk som frångick den skolastiska framställningsformen. Han var, i likhet med Porzio, praktiserande läkare och författade ett antal medicinska verk som till exempel *De diebus criticis* (1504) och *De arte metendi* (1528). Inom moralfilosofi och politisk filosofi behandlade han åtskilliga teman som låg humanisterna varmt om hjärtat. *De regnandi peritia* (1522) utgör en bearbetning av Machiavellis *Il principe* och *Liber de pulchro et amore* (1531) är ett försök att ställa upp en teori om skönhet och kärlek på grundval av aristoteliska principer. I den senare diskuteras också kärlekens fysiologiska aspekter i medicinska termer med stöd från Galenos och Avicenna. Se Brian Lawn: *The rise and decline of the scholastic 'quaestio disputata'. With special emphasis on its use in the teaching of medicine and science* (Leiden, 1993), 91–3.

26. Simone Porzio: *De mente humana disputatio* (Florentiae, 1551). Denna avhandling översattes till folkspråk av Gelli, men översättningen förblev, förmodligen för att undvika ytterligare kontroverser, opublicerad. Se Angelo Montú: ”La traduzione del 'De mente humana' di Simone Porzio: Storia ed esame di un manoscritto inedito” i *Filosofia* 19 (1968), 187–94; Armand L. De Gaetano: ”Two translations attributed to G. B. Gelli: Porzio's *De mente humana* and Plutarch's *Apophtegmi*” i *MLN* 83 (1968), 100–6; och Armand L. De Gaetano: ”Gelli's eclecticism

on the question of immortality and the Italian version of Porzio's *De humana mente*” i *Philological Quarterly* 47 (1968), 532–46.

27. Alexander av Afrodiasias inflytande på renässansdebatten om själens odödlighet beror delvis på att detta verk utkom 1495 i Girolamo Donatos översättning till latin. För ett nytryck av denna utgåva, se Alexander av Afrodiasias: *Enarratio de anima ex Aristotelis institutione*, red. Eckhard Kessler (Stuttgart, 2008). I slutet av 1400-talet förekom också diskussioner kring tolkningen av Alexanders ståndpunkt. Nifo och Nicoletto Vernia (d. 1499) hade en skarp ordväxling på grund av att den senare vägrade acceptera att Alexander förnekade själens odödlighet. Giovanni Pico della Mirandola och Agostino Steuco (1497/8–1548) höll fast vid samma felaktiga tolkning. Se Edward P. Mahoney: ”Nicoletto Vernia and Agostino Nifo on Alexander of Aphrodisias. An unnoticed dispute” i *Rivista critica di storia della filosofia* 23 (1968), 268–96. För Alexander av Afrodiasias inflytande under senmedeltiden och renässansen, se Olaf Pluta: ”Der Alexandrismus an den Universitäten im späten Mittelalter” i *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 1 (1996), 81–109; och idem: ”The transformations of Alexander of Aphrodisias' interpretation of Aristotle's theory of the soul” i Marianne Pade (red.): *Renaissance readings of the corpus aristotelicum* (Köpenhamn, 2001), 147–165.

28. För en mer omfattande analys, se Saitta: ”L'aristotelico Simone Porzio”, 282–91; Eckhard Kessler: ”The intellectual soul” i *The Cambridge history of Renaissance philosophy*, 519–21; Sascha Salatowsky: *De anima: Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert* (Amsterdam, 2006); samt särskilt Danilo Facca: ”Humana mens corruptibilis”. L'antiavverroismo di Simone Porzio” i D. Facca & G. Zanier (red.): *Filosofia, filologia, biologia. Itinerari dell'aristotelismo cinquecentesco* (Roma, 1992), 5–104.

29. För en mer detaljerad genomgång, se Lorenzo Casini: ”The Renaissance debate on the immortality of the soul. Pietro Pomponazzi and the plurality of substantial forms” i Paul J. J. M. Bakker & Johannes M. M. H. Thijssen (red.): *Mind, cognition and representation. The tradition of commentaries on Aristotle's De anima* (Aldershot, 2007), 127–50.

30. För en kritisk diskussion om huruvida det faktiskt existerade organiserade meningstäckningar bland renässansens aristoteliker, se Paul Oskar Kristeller: "Paduan averroism and alexandrisism in the light of recent studies" i idem: *Renaissance thought and the arts* (Princeton, 1990), 111–8.

31. Vasoli: "Tra Aristotele, Alessandro di Afrodisia e Juan de Valdés", 566–76.

32. Den senare utkom på nytt 1551. Samma år publicerades också Gellis översättning till folkspråk under titeln *Disputa sopra quella fanciulla della Magna laquale visse due anni o piu senza mangiare, o senza bere*.

33. Saitta: "L'aristotelico Simone Porzio", 279–81. För en nyare diskussion av författaren bakom detta verk, se Georg Wöhrle: "Ps-Aristoteles *De coloribus*. A Theophrastean opusculum?" i William W. Fortenbaugh & Georg Wöhrle (red.): *The Opuscula of Theophrastus. Akten der 3. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 19.–23. Juli 1999 in Trier* (Stuttgart, 2002), 91–7.

34. För några anmärkningar om detta verk, som utkom 1551 i Gellis översättning till folkspråk under titeln *Trattato de colori de gl'occhi*, se Saitta: "L'aristotelico Simone Porzio", 281f.

35. *De dolore* diskuteras kort i Saitta: "L'aristotelico Simone Porzio", 296f.

36. För en diskussion av detta verk, som utkom i Gellis översättning till folkspråk redan 1551, se Vasoli: "Tra Aristotele, Alessandro di Afrodisia e Juan de Valdés", 595–601; och Eva Del Soldato: "La preghiera di un Alessandrino: I commenti al *Pater noster* di Simone Porzio" i *Rinascimento* 46 (2006), 53–71. För Juan de Valdés, som under 1530-talet levde i Neapel, se Jose C. Nieto: *Juan de Valdes and the origins of the Spanish and Italian Reformation* (Genève, 1970); och Antonio Duenas Martínez: *Juan de Valdés. Un reformador español en Italia* (Trieste, 1981).

37. För en diskussion av detta viktiga verk, som också utkom 1561 i Neapel och 1598 i Marburg, se Saitta: "L'aristotelico Simone Porzio", 297–306; Eckhard Kessler: "Metaphysics or empirical science? The two faces of aristotelian natural philosophy in the sixteenth century" i Marianne Pade (red.): *Renaissance readings of the corpus aristotelicum*, (Köpenhamn, 2001), 90–5; och Vasoli: "Tra Aristotele, Alessandro di Afrodisia e Juan de Valdés", 602–7.

38. Paolo Benvenuti: "Simone Porzio e il

'Trattato di amore' di un aristotelico" i *Annali del Dipartimento di filosofia. Università di Firenze* 9 (1993), 33–61; och Cesare Vasoli: "Tra Salerno, Napoli e Firenze: il 'Dell'amore' di Simone Porzio" i G. Cacciatore et al. (red.): *Filosofia e storia della cultura. Studi in onore di Fulvio Tessitore*, 3 vols. (Napoli, 1997), I, 663–75.

39. Se Edoardo Zavattari: "Il 'Tractatus de piscibus' di Simone Porzio" i *Archivio di storia della scienza* 5 (1924), 228–42.

40. För en analys av *Quaestio de spetiebus intelligibilibus*, se Leen Spruit: *Species intelligibilis. From perception to knowledge, 2. Renaissance controversies, later scholasticism, and the elimination of the intelligible species in modern philosophy* (Leiden, 1995), 150–6.

41. En utgåva av Porzios *Liber de fato*, som föreligger i form av ett manuskript, är under utgivning.

42. Se Eugenio Garin: *Storia della filosofia italiana* (Torino, 1966), 544; Giovanni Di Napoli: *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento* (Torino, 1973), 378 och 380; Spruit: *Species intelligibilis*, 214n. och 229; samt Salatowsky: *De anima*, 164.

43. För Cisalpino, se Augusto De Ferrari: "Andrea Cisalpino" i *Dizionario biografico degli italiani* (Roma, 1960–), 24, 122–5.

44. *An homo bonus vel malus volens fiat*, 3–5.

45. Porzio var kritisk till Pomponazzis deterministiska tolkning av den aristoteliska fysiken. I *De rerum naturalium principis* nämner han Pomponazzis skrift om ödet och säger att han bemött dennes argument med råge i en egen skrift kring dessa teman. Se Fiorentino: "Della vita e delle opere di Simone Porzio", 138.

46. Att använda Simplikios kommentar som källa för stoikernas lära är inte helt problematiskt eftersom den i grund och botten utgör en introduktion till platonsk etik. Simplikios anspelar aldrig på determinism eller tillåter att Epiktetos psykologiska doktriner är oförenliga med sitt eget filosofiska system. För Simplikios, se Ilsetraut Hadot (red.): *Simplificus. Sa vie, son oeuvre, sa survie* (Berlin, 1987). För kommentaren till Epiktetos *Encheiridion*, se Rainer Thiel: "Stoische Ethik und neuplatonische Tugendlehre. Zur Verortung der stoischen Ethik im neuplatonischen System in Simplikios Kommentar zu Epiktetos *Encheiridion*" i Therese Führen & Michael

Erler (red.): *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike* (Stuttgart, 1999), 93–103; och Ilsetraut Hadot: "La doctrine de Simplicius sur l'âme raisonnable humaine dans le Commentaire sur le Manuel d'Épictète" i H. J. Blumenthal & A. C. Lloyd (red.): *Soul and the structure of being in late Neoplatonism* (Liverpool, 1982), 46–70.

47. *An homo bonus vel malus volens fiat*, 6–9.

48. Platon: *Menon* (99e–100a) i *idem: Skrifter. Bok 2*, övers. Jan Stolpe (Stockholm, 2001), 63. För en diskussion av slutsatsen i *Menon*, se Mark Reuter: "Is goodness really a gift from god? Another look at the conclusion of Plato's *Meno*" i *Phoenix* 55 (2001), 77–97. Porzio hänvisar till den apokryfiska dialogen *Theages*, i vilken författaren betraktar Sokrates effekt på sina studenter som en aspekt av den gudomliga kraft som finns inneboende hos honom (130e).

49. Platon: *Lagarna* (860c–e) i *idem: Skrifter. Bok 5*, övers. Jan Stolpe (Stockholm, 2008), 341. Se även 731c och 734b. Porzio tar även upp diskussionen kring tolkningen av Simonides dikt i dialogen *Protagoras* där Sokrates vidhåller att han är "ganska säker på att ingen vis man anser att det finns någon människa som begår fel med vilja eller utför skamliga och onda handlingar med vilja; nej, de vet mycket väl att alla som begår skamliga och onda handlingar gör det mot sin vilja". Se Platon: *Protagoras* (345e) i *idem: Skrifter. Bok 2*, övers. Jan Stolpe (Stockholm, 2001), 114.

50. *An homo bonus vel malus volens fiat*, 9–12.

51. *Ibid.*, 13: "Homo itaque ex anima et corpore conflatus, cum non sit purus intellectus, nec simplex sensitivum, medii rationem inter utrunque retinet. Quare & actus eius proprius erit, tum in activis, tum in speculativis operatio quaedam media".

52. *Ibid.*, 18.

53. För flera exempel på hur denna debatt levde upp igen under renässansen, se Lorenzo Casini: "Aristotelianism and anti-stoicism in Juan Luis Vives's conception of the emotions" i Jill Krayer & Risto Saarinen (red.): *Moral philosophy on the threshold of modernity* (Dordrecht, 2005), 283–305.

54. Aristoteles: *Nikomachiska etiken*, 1106b21–23.

55. *Ibid.*, 1125b26–1126a6.

56. Se Julia Annas: *The morality of happiness* (Oxford, 1993), 60f.; och Christopher Gill: "The emotions in Greco-Roman philosophy" i Susanna Morton Braund & Christopher Gill (red.): *The passions in Roman thought and literature* (Cambridge, 1997), 6f.

57. Francesco Becchi: "Aristotelismo ed antistoicismo nel *De virtute morali* di Plutarco" i *Prometheus* 1 (1975), 160–80.

58. Plutarkos: *De virtute morali*, 442A, 449B och 451C–D.

59. *An homo bonus vel malus volens fiat*, 20.

60. Alexander of Aphrodisias: *Ethical Problems*, övers. R. W. Sharples (London, 1990). För mer information om detta verk, se Arthur Madigan: "Alexander of Aphrodisias. The book of ethical problems" i Wolfgang Haase (red.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (Berlin, 1987), II.36.2, 1260–79.

61. Alexander of Aphrodisias: *Ethical Problems*, 34–8.

62. *An homo bonus vel malus volens fiat*, 22.

63. *Ibid.*, 62.

64. *Ibid.*, 37: "Cum itaque homo constat, materia sensili, et anima rationali".

65. *Ibid.*, 58.

66. *Ibid.*, 59: "Homo itaque, si cum aliis rerum speciebus comparatur, quoniam solus mentis est particeps, solus quoque dicitur liber, quandoquidem libertas ab intellectu profluit".

67. *Ibid.*, 62: "Cum igitur homo constet intellectu et sensu, qui a corpore originem trahit, causam mali habet suae substantiae immixtam".

68. *Ibid.*, 65.

69. *Ibid.*, 23. Cf. Aristoteles: *Nikomachiska etiken*, 1114a15–20.

70. *An homo bonus vel malus volens fiat*, 57. Cf. Alexander of Aphrodisias: *On fate*, 48. Anekdoten återfinns också hos Cicero. Se *De fato*, V.10–11; och *Tusculanae disputationes*, IV.37.80.

71. *An homo bonus vel malus volens fiat*, 66: "Vides mi Laeli, quam angusti sint nostri arbitrii limites, quot hostibus circumveniantur, quotve sint eius libertatis praedones: nullo pro eo stante propugnatore, qui defendat, praeter Christum, per quem datum est filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius".

72. *Ibid.*, 67: "Haec sunt quae his feriis ex Peripateticorum placitis, nulla habita ratione

Theologorum in medium produximus: quaeque tibi recognoscenda mittimus”.

73. För bullan *Apostolici regiminis*, se Norman P. Tanner (red.): *Decrees of the ecumenical councils* (London 1990), 1:605. Se även Siro Offelli: ”Il pensiero del Concilio Lateranense v sulla dimostrabilità razionale dell’immortalità dell’anima umana” i *Studia Patavina* 2 (1955), 3–17; Felix Gilbert: ”Cristianesimo, umanesimo e la bolla *Apostolici Regiminis* del 1513” i *Rivista storica italiana* 79 (1967), 976–990; samt Eric A. Constant: ”A reinterpretation of the fifth Lateran council decree *Apostolici regiminis* (1513)” i *The Sixteenth Century Journal* 33 (2002), 353–79.

74. Se Delio Cantimori: ”Italy and the papacy” i Geoffrey Rudolph Elton (red.): *The new Cambridge modern history. The Reformation, 1520–1559* (Cambridge, 1990), 301; och Salvatore Caponetto: *La riforma protes-*

tante nell’Italia del Cinquecento (2:a uppl. Torino, 1997), 353ff.

75. Se till exempel Eva-Maria Jung: ”On the nature of evangelism in sixteenth-century Italy” i *Journal of the History of Ideas* 14 (1953), 511–27; och Paolo Simoncelli: *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico* (Roma, 1979).

76. Massimo Firpo: *Tra alumbados e ”spirituali”*. *Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del ’500 italiano* (Firenze, 1990).

77. För Contarini, se Gigliola Fragnito: *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità* (Firenze, 1988); och Elisabeth G. Gleason: *Gasparo Contarini. Venice, Rome, and reform* (Berkeley, 1993).

78. Aldo Stella: ”La lettera del Cardinale Contarini sulla predestinazione” i *Rivista di storia della chiesa in Italia* 15 (1961), 411–41.