UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

DOTTORATO DI RICERCA IN
FILOSOFIA E ANTROPOLOGIA

XXII CICLO

MODELLI DI EPISTEME NEOPLATONICA NELLA FIRENZE DEL '400: LE GNOSEOLOGIE DI GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA E MARSILIO FICINO

Coordinatore:
Chiar.ma Prof.ssa Beatrice Centi

Tutor:
Chiar.mo Prof. Stefano Caroti

Dottorando:
Simone Fellina

Indice generale

Introduzione: Giovanni Pico della Mirandola filosofo neoplatonico I-V

Capitolo I: Filosofia e Umanesimo nella formazione e nel pensiero di Giovanni Pico della Mirandola

I.1. I rapporti tra *bonae litterae* e *philosophia* nell'epistolario di Giovanni Pico della Mirandola 1

I.2. Le linee fondamentali della poetica pichiana 23

I.3. La *de genere dicendi philosophorum* nel recente dibattito storiografico 34

Capitolo II: L'insegnamento averroistico di Elia del Medigo

II.1. I rapporti tra Giovanni Pico della Mirandola ed Elia del Medigo 55

II.2. Il *Tractatus de intellectu speculativo* 72

Capitolo III: L'antropologia e la gnoseologia di Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola (I): i rapporti tra anima e corpo, le facoltà, la conoscenza sensibile

III.1. La dottrina della conoscenza sensibile nel pensiero di Marsilio Ficino: sensi esterni e interni, *currus animae*, *idolum* 87

III.2. La concezione del *vehiculum animae* nella riflessione di Giovanni Pico della Mirandola
III.2.a. Natura e numero dei veicoli dell'anima 103
III.2.b. La discesa dell'anima nel corpo: il ruolo del veicolo in Giovanni Pico della Mirandola e Marsilio Ficino 109

III.3. La psicologia di Giovanni Pico della Mirandola
III.3.a. Le facoltà dell'anima 118
III.3.b. La conoscenza sensibile 129

Capitolo IV: L'antropologia e la gnoseologia di Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola (II): la conoscenza intellettiva

IV.1. La partecipazione dell'anima umana al *nous* 141

IV.2. Marsilio Ficino e Giamblico 158

IV.3. La facoltà della *ratio* in Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola 164

IV.4. Giovanni Pico della Mirandola e lo *intelligere abditum* 179

IV.5. La natura del *nous* dell'uomo
IV.5.a. *Ordo mentium*: l'uomo come intelletto particolare 186
IV.5.b. La natura dell'intellezione umana 193

IV.6. Il contenuto dell'atto intellettivo: *rationes, formulae, ideae* 208

Capitolo V: Gli sviluppi del pensiero pichiano: *prisca theologia*, antropologia e cosmologia negli anni 1486-1489

V.1. Giovanni Pico della Mirandola e Marsilio Ficino tra antica sapienza e Sacra Scrittura 237

V.2. Immagine e struttura del cosmo nelle speculazioni di Giovanni Pico della Mirandola e Marsilio Ficino 252

V.3. La continuità dell'antropologia pichiana: la testimonianza dell'*Heptaplus* e dell'*Expositiones in Psalmos*
V.3.a. Anima, corpo e facoltà 272
V.3.b. La natura dell'intelletto umano 294

V.4. L'angelologia di M. Ficino e Giovanni Pico della Mirandola 306

Conclusioni 331

Riferimenti Bibliografici 350

Introduzione

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA FILOSOFO NEOPLATONICO

«Divina Providentia fortiter attingens omnia suaviterque disponens, magnanime Laurenti, statuit religionem sanctam non solum prophetis et sibillis sacrisque armare doctoribus, verum etiam pia quadam elegantique philosophia singulariter exornare, ut ipsa pietas omnium origo bonorum, tam secura tandem inter omnes sapientiae et eloquentiae professores incederet, quam tuta penes domesticos conquiescit. […] Itaque Deus omnipotens statuis temporibus divinum Platonis animum ab alto demisit, vita, ingenio, eloquioque mirabili religionem sacram apud omnes gentes illustraturum […]. Nolite precor antiquam salutaremque doctrinam, heu iamdiu nimis oppressam nuper autem in lucem divina providentia prodeuntem, insequi crudeliter et opprimere»[1].

Nella storia della filosofia Marsilio Ficino ha indissolubilmente legato il proprio nome alla *restauratio* della tradizione platonica, una tradizione per nulla circoscritta ai soli dialoghi di Platone, ma al contrario comprensiva da un lato delle ascendenze connesse al pitagorismo e all'orfismo, dall'altro degli sviluppi del neoplatonismo, soprattutto Plotino, Porfirio, Giamblico, Proclo, Dionigi Areopagita; non solo, momenti originari di questa *pia philosophia* sarebbero la rivelazione costituita dagli scritti ermetici e ancor prima – almeno a partire dal *Commentario* al *Filebo*[2] – la rivelazione zoroastriana che Ficino, seguendo il Pletone[3], vuole essere contenuta nei frammenti degli *Oracoli Caldaici*: se si considera che il carattere divino nonché il valore filosofico e teurgico degli *Oracoli* si trovava già abbondantemente attestato nelle sue fonti neoplatoniche, segnatamente in Proclo, il filosofo di Careggi ha così realizzato e giustificato un altro importante recupero del pensiero antico. Non stupisce quindi che Ficino abbia cominciato il suo programma di traduzione del 'platonismo', se non da Zoroastro, da Ermete Trismegisto[4]. Del resto, la derivazione orientale della filosofia del

[1] E' l'incipit del *Proemio* alla Platonis *opera omnia*, Florentiae, Laurentius Venetus (Lorenzo d'Alopa), 1484, proemio che sarà riutilizzato da Ficino per i suoi *Commentaria in Platonem*, cfr. Marsilio Ficino, *Marsilii Ficini…Opera*, Parisiis, apud Guillelmum Pele 1641, II, pp. 102-103.

[2] Cfr. M.J.B. Allen, *Marsilio Ficino: The Philebus Commentary*, Tempe, MRTS 2000, pp. 50-51; ID, *Synoptic Art: Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Firenze, Olschki 1998, p. 31.

[3] C.M. Woodhouse, *Gemistos Plethon: The last of the Hellenes*, Oxford, Clarendon Press 1986, p.47; B. Tambrun, *Marsile Ficin et le "Commentaire" de Pléthon sur les "Oracles chaldaïques"*, «Accademia», 1 (1999), p. 16.

[4] Coerentemente alla propria convinzione – maturata certamente dal contatto con la tradizione neoplatonica e con il pensiero del Pletone – che gli esordi del platonismo rimontino alle origini della cultura greca, vale a dire all'attività poetico-filosofica dei *prisci theologi*, le prime traduzioni del Ficino sono quelle degli *Inni Orfici*, *Inni Omerici*, *Inni di Proclo*, della *Theogonia* di Esiodo e delle *Argonautiche* di Orfeo, cfr. S. Gentile, *Le prime traduzioni dal greco di M. Ficino*, «Rinascimento», II s., XXX (1990), pp 70-73 e 83-84; Marsilio Ficino, *Lettere I Epistolarum familiarium liber I*, a cura di S.

divinus Plato, in forma diretta o indiretta, gli era suggerita dalla stessa tradizione neoplatonica e da importanti autori cristiani[5]. Questa concezione doveva certo essere condivisa da Cosimo de' Medici se sul finire del 1462, pur desideroso di leggere direttamente Platone dopo un millennio di oblio, incaricò Ficino di tradurre i quattordici trattati del *Corpus Hermeticum*[6] e solo successivamente, dopo avergli assicurato le condizioni per un proficuo *otium* – in particolare il dono della Villa di Careggi –, il compito di curare la versione di dieci dialoghi platonici[7]. Non è un caso che Ficino nell'*Argumentum* si rivolga a Cosimo, cui l'opera è espressamente dedicata, ponendo in luce il ruolo di Ermete Trismegisto quale punto di origine di quella *pia philosophia* che troverà il proprio coronamento negli insegnamenti del divino Platone

> Primus igitur theologiae appellatus est autor: eum secutus Orpheus, secundas antiquae theologiae partes obtinuit. Orphei sacris initiatus est Aglaophemo successit in theologia

---

Gentile, Firenze, Olschki 1990, p. XXV. Come segnala H.D. Saffrey, *Notes platoniciennes de Marsile Ficin dans un manuscrit de Proclus*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 21 (1959), pp. 161-184, è certo che in questo stesso periodo Ficino leggesse la *Theologia Platonica* di Proclo; non solo, doveva essergli familiare anche il *Commento* agli *Oracoli Caldaici* di Giorgio Gemisto Pletone, contenuto un tempo nel codice *Riccardiano 76 (K. 1. 28)* di proprietà del Ficino, cfr. S. Gentile, S. Niccoli, P. Viti, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Mostra di manoscritti stampe e documenti (17 maggio – 16 giugno 1984)*, Firenze, Le Lettere 1984, pp. 55-57. Se pare verosimile che Ficino redigesse una traduzione degli *Oracoli Caldaici*, poiché, come si apprende da una famosa lettera di Giovanni Pannonio (cfr. M.J.B. Allen, *Synoptic Art*, cit., pp. 5-6), il filosofo di Careggi fu autore effettivamente di un'opera di commento agli stessi, non pare sostenibile che la versione anonima contenuta nell'*Ottobonianus latinus 2966* e nel *Laurentianus Pl. 36,35*, sia dovuta a Ficino stesso, cfr. I. Klutstein, *Marsilio Ficino et la théologie ancienne*, Firenze, Olschki 1987 e S. Gentile, S. Niccoli, P. Viti, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, cit., pp. 25-27, dove se ne attribuisce la paternità a Giano Lascaris. Di diverso parere P.O. Kristeller, Marsilio *Ficino and his Work after Five Hundred Years*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: studi e documenti*, a cura di G. Garfagnini, Firenze, Olsckhi 1986, p. 86 e p. 120.

[5] La tradizione neoplatonica, quando non rileva una derivazione diretta della filosofia platonica dall'Egitto, com'è il caso di Giamblico, *De mysteriis* I, 1, 3 e I, 5, 6 e Diogene Laertio, *Vitae* III, 6, 8 ss., ne suggerisce quantomeno una indiretta, enfatizzando la dipendenza di Platone da Pitagora, cfr. (senza alcuna pretesa di esaustività) Porfirio, *Vita Pythagorae* 53; Giamblico, *De vita Pythagorica*, 27, 131; 30. 167; 31, 199; Proclo, *In Tim*. I, 1 11-25 (ed. Festugière I, p. 25), I, 2, 29 ss. (ed. Festugière I, p. 25) e I, 7, 19-25 (ed. Festugière I, p. 32); Proclo, *In Alcibiadem* 317, 11 ss. E' soprattutto Giamblico, *De vita Pythagorica* 2, 12 e 4,19 a enfatizzare la formazione egizia di Pitagora, laddove Proclo, *Theologia Platonica* I, 5 ne sottolinea la dipendenza dall'orfico Aglaofemo e sarà l'opinione di quest'ultimo ad essere accolta da Ficino, pur nella convinzione dell'origine egizia (e in seguito zoroastriana) della *pia philosophia*. Il recupero della cultura egizia era certamente dettato anche da ragioni apologetiche, in quanto offriva l'occasione di mostrare un non trascurabile punto di convergenza tra la sapienza giudaico-cristiana, rappresentata da Mosè, e la *pia philosophia*, in questo caso rappresentata da Ermete Trismegisto, ritenuto, almeno dal Ficino, di poco posteriore allo stesso Mosè e suo ideale discepolo. In questo non poca influenza doveva aver esercitato Agostino e la sua dichiarata preferenza, oltre che per Platone e per i neoplatonici Plotino, Porfirio e Giamblico, per lo stesso Ermete Trismegisto, come attesta il libro VIII della *Città di Dio*. Per quanto riguarda la testimonianza di Tertulliano e Lattanzio, i quali sostengono che Platone abbia attinto direttamente dalla sapienza egizia, cfr. G. Fowden, *The Egyptian Hermes: A Hystorical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge, Cambridge University Press 1986, p. 73. Sulla tradizione medievale v. P. Lucentini, V. Perrone Compagni, *I testi e i codici di Ermete nel Medioevo*, Firenze, Edizioni Polistampa 2001 («Hermetica Mediaevalia», 1).

[6] Il codice *Laurenziano Pl. 71, 33* utilizzato da Ficino per la sua traduzione contiene infatti soltanto i trattati I-XIV, cfr. *Corpus Hermeticum*, a cura di A. D. Nock e A.-J. Festugière, Milano, Bompiani 2005 [trad. it. I. Ramelli]. Per la descrizione del codice, si veda S. Gentile, S. Niccoli, P. Viti, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, cit., pp. 37-38.

[7] M.J.B. Allen, *Marsilio Ficino: The Philebus Commentary*, cit., p. 3.

> Pythagoras, quem Philolaus sectatus est, divi Platonis nostri praeceptor. Itaque una priscae theologiae undique sibi consona secta, ex theologis sex miro quodam ordine conflata est, exordia sumens a Mercurio, a divo Platone penitus absoluta. Scripsit autem Mercurius libros ad divinarum rerum cognitionem pertinentes quamplurimos, in quibus, proh Deus immortalis, quam arcana mysteria, quam stupenda panduntur oracula: nec ut philosophus tantum, sed ut propheta saepenumero loquitur, canitque futura[8].

E' nota l'insistenza di Ficino sul carattere e sul significato provvidenziale della *pia philosophia*: essa sarebbe stata disposta da Dio per assicurare alla *religio* e alla *fides* la giusta difesa contro l'empietà mediante il sapere e per irretire e guadagnare a sé gli ingegni più nobili, poco inclini a lasciarsi conquistare dalle sole ragioni della fede, ma al contrario bisognosi di argomentazioni e prove filosofiche. Allo stesso modo il compito di restaurare questa antica tradizione è stato disposto provvidenzialmente. La *translatio* e la rinascita dell'Accademia a Firenze è l'esito di un disegno divino i cui protagonisti sono il Pletone, Cosimo de' Medici e infine Ficino

> Magnus Cosmus Senatus consulto patriae pater, quo tempore concilium in Graecos atque Latinos sub Eugenio Pontifice Florentiae tractabatur, Philosophum graecum nomine Gemistum, cognomine Plethonem, quasi Platonem alterum de mysterijs Platonicis disputantem frequenter audivit, ex cuius ore ferventi sic afflatus est protinus, sic animatus, ut inde Academiam quandam alta mente conceperit, hanc oportuno primum tempore pariturus. Deinde dum conceptum tantum magnus ille Medices quodammodo parturiret, me electissimi medici sui Ficini filium, adhuc puerum tanto operi destinavit: ad hoc ipsum dedicavit in dies[9].

Non è qui questione se la ricostruzione storica fatta da Ficino possa godere di una qualche plausibilità; piuttosto, a risultare problematiche sono le ragioni che hanno indotto il filosofo di Careggi ad ammantare la propria missione platonica dei crismi della provvidenza divina, rivendicando nel contempo l'eredità spirituale dell'anticristiano Giorgio Gemisto Pletone, fatto ancora più curioso se si pensa che la citazione del filosofo di Mistra, contenuta nel proemio al *Commentario* alle *Enneadi*, cade tra il 1489 e il 1490, a quindici anni dalla sua ordinazione a sacerdote[10].

E. Garin, che già aveva sottolineato il valore politico della *renovatio* platonica nella Firenze dei Medici[11], ha rilevato in queste posizioni ficiniane anche il chiaro segno di una volontà riformatrice della teologia cristiana: non è solo il richiamo a Pletone, ma

---

[8] Marsilio Ficino, *Opera*, *ed. cit*., II, p. 789.

[9] E' il *Proemio* del *Commentario* ficiniano alle *Enneadi*, cfr. *Ibidem*, II, p. 491. Giorgio Gemisto Pletone, durante la sua presenza in Italia per il Concilio di Ferrara-Firenze (1438-1439), tenne delle lezioni proprio a Firenze alla presenza di Cosimo e del circolo umanistico fiorentino, lezioni poi compendiate nel *De differentiis*, cfr. C.M. Woodhouse, *Gemistos Plethon*, cit., pp. 154-157 e E. Garin, *L'Umanesimo Italiano*, *Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza 1994[4], «Economica Laterza» (Ia ed. 1947, Verlag A. Francke) pp. 99-100. E' noto come l'Accademia fiorentina fosse non tanto il luogo di un insegnamento sistematico, bensì un cenacolo di amici che saltuariamente, magari nella ricorrenza della morte di Platone, si intrattenevano con letture platoniche; oltre a Woodhouse, cfr. P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, Le Lettere 1998, pp. 303-305.

[10] Il riferimento a Pletone in una fase così avanzata della riflessione ficiniana è inteso da B. Tambrun, *Marsile Ficin et le "Commentaire" de Pléthon*, cit., p. 13 come segno evidente della persistente influenza esercitata dal filosofo di Mistra sul piano squisitamente dottrinale.

[11] Cfr. E. Garin, *L'Umanesimo italiano*, cit., pp. 94-97; ID, *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Roma-Bari, Laterza 1998[5], «Biblioteca Universale Laterza» (Ia ed. 1954, Laterza), pp. 269-271.

anche, si vedrà, quello a Giovanni Pico «quando si sapeva dei sospetti e delle critiche romane all'*Heptaplus*, e mentre era ancora viva l'accusa di magia per il *De vita*»[12]. Del resto è Ficino nella famosa responsiva a Giovanni Pannonio, di qualche anno precedente, a schermirsi dall'accusa di essere mosso da una mera *curiositas* nel restituire voce all'antica sapienza, ribadendo il carattere provvidenziale di quest'ultima[13]. In precedenza, nel *De christiana religione*, aveva lamentato la degenerazione della *religio* e della *philosophia*, determinatasi in seguito alla loro separazione, e si era appellato a tutti i filosofi perché si adoperassero per la loro riconciliazione. Ancora, nel *De christiana religione* e soprattutto nella *Theologia Platonica*, Ficino fa più volte riferimento a un concilio di teologi cristiani che dovrà dibattere le posizioni da lui presentate al fine di deciderne l'ortodossia[14].

Il pensiero in quest'ultimo caso corre alla progettata disputa romana di Giovanni Pico della Mirandola, che avrebbe dovuto tenersi il giorno dell'Epifania su ben novecento tesi, molte delle quali dedicate al pensiero neoplatonico – Plotino, Porfirio, Giamblico, Proclo –, ad Orfeo, agli *Oracoli Caldaici*, e naturalmente alla cabbalà. A testimonianza di una generale condivisione di orientamenti e interessi, che ha certamente nel (neo)platonismo il proprio fulcro, Ficino include significativamente Giovanni Pico nel disegno provvidenziale che guida la *restauratio* della *pia philosophia*

> Et si Plotinum quoque desiderabat, nullum tamen de hoc interpretando fecit verbum, ne graviore me pondere semel premere videretur: tanta erat viri tanti erga suos clementia, in omnes tanta modestia: itaque nec ego quidem, quasi nec vates aggredi Plotinum aliquando cogitavi. Verum interea Cosmus, quod vivens olim in terra reticuit, tandem expressit, vel potius impressit, ex alto. Quo enim tempore Platonem Latinis dedi legendum, heroicus ille Cosmi animus heroicam Ioannis Pici Mirandulae mentem nescio quomodo instigavit, ut Florentiam, et ipse quasi nesciens quomodo, perveniret. Hic sane quo anno Platonem aggressus fueram natus, deinde quo die et ferme, qua hora Platonem edidi Florentiam veniens, me statim post primam salutationem de Platone rogat. Huic equidem Plato noster inquam, hodie liminibus nostris est egressus: tunc ille et hoc ipso vehementer congratulatus est, et mox nescio quibus verbis, ac ille nescit quibus ad Plotinum interpretandum me non adduxit quidem sed potius concitavit[15].

Come si avrà modo di vedere dall'analisi dell'epistolario e degli scritti, l'interessamento di Giovanni Pico per il pensiero di Plotino non fu affatto peregrino e costituì uno dei principali fronti polemici col Ficino. Quel che più precisamente si intende mostrare nel presente lavoro è come, a partire dal comune intento di riformare la teologia cristiana, Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola elaborassero un'antropologia di forte opposizione alle concezioni aristoteliche dominanti e divenute ormai dottrine canoniche della Chiesa: il rapporto anima/corpo, la dottrina del veicolo celeste che accompagna l'anima nella sua discesa, le facoltà e più in generale la psicologia e la gnoseologia dei due vengono ispirate alle diverse dottrine del neoplatonismo che entrambi fanno a gara nel riscoprire, interpretare e conciliare in un

[12] E. Garin, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, cit., p. 11.
[13] Cfr. M.J.B. Allen, *Synoptic Art*, cit., pp. 1-24.
[14] Cfr. J. Hankins, *Ficino on reminiscentia and the transmigration of souls*, relazione tenuta all'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento il 15 dicembre 2005.
[15] Marsilio Ficino, *Opera*, *ed. cit*., II, p. 491.

corpus il più possibile coerente. L'assunto storiografico fondamentale, e nel contempo l'esito, della presente ricerca è che la riflessione di Giovanni Pico della Mirandola, almeno per il periodo qui preso in considerazione (1482-1489), debba essere vista in parallelo con la produzione filosofica ficiniana, della quale si mostra profondamente debitrice, pur non senza spunti di profonda originalità: a titolo esemplificativo si possono anticipare l'innesto della mistica ebraica nella tradizione sapienziale della *pia philosophia* – del resto già nota –, la convinzione circa l'esistenza di un unico veicolo celeste dell'anima – di contro ai tre ammessi da Ficino sulla scia di Proclo –, o ancora il diverso modo di ammettere l'intellezione delle idee, ovvero come possibilità aperta all'uomo nel culmine del processo di ascesa contemplativa e non già come conoscenza operante, pur inconsapevolmente, nella comune esperienza. Quel che importa sottolineare fin da ora è che nell'ambito della psicologia e dell'epistemologia il senso delle principali opzioni teoriche del Mirandolano pare essere quello di alternative sullo sfondo di uno schema speculativo che è dettato per la maggior parte dalla filosofia di Marsilio Ficino.

Si tratterà allora di delineare la riflessione di Giovanni Pico a partire dalla messa a fuoco dei suoi interessi e della sua formazione filosofica e letteraria nel contesto della cultura umanistica del tempo, attraverso la ricognizione dell'epistolario.

Il secondo capitolo cercherà di tracciare un bilancio della formazione aristotelica di Giovanni Pico, segnatamente dell'insegnamento averroistico di Elia del Medigo, e di vagliarne l'effettiva incidenza soprattutto nella messa a punto della sua psicologia.

Il terzo e quarto capitolo sono dedicati alla ricostruzione e al confronto delle antropologie di Marsilio Ficino e Giovanni Pico, dalla natura dell'anima e dal suo rapporto con il corpo, all'individuazione delle facoltà e alla connessa gnoseologia. Particolare attenzione è rivolta anche alle dottrine cosmologiche, indispensabili nella precisazione della nuova immagine dell'uomo, della sua posizione e funzione cosmica e delle sue legittime pretese conoscitive.

Il quinto e ultimo capitolo intende seguire gli sviluppi della riflessione pichiana fino alla pubblicazione dell'*Heptaplus*, in merito alla concezione della *prisca theologia* – ancora significativamente presente nonostante il perdurare del conflitto con la Chiesa – in aggiunta alle tematiche antropologiche, epistemologiche e cosmologiche, nel confronto con la speculazione ficiniana anche coeva.

Capitolo I

FILOSOFIA E UMANESIMO NELLA FORMAZIONE E NEL PENSIERO DI GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA

I.1. I rapporti tra *bonae litterae* e *philosophia* nell'epistolario di Giovanni Pico della Mirandola*

A chi voglia affrontare la delicata questione dei rapporti tra *bonae litterae* e *philosophia* nella vita e nel pensiero di Giovanni Pico della Mirandola appariranno subito di decisiva importanza la testimonianza della lettera a Lorenzo de' Medici, scritta nel luglio 1484, e la lettera cosiddetta *de genere dicendi philosophorum*[1], scritta all'amico Ermolao Barbaro nel giugno del 1485. Con la prima, Pico intendeva celebrare l'amico, forse non ancora il protettore[2], lodando la sua singolare e irrepetibile capacità

* L'epistolario pichiano a cui si fa riferimento – e di cui si riprende il sistema di numerazione – è quello contenuto nell'*Opera Omnia* in CD-Rom curata da Francesco Bausi per la collana *Classici del pensiero europeo*, pubblicata dalla Lexis Progetti Editoriali di Roma nel 2000. Tra parentesi sarà indicata anche l'edizione cartacea utilizzata. Per le questioni di carattere filologico relative al suddetto epistolario, la cui pubblicazione non costituisce certo un'edizione critica, si veda F. Borghesi, *Per la pubblicazione delle lettere di Giovanni Pico della Mirandola*, «Rinascimento» II s., XLIII (2003), pp. 555-567 e soprattutto F. Bausi, *Per l'epistolario di Giovanni Pico della Mirandola*, in *Laurentia Laurus. Per Mario Martelli*, a cura di F. Bausi e V. Fera, Messina 2004, pp. 363-397. Per i problemi di carattere filologico relativi invece all'attesa edizione critica dell'epistolario, oltre all'articolo gia citato di Francesco Borghesi, in cui è possibile reperire un elenco, seppur provvisorio, di tutte le fonti manoscritte relative alle lettere pichiane, si veda dello stesso autore *Tracce e congetture per un percorso nel genere epistolare: premessa a una recensio del carteggio pichiano*, «Schede Umanistiche», XIV (2000), pp. 82-98.

[1] Questa espressione ricorre per la prima volta nella lettera di risposta del Barbaro C2 (E. Barbaro, *Epistolae, Orationes et Carmina*, a cura di Vittore Branca, Firenze, Bibliopolis 1943, I, p. 101) e pare priva dell'intenzione di voler titolare l'epistola pichiana.

[2] A questo riguardo, di inequivocabile interpretazione è certamente la dedica a Lorenzo nel 1487 dell'*Apologia* e nel 1489 dell'*Heptaplus*, in un momento, com'è noto, di forti tensioni con la Chiesa. Nel caso della lettera panegirica occorre tuttavia ricordare che essa venne composta all'arrivo di Pico a Firenze, ragion per cui non può apparire del tutto disinteressata. In un articolo pubblicato una decina di anni fa, contenente una versione emendata dell'epistola a Lorenzo, accompagnata da traduzione e commento, Francesco Bausi ha avanzato l'ipotesi che la lettera pichiana sia stata redatta non il 15 luglio 1484, bensì il 15 luglio 1486. Lo lascerebbe intendere la collazione tra la versione contenuta nell'*editio princeps* e quella del ms. Capponi 235 della Biblioteca Apostolica Vaticana: risulterebbero evidenti nella prima le correzioni e soppressioni apportate dal nipote, nonché editore, Gianfrancesco a carico dei riferimenti alle divinità pagane, ai nomi mitologici e alla materia amorosa delle liriche laurenziane. Il codice vaticano, recante la redazione originale e autentica, sarebbe pertanto degno di maggior fede anche quando assegna all'epistola la data 15 luglio 1486. La retrodatazione sarebbe allora da attribuirsi allo stesso Gianfrancesco in accordo al suo tentativo di ricostruire retrospettivamente l'immagine dello zio, rimuovendo precocemente dalla sua biografia l'interesse per la sconveniente lirica amorosa, in favore della seria e grave meditazione filosofica, i cui frutti sarebbero venuti di lì a poco con le *Conclusiones* e l'*Oratio*. E' molto probabile, sostiene Bausi, che l'epistola venisse composta a Firenze, subito dopo

di conciliare la virtù poetica a una certa intima e filosofica conoscenza delle cose, pur negli affanni e nelle preoccupazioni delle incombenze politiche: superiore allo stile "asiano" del Petrarca, superiore alla pedissequa e poco originale dottrina di Dante, Lorenzo prevale su entrambi nell'ideale conciliazione di *res* e *verba*, conseguita, a suo maggior onore, senza poter beneficiare dell'*otium* dell'uomo di studi.

Con la seconda lettera, scritta al Barbaro, Pico sembra prendere apertamente la difesa dei filosofi barbari a seguito dell'improvvido passo falso di Ermolao, il quale, pensando di rappresentare il convincimento del Pico, aveva espresso senza alcuna remora «Unum te scio scire: nullius latina lingua tot saeculis extare monumenta, qui litteris graecis caruerit»[3]. L'eloquentissima difesa, che nella finzione messa in essere da Pico è sostenuta da un redivivo rappresentante della filosofia medievale, mostra quanto sia ingiusta e infondata la considerazione del volgo che li vuole *sordidi*, *rudes*, *barbari*, considerazione che in modo imperdonabile si appaga della gradevolezza dell'esteriorità formale e rimane incapace di pervenire alla sostanza delle cose.

Le due lettere in questione, e in modo particolare la seconda, hanno sempre attratto l'attenzione degli studiosi impegnati nel dibattito sulla natura letteraria o, di contro, filosofica dell'Umanesimo. Della valenza "strategica" della *de genere dicendi philosophorum* non esiste forse prova maggiore del diverso significato che essa assunse agli occhi del più grande studioso di cose rinascimentali, in relazione a due differenti

---

l'increscioso incidente aretino, quasi a ringraziare l'intervento di Lorenzo che aveva messo prontamente la cosa a tacere. Lo spostamento al 1486 renderebbe l'epistola grossomodo contemporanea ai *Nutricia* di Angelo Poliziano e consentirebbe di ipotizzare una vera e propria discesa in campo sia dell'Ambrogini che del Pico nell'ambito di una operazione propagandistica sollecitata dallo stesso Lorenzo; inoltre, risulterebbe più chiara la natura della polemica col Barbaro e l'affinità del *Commento* pichiano a quello laurenziano, vero motivo ispiratore nonché modello. Cfr. F. Bausi, *L'epistola di Giovanni Pico della Mirandola a Lorenzo de'Medici. Testo, traduzione e commento*, «Interpres», XVII (1997), pp. 7-21. Occorre rilevare però come la ricostruzione di Bausi trovi un ostacolo nello scambio epistolare tra Giovanni Pico e Filippo Beroaldo, in particolare nella lettera C14 (*Epistolae*, in *Opera omnia* Ioannis Pici Mirandulae..., Basileae 1557, pp. 401-402) scritta dall'umanista bolognese per ringraziare il Mirandolano dell'invio della *de genere dicendi philosophorum* e dell'epistola panegirica a Lorenzo. Essa è datata curiosamente da Bausi all'otto marzo 1491 – seguendo probabilmente l'indicazione erronea contenuta nell'edizione Basilea 1557 –, datazione poi rivista nella successiva edizione elettronica dell'*Opera Omnia* pichiana, da lui curata, dove la lettera reca in calce *sextus Idus Martias MCCCCLXXXVI*, come già a suo tempo aveva indicato E. Garin, *La Cultura Filosofica del Rinascimento Italiano. Ricerche e documenti*, Firenze, Sansoni 1961, p. 260 nota 2, e come si legge nell'*Editio princeps* bolognese. La lettera in questione, infatti, costituisce la responsiva alla lettera pichiana P2 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 347), priva di datazione, a propria volta scritta in risposta a quella che con ogni verisimiglianza è la prima lettera C18 di Beroaldo a Pico: lo lascerebbe intendere la simpatica immagine di un Beroaldo che bussa alle porte dell'amicizia nella speranza di non essere scacciato, ma anzi accolto con ospitalità, «Primus pulsavi amicitiarum fores, quas rogo aperire digneris, et novum hospitem hospitalitate accipere, nec me quod tibi sim novus recuses; et, ut inquit epigramatarius poeta, inspice an possim fieri vetus sodalis. Non erit fortasse amicitia nostra penitenda: virtutis tue tanta es vis, ut ad eam amandam alliciamus: illa mihi stimulus, illa calcar, illa incitabulum fuit ad has litteras exarandas». Non solo, l'umanista bolognese invia in accompagnamento all'epistola alcuni versi (*versiculi*) come piccolo omaggio (*pro munusculo*) con l'intento non già di impressionare il Mirandolano − spedire cose di questo tipo a Pico, definito *litteratissimus*, è stolto quanto portare legna in un bosco o mandare la nottola a Minerva − ma di riceverne in cambio un dono ben più grande. Se C18 rappresenta l'epistola con cui Beroaldo si riprometteva di guadagnare l'amicizia del Conte, un sicuro termine *ante quem* per la sua datazione − e conseguentemente per le successive lettere − si potrebbe ricavare, se non da C14, almeno da C15 (E. Garin, *La Cultura*, cit., pp. 270-271), scritta nell'aprile del 1486.

[3] C5 (E. Barbaro, *Epistolae*, cit., I, pp.84-86. Il passo citato è alle pp. 85-86).

momenti del proprio intendimento dell'Umanesimo: com'è noto, nel 1965 Eugenio Garin modificò l'interpretazione fornita nella sua monografia su Giovanni Pico del 1937 e ricondusse la lettera del Pico al Barbaro ad un "conflitto interno all'Umanesimo", in conformità con la nuova lettura che riconosceva il peso filosofico degli *studia humanitatis*[4]. Pertanto, affrontare i temi trattati nelle lettere a Lorenzo e al Barbaro nel contesto più ampio dell'intera raccolta delle lettere può risultare di un certo interesse, vista l'importanza della figura di Pico nel panorama della filosofia rinascimentale.

E' certo infatti che, se le lettere a Lorenzo e a Barbaro rappresentano la più cospicua testimonianza a riguardo, esse interessano tuttavia un periodo piuttosto circoscritto della vita di Pico, compreso tra il suo arrivo a Firenze nella primavera dell'84 e la partenza per Parigi nel luglio del 1485. Per comprendere meglio la posizione assunta da Pico in questo periodo e anche per avere una prospettiva diacronica sul problema *bonae litterae/philosophia*, mi sembra utile procedere a una rilettura dell'epistolario pichiano, in particolare di quelle lettere in cui, in modo più o meno tematico e consapevole, affiorano elementi utili a illustrare il pensiero del Mirandolano.

L'epistolario sembra restituire il carattere ancipite della formazione di Pico, ispirata da un lato alle discipline canoniche degli *studia humanitatis* – lingue antiche, latino e greco, grammatica, retorica e poesia – e dall'altro a studi filosofici piuttosto variegati, rivolti dapprima all'aristotelismo e alla scolastica araba, ebraica e cristiana, a cui poi si aggiungono il neoplatonismo e gli scritti ermetici. Due lettere paiono essere molto significative al riguardo: la lettera di Ficino del 12 dicembre 1482 e la lettera C5 di Ermolao Barbaro, non datata, ma certo di poco posteriore al 6 dicembre 1484[5].
Ficino, rispondendo alla richiesta di Pico di inviargli la *Theologia Platonica*, riassume brevemente le tappe della formazione del suo corrispondente in un crescendo di entusiasmo, «Quam optime singulare felixque ingenium tuum excoluisse videris, quippe cum, post umana eloquentiae studia, rerum naturalium rationes apud peripateticos indagaveris, atque te iam ad divina platonis nostra mysteria conferas»[6]. Sarebbe fin troppo facile identificare questi diversi studi e interessi con i soggiorni rispettivamente a Ferrara, a Padova e, per quanto attiene al platonismo, con i rapporti intrattenuti col Ficino prima e con il soggiorno a Firenze poi. Certamente questa sommaria ricostruzione è ben lontana dal non essere vera, e tale forse, al di là di ogni volontà o esigenza di semplificazione, doveva apparire a Marsilio; occorre però aggiungere che già a Ferrara, dove forse maggiore era la dedizione per gli studi letterari sotto la guida di

[4] Cfr. E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola, Vita e dottrina*, Firenze, Le Monnier 1937, pp. 22-24, pp. 59-61; E. Garin, *Le interpretazioni del pensiero di Giovanni Pico della Mirandola,* in A.A. V.V., *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo. Convegno Internazionale (Mirandola 15-18 Settembre 1963)*, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento 1965, I, pp.10-15 e le *discussioni* pp. 31-33 e pp.134-137.

[5] Il termine *post quem* è fornito dalla epistola P22 (*Epistolae, ed. cit.*, pp. 368-369) inviata dal Pico il 6 dicembre 1484 da Firenze, di cui C5 (E. Barbaro, *Epistolae*, cit., I, p.84-86) costituisce senza alcun dubbio la risposta.

[6] C27 (P.O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum Marsilii Ficini Florentinii...*, Firenze, Olschki 1937, II, p. 272).

Battista Guarino, Pico intraprese lo studio della filosofia[7]; analogo discorso, a parti rovesciate, deve essere fatto per il soggiorno padovano (1480-1482), dove certamente accanto ad un forte interesse filosofico[8] troviamo un'altrettanto intensa dedizione agli

[7] Si veda a questo proposito l'indicazione temporale relativa all'inizio dei suoi studi filosofici, presente nella lettera di Pico a Ficino P30 (*Epistolae, ed. cit.*, p. 373) «iam tres annos, Marsilii, apud Peripateticos versatus sum, nec omisi quicquam, quantum in me fuit, ut Aristotelicis aedibus quasi unus ex eorum familia non indignus admitterer» e ribadita nella epistola *de genere dicendi philosophorum* «[…] ita, Hercules, sum commotus, ita me puduit piguitque studiorum meorum (iam enim sexennium apud illos versor) ut nihil minus me fecisse velim, quam in tam nihili facienda re tam laboriose contendisse». Pico si riferisce naturalmente anche (e soprattutto) al soggiorno padovano. Sul periodo ferrarese si veda E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola*, cit., pp. 8-11 e G. Fioravanti, *Pico e l'ambiente ferrarese*, in *Giovanni Pico della Mirandola, Convegno Internazionale di Studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, a cura di G.C. Garfagnini, Firenze, Olschki 1997, vol. I, pp.157-172, in cui, tra le altre cose, lo studioso sottolinea l'influenza di un ambiente fortemente intriso di cultura astrologica, come quello ferrarese, che vede protagonisti le figure di Pietro Bono Avogaro, Nicolò Leoniceno, Bernardino da Treviso, sul progetto pichiano delle *Disputationes*, alla luce naturalmente delle assidue frequentazioni della città emiliana che caratterizzano la vita del Pico negli ultimi anni.

[8] La decisione di approfondire gli studi filosofici a Padova è certamente da mettere in relazione con il primo soggiorno fiorentino (1479), quando Pico conobbe Poliziano (incontrato una prima volta a Mantova nel 1472), Benivieni e soprattutto Ficino, il quale ebbe certamente un ruolo guida nella formazione del Mirandolano, come testimonia, tra le altre, la lettera P30 (*Epistolae, ed. cit.*, p. 373) del finire del 1482, «[…] excitarunt tamen summopere atque inflammarunt, cum apud te essem superioribus annis, adhortationes tuae, nec unquam ardenter magis quam ex illa in hanc usque diem me totum litteris addixi», P30 (*Epistolae, ed. cit.*, p. 373). Anche se il riferimento ad esortazioni (*adhortationes*) risalenti ad anni precedenti, con ogni probabilità all'epoca del loro primo incontro, è difficilmente interpretabile altrimenti da un monito piuttosto generico a consacrare la propria vita agli studi, è la richiesta della *Theologia Platonica* e l'idea di «Academica Peripateticis miscere», espressamente ricondotta all'insegnamento del Ficino, a far propendere per l'ascrizione a quest'ultimo di un ruolo non marginale nello sviluppo del pensiero di Giovanni Pico, «Verum ut te premonitore prius, ita nunc adiutore opus est, tuaeque erit humanitatis et in me benivolentiae non deesse proposito meo, atque eo quidem tam honesto et liberali; id quod cumulatissime abs te factum censeo, si librum tuum De immortalitate animorum ad me miseris [...]», *Ibidem*. Vero è che il motivo della *concordia Platonis Aristotelisque* assume sin da subito un'importanza fondamentale al punto da sembrare la ragione che più di ogni altra spinge il Mirandolano ad approfondire il platonismo, «Sed quoniam et tua semper et doctissimorum hominum sententia fuit, qui Academia Peripateticis misceret, eum utramque sectam et rectius habiturum et locupletius, aggrediendam mihi hanc provinciam existimavi, ut iam pro mei viribus ingenii, pro mea quanta maxima potest assiduitate et diligentia Platonem cum Aristotele et vicissim alternis studiis Aristotelem cum Platone conferrem», *Ibidem*. E' quanto Pico stesso conferma al Barbaro nella lettera, già citata, del 6 dicembre 1484, «Diverti nuper ab Aristotele in Achademiam, sed non transfuga, ut inquit ille, verum explorator. […] et sensuum, si quis eos altius introspiciat cum Aristotele omnino communionem, ita ut, si verba spectes, nihil pugnantius, si res, nihil concordius», P22 (*Epistolae, ed. cit.*, pp. 368-369). Evidentemente lo lasciava profondamente insoddisfatto la soluzione prospettata dal Ficino e già presente, in estrema sintesi, nella lettera del 12 dicembre 1482, «Nam Peripatetici quidem quanta ubique ratione naturalia disposita sint diligentissime disputant; Platonici vero, praeter haec, quantum insuper illi, qui haec numero, pondere, mensura disposuit, debeamus ostendunt», C27 (P.O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, cit., p. 272). Che Pico tenesse in maggior conto l'aristotelismo, arricchito naturalmente dai commenti antichi e medievali, mi pare attestato già dalla chiusa della stessa lettera P30 (*Epistolae, ed. cit.*, p. 373) a Ficino, nella quale il Mirandolano pare avere qualcosa da farsi perdonare, e, se la mia interpretazione è corretta, direi che si tratta dell'essersi attardato troppo negli studi peripatetico-scolastici. Mi induce a pensarlo da un lato l'esortazione «Fac igitur ut, quod iam diu adhortatione sequor tua, ope etiam aliquando consequar», avente a riferimento l'invio della *Theologia Platonica*, ma più in generale l'instaurarsi di un sodalizio che consenta al Nostro di penetrare nei misteri platonici, dall'altro un passaggio della responsiva del Ficino che descrive la conversione del Pico al platonismo nei termini di una vera e propria liberazione, «Magna quidem voluptate me affecerunt elegantes litterae tuae […] maiori vero quod Peripateticum quoque evasisse significant, maxima denique quod Platonicum procul dubio pollicentur», C27 (P.O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, cit., p. 272). Sulla cultura scolastica di Giovanni Pico e

studia humanitatis, come sembra confermare, tra le altre cose, il rapporto di amicizia con Girolamo Donato[9] e con lo stesso Barbaro[10], che era filosofo, indubbiamente, ma molto vicino al sentire degli umanisti. Del resto, sembrano essere proprio questi gli anni in cui il lavoro poetico è più fervido, come ben si evince dalla corrispondenza con il Poliziano[11].

Della lettera del Barbaro, di poco posteriore al 6 dicembre 1484, notevole è l'accenno alla *ratio studiorum* di Pico, scritta dal Mirandolano stesso e consegnata tramite il poeta Schyta al Barbaro; non possediamo, purtroppo, questa preziosa testimonianza di prima mano e dobbiamo accontentarci delle valutazioni di Ermolao, di certo non immuni da una certa cortesia di maniera, ma non per questo prive di importanza. Pico è detto già essere, o quantomeno lo sarà presto, *poeta egregius* ed eminentissimo oratore; inoltre, da aristotelico che era, ha cominciato ad interessarsi alla filosofia platonica. Viene anche attestata una notevole conoscenza del greco, comparabile addirittura a quella di Girolamo Donato[12].

Le due lettere citate, accomunate dal riferimento alla *ratio studiorum* di Pico, non sono l'unica testimonianza del duplice impegno pichiano sul versante delle *bonae litterae* e della *philosophia*. Per restare a Ermolao Barbaro, si veda come in una lettera dello stesso a Pico, riconducibile al 1483, le lodi interessino *sensus*, *res* e *philosophia*

---

sull'utilizzo di fonti medievali nelle *Conclusiones Nongentae* e nell'*Apologia*, v. S. Caroti, *Note sulle fonti medievali di Pico della Mirandola*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», LXXXIV (LXXXVI), 1 (2005), pp. 60-92.

[9] «Accepi litteras tuas, et suaves profecto et eruditas, quibus non aliter oblectatus sum atque olim tua consuetudine, cum Patavii essem, quotiens ea mihi fruendi occasio offerebatur, cuius quidem et cupidus et appetentissimus praeter tuam etiam opinionem semper fuit. […] Quod attinet ad tua carmina, fuerunt illa quidem, dum essem Patavii apud me complures dies, meminique me libelli amoenitate et lepidissima versuum compositione delectatum plurimum […] De caeteris quae aut in me aut mea sunt ita constitutum habeas, ut vel eis pro tuis usurus sis, vel certe et mihi et amicitiae nostrae facturus iniuriam. Vale», P27 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 371). Lettera non datata ma certamente riferibile al 1482. Cfr. E. Garin, *La Cultura*, cit., p. 257.

[10] Si tratta naturalmente di una "amicizia di penna" poiché il proposito di Pico di frequentarlo a Padova, com'è noto, non andò a buon fine per la partenza dello stesso Ermolao. Per il nostro discorso è tuttavia significativo che Pico scelse Padova anche per la speranza di incontrarlo «Memini me cum deliberarem quamnam potissimum ex Italiae Gymnasiis mihi sedem ad philosophia studia deligerem, cum me multa Pataviuum vocarent, libentius illuc petisse, ut amor in te meus, quem iam diu animo nutriveram, mutua consuetudine tibi palam esset», P35 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 376). Per la datazione della lettera si veda E. Garin, *La Cultura*, cit., p. 256. Per una traduzione di alcune delle principali epistole legate al periodo padovano del Pico si veda G. Maso, *Pico della Mirandola a Padova, nel suo epistolario*, «Patavium», 5 (1997), pp.121-150.

[11] «Ea omnia elaborata magis et complura alia, quae postquam istinc abscessi mihi per otium exciderunt, brevi tuae limae demandabuntur», P29 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 372-373). Queste *complura alia* che Pico dice di aver scritto dopo essere partito da Firenze (1479) sono i cinque libelli di elegie di cui parla in una lettera di poco posteriore «Cum tenues Musas meas, quibus dum per aetatem licuit de amoribus meis iocatus sum, in libellos quinque digesserim, mitto ad te illorum primum […]», P28 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 372). Entrambe le lettere, prive di datazione, sono da riferirsi o alla fine del 1482 o al 1483. Cfr. E. Garin, *La Cultura*, cit., p. 258.

[12] «Video te poetam egregium, oratorem eminentissimum vel esse iam vel brevi fore. Animadverto te philosophum prius aristotelicum, nunc etiam Platoni cura esse factum. Video litteras graecas, quae in te solae desiderari poterant et sine quibus nihil eras futurus, non didicisse modo sed hausisse: idque facilitate tanta celeritateque, ut litteras graecas ignorasse te aliquando neque tu memineris neque persuadere possis alios, id quod de Hieronymo Donato meo non plus libenter quam vere praedico», C5 (E. Barbaro, *Epistolae*, cit., I, p.85; *Epistolae*, *ed. cit.*, p. 394 e 404).

quanto *verba* e *cultus orationis*[13], predisponendo un impianto lessicale e concettuale del tutto analogo a quello che seguirà Pico nella lettera panegirica a Lorenzo: simile la terminologia, atta a definire il *proprium* nell'ambito della *litterae* e della *philosophia*, stesso l'intento celebrativo, poggiante sulla riconciliazione dei due versanti del sapere, vale a dire *res* e *verba*. A questo momento, sia dalle lettere del Barbaro che da quelle pichiane, non emerge ancora contrapposizione, bensì giustapposizione di *res* e *verba*, giustapposizione che si vuole superata nella persona dell'amico celebrato[14] (sia egli Lorenzo, Pico o Barbaro).

E' ancora alla categoria della giustapposizione e della sintesi, non a quella del dissidio[15], che ricondurrei l'importante scambio epistolare con il Poliziano tenutosi nell'anno 1483.

Nella prima delle lettere di questo periodo, Pico fa riferimento a quattro elegie composte durante il suo primo soggiorno a Firenze nel 1479, all'epoca in cui conobbe Poliziano appunto. Queste elegie, nate *exercendi ingenii gratia*, appaiono a Pico *insulsae*, *ineruditae*, *leves* e mostrano la *inscitiam* e soprattutto la *auctoris aetatem* (*poene puer*); tuttavia, al Poliziano piacquero al punto che ne richiese una copia, anche se Pico ritiene che il suo giudizio fosse dettato più da una indulgente benevolenza che *non pro rei merito*. Ciò nonostante, questo riconoscimento e questa piccola gloria (*gloriola*) sono stati per il Mirandolano in questi anni stimolo verso traguardi maggiori.

Nel momento in cui Pico scrive questa lettera, a suo dire, non ci sono e non ci possono essere più scuse: l'imperizia del passato poteva essere giustificata dalla giovane età, ma ora gli sarebbe giustamente rimproverata nel caso non riuscisse a «repurgare melius». Per questo Pico chiede la restituzione di quelle elegie o altrimenti la loro distruzione, qualora Poliziano le ritenesse irrecuperabili[16]. Non solo, come già

[13] «Fieri potest, inquam, natura ut istac aetatula, qua noster Picus est, tanta rerum inventione polleat, tam graves acresque sensus rimetur, tam non communes vulgo sententias, denique tam remotas atque in ipso philosophiae sinu et penetralibus conditas erunt? Sed da hoc posse in annos cadere. […] Da et hoc adolescenti posse mirabili quodam casu contingere: verba certe atque cultus ipse orationis unde illi se dedunt? Unde istaec fluentia? Quanto demum humani aevi spacio reponi poterat tanta lectorum omnia copia? Discrimen difficile, rebus verba consentiant plus an verbis observiant res: unde istud illi obsequium eloquentiae seu potius ancillatio?», C4 (E. Barbaro, *Epistolae*, cit., I, pp. 38-39). Per quanto riguarda la datazione della lettera, il tono "profetico" e il riferimento a Pico come *adolescens* fanno legittimamente supporre per un periodo piuttosto precoce della vita del Mirandolano e della loro amicizia (si ricordi che la prima lettera del Pico a Barbaro è di poco precedente l'ottobre del 1482).

[14] Anche in questo caso, la finalità eminentemente celebrativa non inficia la realtà del problema, ovvero la percezione, in buona parte della cultura umanistica, della scollatura tra *res* e *verba* e la conseguente urgenza di una loro riconciliazione.

[15] Cfr. F. Bausi, *Il «dissidio» del giovane Pico tra Umanesimo e Filosofia*, in *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, a cura di Paolo Viti, Firenze, Olschki 1994 («Studi Pichiani, 2»), pp. 31-58. Come risulterà più chiaramente da quanto segue, non credo che il periodo delle prime esperienze filosofiche e letterarie del Pico sia caratterizzato da «incertezze, oscillazioni e contraddizioni», per di più affioranti con dinamiche inconsce ed estremamente compulsive che lo porterebbero a tradire il proprio consapevole convincimento (la supremazia della filosofia) al momento della scrittura. Credo, semmai, che agisca in una prima fase del pensiero di Pico la suggestione umanistica della conciliazione tra *philosophia* e *bonae litterae*, suggestione, si vedrà, non molto duratura tanto che, mi pare, il divorzio tra *res* e *verba* venga consumato ben prima dell'*Apologia* (1487), come invece vuole il Bausi.

[16] «Sed iam aetatis patrocinium tollitur et quibus antea subsignabatur erroribus; nunc vitio mihi vertetur quod non eos iam maturior annis aut repurgaverim melius aut deleverim. Quae igitur apud te carmina ex nostris sunt, si me amas, aut remittas ad me, aut laceres, aut igni tradas», P29 (*Epistolae, ed. cit.*, p. 372-

ricordato[17], Pico annuncia l'invio di *complura alia*, di altri componimenti, vale a dire di ben cinque libelli, da sottoporre al giudizio dell'amico e di essi manderà effettivamente il primo con una lettera successiva, in cui raccomanda a Poliziano la massima severità e obiettività di giudizio[18]. Non può non stupire la convivenza di questo rimare in stile petrarchesco, vissuto con spirito autenticamente poetico, con lo studio, tra le altre cose, dell'aristotelismo averroistico sotto la guida di Elia del Medigo, filosofo dalla solidissima dottrina, ma alieno da qualsiasi slancio lirico e anche solo da una qualsivoglia eleganza stilistica e formale[19].

Davvero raffinata è la risposta del Poliziano, il quale si compiace ironicamente di dipingersi come un uomo austero, che ora si vede tentato dal suo giovane amico *cum toto venere gregis.* Poliziano però rifiuta di farsi giudice, di contro a quanto Pico gli ha espressamente chiesto di fare, dicendo che indosserà piuttosto la maschera di *Momus*: in questo richiamo alla mitologia, Venere allude a Pico e i famosi sandali alle elegie pichiane, a voler significare che Poliziano non troverà difetti nell'amico (che non ne ha, come Venere), ma eventualmente solo nelle sue elegie. Del resto, i pochi versi corretti sono stati espunti «non quos eos improbarem, sed quod, tamquam equestris ordinis, cedere reliquis, veluti senatoribus, videbantur, atque patriciis»[20]. Anzi, puntualizza l'Ambrogini con estremo tatto, questi stessi versi non sono da addebitare alla scarsa perizia (*iudicium*) del Pico, ma alla sua esplicita volontà, nella convinzione, già di Ovidio, che un neo renda più bello il viso[21]. Dalla risposta di Pico traspare una certa diffidenza e incertezza: da un lato ritiene che l'amico abbia usato troppa indulgenza, dall'altro, smanioso certamente di una più larga approvazione nel campo delle lettere, ritiene tuttosommato attendibile il giudizio del Poliziano[22]. Questo in un primo

373). Nella stessa lettera Pico richiede lo *Enchiridion* di Epitteto, tradotto dal Poliziano, così come le traduzioni da Omero ma anche *Le Stanze* e ogni altra cosa da lui composta in latino.

[17] Cfr. nota 11.

[18] «[…] mitto ad te illorum primum, missurus reliquos, si in hoc uno amicum experiar te non assentatorem. Ea enim lege ad te veniunt, ut castigentur, ut vapulent, ut erratorum poenas et ungue et obeliscis luant: adhibe igitur te illis aequum iudicem, non iniquum, hoc est severum, non indulgentem», P28 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 372).

[19] Ne sono testimonianza le opere *De Primo Motore*, *De Mundi Efficientia*, *de Esse et Essentia et Uno*, *in dictis Averrois super eosdem libros Annotationibus*, pubblicate in IOANNIS DE IANDVNO, *Super octo libros Aristotelis de physico auditu subtilissimae quaestiones*, Venetiis, Iuntas 1551, e un'unica lettera spedita al Pico e tramandataci dall'epistolario.

[20] C51 (Politiani *Opera*, Lugduni, I, 1533, pp. 8-9).

[21] «Plebeium nihil offendi, sed et in his non tam iudicium tibi, quam voluntatem defuisse certo scio, quando et Nasoni tuo decentior, ut aiunt, facies videbatur, in qua nevus esset», *Ibidem*. Nella stessa lettera, Poliziano annuncia l'invio del suo *Epitteto* e chiede che le critiche che gli saranno rivolte siano soltanto quelle dovute alla legge del taglione (si attende quindi un certo risentimento da parte di Pico) e che non sia fatto apertamente oggetto di scherno. Comunque sia, aggiunge, il vecchietto saprà esercitare *patientia sua*.

[22] «Nec urbanius unquam nec hilarius acceptos se amores mei predicant, quam his proximis diebus apud te; et quod amice quidem confossi sunt, cum sibi gratulantur maxime, tum tibi plurimum debent. Quis enim nolit ab isto ense mori? Dolent tamen indulgentius id factum esse quam oportebat, atque in eo sunt, ut dubitent amore ipso in amores te cecutientem factum meos, ac ita demum dubitant ut iudicio tuo, alioquin gravissimo, in sua causa haud satis confidant; confidunt tamen, et iam sese vinculis asserunt, domi esse nesciunt, libertatem et publicum secure postulant», P12 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 361-362). Al contrario di quanto Poliziano si aspettasse, il Mirandolano rivolge sentiti complimenti all'amico per la versione latina dello *Enchiridion*. Poliziano non ha tradotto ma ha fatto rivivere la parola di Epitetto in latino: «Qua igitur veneratione debuimus, senem excepimus, qui, ut demum apud nos consedit,

momento. Di lì a poco, infatti, il Mirandolano decide di dare alle fiamme la sua produzione lirica. Non sappiamo con certezza quali siano state le motivazioni di questo gesto: lo stesso Poliziano, in una lettera di poco posteriore[23], si chiede se Pico considerasse le proprie elegie indegne del suo nome o piuttosto temesse di guastare con quelle i costumi degli altri[24]. Soltanto la lettera di risposta del Pico può forse chiarire l'accaduto. In essa, accanto alle note di sconforto e di insoddisfazione dovute al sentirsi indegno del nome di dotto[25], Pico ribadisce il suo impegno per giungere a essere, un giorno, ciò che Poliziano, a suo dire molto benevolmente, ritiene che egli già sia. Vale la pena, a questo punto, riportare per esteso il passo più pregnante dell'epistola, quello in cui meglio è rappresentato lo stato d'animo del Pico e che forse riassume l'orizzonte dei suoi interessi, facendo presagire la direzione verso cui volgerà in futuro:

> Conabor quidem (id quod nunc ago) talis esse aliquando, qualem nunc me predicas et esse aut iudicas, aut certe velles. Interea imitabor te, Angele, qui te Graecis excusas quod sis Latinus, Latinis quod graecisses. Simili et ego utar perfugio, ut poetis rhetoribusque me approbem propterea quod philosophari dicar, philosophis quod rhetorissem et Musas colam, quamquam longe aliter accidit atque tibi. Quippe ego dum geminis (ut aiunt) sellis sedere volo, utraque excludor, fitque demum (ut dicam paucis) ut nec poeta, nec rhetor sim, neque philosophus.[26].

---

philosophari coepit de moribus, et id quidem latine, non tam ob id, quod apud latinos erat (nam et erat in eo consessu qui Graeca noverant) quam quod latine ipse beneficio tuo luculentius saperet […]», *Ibid*. Si aggiunga che Pico sembra tenere in grande considerazione la riflessione etica di Epitteto, tanto che lui stesso ne parla in termini di una vera e propria conversione: «[…] sed nec operam perdidit, quandoquidem non prius loqui desiit, quam nos ex Peripateticis stoicos fecerit […] Id quod quamquam in ceteris admiratus sum, in me tamen uno vel maxime, qui, cum semper in Lyceo vel Academia numquam in porticu sim versatus, ita victus sum oratione senis, ut in eius sententiam non pedibus modo, sed manibus quoque et toto corpore discesserim», *Ibid*. L'apatia, l'imperturbabilità, il sereno distacco dalle cose, l'indifferenza nei confronti delle cose fuori di noi, del mondo, il rispetto per il Fato e quindi la convinzione dell'intrinseca razionalità del mondo stesso sono tutti elementi che Pico mostra di condividere e di far propri, così come in definitiva fa proprio il motto di Epitteto, *substinere* (*adversa*) et *abstinere* (*voluptatibus*). Da notare anche lo scambio di indici di libri greci tra Pico e Poliziano.

[23] E. Garin, *La Cultura*, cit., p.258.

[24] «Audio te versiculos amatorios, quos olim scripseras, combussisse, veritum fortasse ne vel tuo iam nomini, vel aliorum moribus officerent. Non enim puto quoniam minus exierint apte, sicuti Plato suos dicitur», C53 (Politiani *Opera*, Lugduni, I, 1533, pp. 11-12). Nonostante l'accostamento a Platone, il fatto che Poliziano componga versi greci per commemorare l'accaduto, ispirato dalla tragicità degli *amores* di Pico bruciati *in amores ipsos*, ha certamente un che di ludico e pertanto è ragionevole supporre che tuttosommato l'Ambrogini non li rimpiangesse troppo.

[25] «Benigne nobiscum agitur, si inter studiosorum ordines referamur. Habet docti nomen quiddam aliud quod sit tibi et tui similibus peculiare; mihi tam grandia non conveniunt, cum eorum, quae in litterarum studiis sint praecipua, nihil non solum exploratum habeam, sed nec adhuc etiam, nisi per transennam viderim», P15 (*Epistolae*, *ed. cit.*, pp. 364-365).

[26] *Ibidem*. Si consideri che la struttura dell'argomentazione pichiana è ricalcata sulla precedente lettera di Poliziano, dove l'Ambrogini afferma «Sed tamen hoc ipso minus eius obelos metuimus, quod in Latio nati sumus, sicut, Latina cum scribimus perperam, hoc nos tuemur, quod graecissare putamur, atque ut vespertiliones, dum neque mures plane, neque aves sumus, utrisque tamen nos probare tentamus. Vale», C52 (Politiani *Opera*, Lugduni, I, 1533, pp. 11). A mio avviso, vedere un dissidio tra *philosophia* e *bonae litterae* nelle parole di Pico in P15 (*Epistolae*, *ed. cit.*, pp. 364-365) sarebbe come voler vedere un dissidio nel Poliziano tra dedizione alla lingua latina e dedizione alla lingua greca. Di parere diverso F. Bausi, *Il «dissidio» del giovane Pico*, cit., pp. 32 e L. Valcke, *Pic et le retour au 'style de Paris'. Portée d'une critique littéraire*, «Rinascimento» II s., XXXII (1992), pp. 258-259.

Mi pare che si possano trarre diverse conclusioni. In primo luogo, per quanto attiene alle liriche, Pico le ha certamente distrutte poiché insoddisfatto del frutto del proprio estro, un'insoddisfazione che, a torto o a ragione, ha tratto alimento anche dalle garbate critiche del Poliziano. Una motivazione di carattere estetico, dunque, tutta interna all'ambito delle *bonae litterae*[27].

In secondo luogo, aspetto decisamente più importante ai fini del nostro discorso, questa insoddisfazione sembra estendersi a tutti gli ambiti a cui Pico si è indefessamente applicato, quindi tanto alle *bonae litterae* (poesia e retorica) quanto alla *philosophia*. Il Mirandolano, a suo dire, paga le conseguenze di voler sedere *geminis sellis* e di trovarsi alla fine né poeta, né retore né filosofo.

Da notare ancora una volta come questi due ambiti, le *bonae litterae* e la *philosophia*, siano giustapposti, senza il benchè minimo accenno ad una loro reciproca tensione o conflittualità, né da un punto di vista oggettivo ("epistemologico" verrebbe da dire, con un termine che Pico, alla luce della *de genere dicendi philosophorum*, potrebbe sottoscrivere) né da un punto di vista soggettivo, ovvero in termini di conflitti o dissidi interiori, che conducano il Mirandolano a propendere ora per le une ora per l'altra. La volontà di Pico è quella di portare innanzi studi umanistici e studi filosofici; non credo che ciò dipenda soltanto da quella formazione ancipite che, nei fatti, lo ha segnato fin dalla più giovane età: si ricordino la precoce conoscenza di Poliziano e del filosofo Ficino, gli studi nell'ambito delle lettere con Battista Guarino, poi Padova e così via. Dietro questo proposito di voler essere *rhetor* e *philosophus* c'è forse già l'avvertito problema del rapporto tra *res* e *verba* e la prospettiva di una loro conciliazione e concordia. Si tratta, com'è noto, di un tema caro agli umanisti, che ricorre più volte anche nell'epistolario pichiano[28] e che Pico conosceva bene per averne fatto il fulcro della epistola dedicatoria a Lorenzo. Del resto, in alcune lettere riconducibili a questo periodo, traspaiono la suggestione e il fascino per le versioni

[27] Irricevibile è quindi la ricostruzione del nipote Gianfrancesco «Elegiaco carmine amores luserat, quos quinque exaratos libris Religionis causa ignibus tradidit. Multa itidem Rhitmis lusit Hetruscis, quae pari causa par ignis absumpsit», in Gianfrancesco Pico della Mirandola, *Ioannis Pici Mirandulae viri omni disciplinarum genere consumatissimi vita*, curata e tradotta da T. Sorbelli, Modena, Aedes Muratoriana 1963, p. 44.

[28] Mi limito a citare, oltre la gia menzionata lettera del Barbaro del 1483 (C4, vedi nota 13), l'epistola C2 (E. Barbaro, *Epistolae*, cit., I, p. 101-116) con la quale Barbaro risponde a Pico nell'estate del 1485 «Iam ne illi quidem philosophos eloquentibus postponunt (non enim tam parum pudentes sunt), sed philosophos eloquentes infantibus praeferunt, nempe quia plus sit bonis duobus esse praeditum quam uno» (p. 103), e la lettera C14 (*Epistolae, ed. cit.*, pp. 401-402) del marzo 1486 di Beroaldo «Magna Ioannem Picum fama praecesserat, maior inventus est: nihil protritum, nihil triviale resonant tuae scriptiones. Res verbis, verba rebus ad amussim quadrant […]. Tam luculente, tam eleganter animi sensa depromis, ut uni tibi dii immortales dedisse videantur quod quam paucissimis dederunt, videlicet optima sentire et optima dicere, idque non minus versu, quam prosa oratione complecteris. Scribunt Livius et Homerus prope divinitus non omnia uni deos tribuisse: hinc est quod saepe legimus, alios eloquentiae praestantes, alios eruditione praeditos floruisse, paucissimos vero et eloquentes et eruditos simul extitisse. […] Tu Musarum alumnus merito potes nuncupari, qui non, ut multi, unam altermve crateram musicam ebibisti, sed tamquam alter Apuleius epotasti crateras omnis, et in primis illam philosophiae limpidam atque nectaream, quam paucissimi primoribus vix labris attingunt vixque a limine salutant». Si consideri anche la lettera C42 (*Epistolae, ed. cit.*, pp. 396-397) di B.Guarino del novembre 1489 «Scito autem expectari a te maxima, ut ab eo in quo excultam humanitatis elegantiam cum reconditiore, quam ferant haec tempora, philosophia coniunctam intelligant omnes».

latine del Barbaro e del Poliziano, nelle quali il contenuto filosofico è vivificato dal nitore dell'espressione, in cui *verba* e *res* sembrano davvero tenersi in modo indisgiungibile[29]. Si consideri, per esempio, la lettera P35 al Barbaro[30], anch'essa priva di una precisa datazione, ma collocabile con buona certezza alla fine del 1482. Non credo che la dizione *Romanum Themistium* sia da ascrivere ad un grossolano errore[31], ma semmai alla volontà di Pico di evidenziare la perfetta corrispondenza tra parola e contenuto. Temistio non è stato tradotto in latino, ma si esprime in latino. Né, d'altra parte, il Mirandolano indulge troppo sull'aspetto meramente formale ed estetico: il Temistio del Barbaro ha reso vano, dal punto di vista del *sensus* e delle *res*, l'augurio di Pico a che ritornassero a vivere gli scritti di Varrone[32] concernenti *divinae humanaeque res*, per apprenderne in latino *physicae rationes*.

Un discorso analogo potrebbe essere fatto per la lettera al Poliziano, già citata, nella quale Pico riversa tutta la sua ammirazione per la versione latina dello *Enchiridion* di Epitteto[33].

La considerazione parallela di *sensus* e *verba* sembra presentarsi ancora verso la fine del 1484, nel pieno degli studi platonici. Pico è a Firenze e, scusandosi con l'amico Ermolao per non aver potuto inviare i *Commentaria in Aristotelem* che chiedeva, gli scrive della sua profonda soddisfazione per aver intrapreso il viaggio alla volta della "Città dei Fiori": qui ha potuto trovare «multa cum Graeca, tum Latina, ad humaniores

[29] Il proposito di conciliare *res* e *verba* non era poi affidato dal Barbaro soltanto al testo della versione, ma era costantemente e chiaramente propagandato dalle lettere prefatorie ai diversi trattati della *Parafrasi*. Si veda ad esempio la *praefatio in Paraphrasin Physices Themistii*, indirizzata ad Antonio Galateo, in cui si legge «Ac sunt quidem nonnulli tam male affecti animatique, ut putent quae in philosophia, mathesi, iuris scientia tractantur, latine dici aut explicari non posse, non tam propter egestatem linguae et rerum novitatem, ut Lucretio videtur, quam quod sentiunt humanas litteras quasi negotium facessere et impedimento esse maioribus doctrinis. In quo alii etiam importunius stolidiusque affirmant pugnantia esse haec non alio genere, quam ea quae disparata et contraria aientibus dicuntur. Proinde vitio vertunt si qui utrumque aut iunctim condiscat, aut ab eloquentiae studiis se ad philosophiam convertat», E. Barbaro, *Epistolae*, cit., I, pp.10-11.

[30] «Ita saepe evenit ut, dum oblatam occasionem desidiosa quadam procrastinatione contemnimus, ea, ut lubrica est, manibus elabatur. Huius rei me vehementer paenituit et poenitet, et eo magis quod quam antea rerum omnium doctrinam tuam rumore tantum cognoveram, eam nunc his oculis, his auribus agnovi, dum Romanum Themistium tuo illo ore de ingenio animae, de primis rerum exordiis, de ratiocinandi scientia dissertantem audivi. Deus bone, quantum doctrinae! Quae dictionum divitiae! Quis candor! Quae mundities orationis! O virum praeclarissimum, o expressam antiquitati imaginem! Erat mihi frequens votum ut Varronis divinarum humanarumque rerum scripta aliquando reviviscerent, ut esset apud quem Latine physicas rationes edisceremus. Tu vero, et illum et probatissimos quosque referens, eum te nobis exhibuisti, ut nihil aliud supersit quod desideremus, quam ut Graeca alia interpretando […]», P35 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 376).

[31] «Testimonium vero illud tuum, quo, mihi velut subscribis, permotum te incerti quoiusdam nominis rumore, deinde Themistio, quem tu nimio videlicet amore lapsus romanum appellas, […]», C3 (E. Barbaro, *Epistolae*, cit., I, p.35). Non sarei così convinto che si debba prendere alla lettera quanto dice il Barbaro; questa sua annotazione mi sembra piuttosto uno schermirsi, in modo complice e ammiccante, dagli apprezzamenti del Pico.

[32] La citazione è oltremodo significativa se si pone mente a come Varrone venisse considerato all'interno della stessa cultura umanistica. Per restare all'interno dell'epistolario, si veda la lettera C14 (*Epistolae*, *ed. cit.*, pp. 401-402) di Beroaldo «Hinc duo Romanae linguae culmina, Terentius Varro et M. Cicero referuntur, a quorum altero rerum, altero verborum doctrina petebatur».

[33] Si veda la nota 22.

litteras eruditamque philosophiam facentia»[34]. Così come a Padova, lo studio della filosofia non sembra escludere la dedizione alle *litterae*; anzi nella filosofia platonica *sensus* e *verba* sembrano trovare una felice e singolare concordia: Platone, se da un lato racchiude in sè tutta la filosofia di Aristotele e con lui concorda pienamente, dall'altro innalza il suo dire ben al di sopra della prosa per una qual certa *Homerica eloquendi facultas*[35].

Nonostante ciò, non è priva di importanza la differenza di interessi negli studi filosofici, differenza piuttosto evidente se solo si confrontano la posizione di Pico e quella di alcuni umanisti quali Barbaro, Donato, Beroaldo, ai quali è legato da un grande vincolo di amicizia e da un sentire letterario comune. La filosofia a cui guardano gli umanisti, prescindendo dalla predilezione per gli ambiti dell'etica e della politica, è soprattutto quella antica e tardo antica: ne sono un esempio la stessa traduzione di Temistio ad opera di Ermolao Barbaro e la traduzione di Alessandro di Afrodisia ad opera di Girolamo Donato. Questo preciso orientamento obbedisce di certo a considerazioni estetiche più che dottrinali. In Pico, al contrario, troviamo uno spiccato interesse per la filosofia "tradizionale", la scolastica latina, araba ed ebraica - queste ultime attinte spesso direttamente da fonti ebraiche, grazie al lavoro di Elia del Medigo – a cui nel tempo affiancano platonismo, neoplatonismo e cabbalà[36].

---

[34] «Commentaria quae petebas in Aristotelem cur non acceperis, ex eodem te intellexisse non dubito. Venient cum primum ego ad bibliothecam meam rediero, qui alienas huc in presentia exploraturus veni. Nec est cur viae me poeniteat, adeo multa hic reperi cum Graeca, tum Latina, ad humaniores litteras eruditamque philosophiam facentia», P22 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 368). Nella stessa lettera è da notare la richiesta di maggiori ragguagli al Barbaro circa l'esistenza di un esemplare integro del *De interpretatione* [la terza parte dello scritto filosofico *De Platone et eius dogmate*] di Apuleio, di cui Pico dice di aver trovato soltanto un frammento: «Quin et hac ipsa die, qua haec dabam, incidit in manus Apuleii fragmentum De interpretatione: opus est eruditum et quod Apuleii plane esse cognoscas, sed mutilum mancumque. Scirem abs te libenter isticne aut usquam, quod scias, integer habeatur […]», *Ibid*. Sull'importanza di Apuleio come fonte e modello per la retorica di Pico, si veda F. Bausi, *Nec Rhetor neque philosophus. Fonti, lingua e stile nelle prime opere latine di Giovanni Pico della Mirandola (1484-1487)*, Firenze, Olschki 1996 («Studi Pichiani, 3»), pp. 70-71, 168-169.

[35] «Videor tamen (dicam tibi, Hermolae, quod sentio) duo in Platone agnoscere: et Homericam illam eloquendi facultatem supra prosam orationem sese attollentem, et sensuum, si quis eos altius introspiciat, cum Aristotele omnino communionem, ita ut, si verba spectes, nihil pugnantius, si res nihil concordius», P22 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 368-369). Non per questo mi spingerei a dire che Pico si interessi al platonismo per l'accordo in esso presente tra *res* e *verba*, aspetto, quest'ultimo, "trovato" più che "originario"; credo che il motivo prevalente rimanga filosofico e sia da ricercare nel proposito di mostrare la concordia tra Platone e Aristotele. Tutto ciò non sminuisce l'importanza del fatto che Pico, sulla base di un problema a lui noto, avverta questa concordia e la comunichi in una lettera, non a caso, ad Ermolao Barbaro.

[36] L'interessamento di Pico al platonismo e al neoplatonismo viene tradizionalmente fatto coincidere con la richiesta al Ficino della *Theologia Platonica*, verso la fine del 1482, e certamente approfondito durante il soggiorno a Firenze, a partire dalla primavera del 1484. Per quanto riguarda la cabbalà, l'interesse del Pico non è affatto precoce, ma è anzi da collocare alla primavera-estate del 1486. Un primo termine *post quem* può essere individuato nella *de genere dicendi philosophorum*, dove Giovanni Pico non avrebbe certamente mancato di richiamarsi all'antica ed esoterica sapienza degli *Hebraei* nel rintuzzare le pretese classicistiche del Barbaro, nella fattispecie la convinzione che solo la conoscenza del greco e del latino classico possano consentire un corretto intendimento delle *res*, intendimento che non può in alcun modo prescindere dall'eleganza e dalla cura dello stile, di cui esso si sostanzia e con cui si esprime. Riferimenti temporali più circostanziati e precisi si possono desumere dall'epistolario, in particolare da P20 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 367), dove Pico comunica a Ficino i progressi conseguiti nello studio delle lingue orientali, e dove appare, con tutta evidenza, come lo studio dell'ebraico sia impegno piuttosto recente (cfr. infra nota 141). Se, come ha giustamente segnalato C. Wirszubski, l'interesse pichiano per la lingua

E' molto probabile, quindi, che Pico abbia accarezzato, almeno fino ad un certo punto della sua vita, l'ideale della riconciliazione tra *res* e *verba*, tra il sapiente e l'eloquente, tra il filosofo e il retore, su basi almeno in parte nuove per via della sua formazione e dei suoi interessi filosofici di matrice scolastica. E' proprio però questa forte e tradizionale componente filosofica, a cui mi sentirei di aggiungere una certa influenza del Ficino e una più certa influenza di Elia del Medigo, a far rompere in definitiva il fragile equilibrio tra *res* e *verba* e a far propendere per il netto privilegiamento delle prime rispetto alle seconde. Occorre ricordare infatti che Pico rimase a Firenze dalla primavera del 1484 al luglio del 1485 e il suo soggiorno fu caratterizzato da un forte attivismo, fatto di ricerche di codici e di manoscritti, di dispute, di frequentazioni con letterati, ebrei convertiti e filosofi[37]. Al suo fianco, per volere stesso di Pico, troviamo Elia del Medigo, impegnato con grande fervore nell'attività di traduttore e commentatore: sono di questo periodo la versione della *Epitome della Repubblica* platonica di Averroè, di sei tra i *Quesiti* dello stesso Averroè sulla *Logica*, la composizione di *Annotationes* alla *Fisica* - una sorta di metacommento al *Commento Medio* del filosofo arabo - e inoltre forse una parte dell'esposizione del *De substantia orbis*. Tramite la figura di Elia continua quindi ad agire sul pensiero di Pico l'aristotelismo scolastico e un certo modo di intendere la filosofia come trattazione di problemi attraverso un linguaggio tanto "tecnico" quanto privo di ogni preoccupazione estetizzante o formale[38]. Accanto all'influenza di Elia, pur se molto lontani per quanto riguarda le scelte filosofiche (averroista l'uno, platonico l'altro), porrei quella di Marsilio Ficino, come mi pare emerga da alcuni passi della celebre epistola *de genere dicendi philosophorum*[39]. E' in particolare la concezione della *pia philosophia*[40] e della

---

ebraica è diretta conseguenza del proposito di intendere compiutamente la mistica ebraica – come afferma Giovanni Pico nel *Commento* (*Commento*, in G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi 1942, pp. 580-581) – e se le traduzioni latine di Mitridate possono essere collocate tra maggio e novembre dell'anno 1486, se ne deve desumere che la formazione cabalistica di Pico avesse inizio poco dopo il suo ritorno dalla Sorbona di Parigi, cfr. C. Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 1989, pp. 5-6.

[37] Cfr. Marsilio Ficino, *Opera, ed. cit*., I, pp. 901-902, «Interfuisti et tu disputationibus quae in aedibus Ioannis Pici Mirandulensis ante alios admirandi, saepe tractatae sunt atque tractantur, ubi Helias et Abraham Hebrei Medici atque peripatetici adversus Gulielmum Siculum differunt».

[38] Come dirà Pico a Barbaro nella *de genere dicendi philosophorum* (P4; *Epistolae, ed. cit.*, p. 354) «Admirentur in nobis brevitatem stili, foetam rerum multarum atque magnarum; sub expositis verbis remotissimas sententias, plenas quaestionum, plenas solutionum».

[39] «Nec aliter quam prisci suis aenigmatis et fabularum involucris arcebant idiotas homines a mysteriis, et nos consuevimus absterrere illos a nostris dapibus, quas non polluere non possent, amariori paulum cortice verborum. Solent et qui thesauros occultare volunt, si non datur seponere, quisquiliis integere vel ruderibus, ut praetereuntes non deprehendant, nisi quos ipsi dignos eo munere iudicaverint. Simile philosophorum studium, celare res suas populum, a quo cum non probari modo, sed nec intelligi illos deceat, non potest non dedecere habere aliquid quae ipsi scribunt theatrale, plausibile, populare, quod demum multitudinis iudicio accommodare se videatur», *Ibidem*, e anche «Dicet Arabs eandem rem, dicet Aegyptius; non dicent latine sed tamen recte», *Ibidem*, p. 356.

[40] Che Pico condividesse questa idea di una tradizione sapienziale e di una verità universale, attinte molto probabilmente dal Ficino anche se forse in maniera non esclusiva, è provato sufficientemente, oltre che dalla lettera al Barbaro, sia dalla *Oratio* che dalle *Conclusiones*. «Quid erat, si Latinorum tantum, Alberti scilicet, Thomae, Scoti, Egidii, Francisci, Henricique philosophia, obmissis Graecorum Arabumque philosophis tractabatur? Quando omnis sapientia a Barbaris ad Graecos, a Graecis ad nos manavit», *Oratio de hominis dignitate*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 142. Per quanto attiene alle *Conclusiones*

prisca theologia a portare Pico da un lato alla concezione di un'unica verità che trova i suoi momenti evolutivi, o addirittura fondanti, anche al di fuori della cultura e quindi della lingua greca[41] o latina; dall'altro a vedere nella parola ora uno strumento del tutto convenzionale, ora un velo, una scorza che deve essere rimossa per arrivare alla sostanza della cosa, alla verità dietro essa[42]: la parola (*verbum*) non ha in sé alcun valore veritativo, non è la forma indisgiungibile attraverso cui essa si esprime; semmai ne è, il più delle volte, un segno o un semplice mascheramento messo ad arte[43]. Cenni alla convenzionalità del linguaggio non mancano di certo nella *de genere dicendi philosophorum*[44]. Fa eccezione naturalmente quella che sarà la concezione della magia di Pico (sia *naturalis* che cabbalistica), dove si assiste ad un recupero della *parola* ma solo ebraica − diversamente da Ficino[45] − sia come costitutivo ontologico della natura e

---

nonagintae publice disputandae, è già di per sé eloquente la struttura della prima sezione dell'opera, in cui le *Conclusiones* sono ordinate per *sectae* o *gentes*, secondo un ordine a ritroso avente come punto di partenza i Latini e come punto di arrivo i Cabbalisti, passando per Arabi, Greci, Platonici, Teologi Caldei e Mercurio Trismegisto. Sul significato da attribuire a questa disposizione delle *Conclusiones* si veda S.A. Farmer, *Syncretism in the West: Pico's 900 theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems, with text, translation and commentary*, Tempe, MRTS 1998, pp. 8-18 e pp. 30-34.

[41] Si ricordi la sentenza inappellabile pronunciata dal Barbaro e che sarà all'origine della stizzita risposta di Pico in difesa dei filosofi barbari «Unum te scio scire: nullius latina lingua tot saeculis extare monumenta, qui litteris graecis caruerit», C5 (E. Barbaro, *Epistolae*, cit., I, p. 35, pp. 85-86). La concezione di un'unica verità, i cui momenti originari anticipano di molto gli esordi della cultura greca, non può non incrinare la legittimità di qualsiasi pretesa ad individuare nella stessa cultura greca i canoni di una verità anche solo stilistica e formale, in altri termini il paradigma retorico della *Attica mensa*. Com'è noto, proprio la difesa di questo paradigma caratterizza la posizione del Barbaro «Medium quendam tenorem et filum dicendi probant: Atticam volunt esse, non Asiaticam, non Germanicam, sicut neque mensam. Displicet cynica, displicet Persica (sumptuosa haec, illa sordida), placet frugi: sic oratio», C2 (E. Barbaro, *Epistolae*, cit., I, p.105).

[42] Il valore esoterico e filosofico delle immagini poetiche utilizzate dai *prisci theologi* è certamente indubitabile agli occhi di Giovanni Pico, almeno fino alla composizione dell'*Heptaplus*. E' molto probabile che il Mirandolano abbia in seguito rigettato l'idea stessa di *pia philosophia* e per converso l'esistenza di un antico sapere poetico-teologico: i *figmenta* o *velamina* poetici non sarebbero più il punto di partenza di una ermeneutica filosofica tesa a riscoprire i divini misteri in essi nascosti, ma più banalmente il frutto di una estemporanea fantasia, aliena da ogni pretesa di verità. Cfr. L. Valcke, *L'itinerario filosofico di Giovanni Pico della Mirandola: fra libertà poetica e rigore scientifico*, in *Homo Sapiens. Homo Humanus. II. Letteratura, arte e scienza nella seconda metà del Quattrocento. Atti del XXIX convegno internazionale del centro di studi umanistici. Montepulciano − Palazzo Tarugi − 1987. Individuo e società nei secoli XV e XVI. Atti del XXX convegno internazionale del centro di studi umanistici. Montepulciano − Palazzo Tarugi − 1988*, a cura di G. Tarugi, Firenze, Olschki 1990, pp.217-218.

[43] Da notare però come, se ci si ferma al giugno 1485 e più in generale al periodo pre-cabbalistico, le Sacre Scitture vengano considerate e nello stesso tempo contrapposte sul piano della efficacia persuasiva alle vuote eleganze formali della retorica greca e latina «Dic, quaeso, quid movet fortius et persuadet quam Sacrarum lectio Litterarum? Non movent, non persuadent, sed cogunt, agitant, vim inferunt Legis rudia verba et agrestia, sed viva, sed animata, flammea, aculeata, ad imum spiritum penetrantia, hominem totum potestate mirabili transformantia », P4 (*Epistolae, ed. cit.*, p. p. 355). Sul rapporto tra retorica e *Sacrae Litterae* cfr. F. Tateo, *I due Pico e la Retorica*, in G.C. Garfagnini (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola, Convegno Internazionale di Studi (1494-1994)*, cit., Vol II, pp. 456-457.

[44] Cfr. note 39 e 41.

[45] Cfr. V. Perrone Compagni, *Pico sulla magia: problemi di causalità*, in *Nello specchio del cielo. Giovanni Pico della Mirandola e le Disputationes contro l'astrologia divinatoria*, *Atti del convegno di studi Mirandola 16 aprile 2004-Ferrara 17 aprile 2004*, a cura di M. Bertozzi, Firenze, Olschki 2008

strumento per controllarne e manipolarne le forze latenti, sia come strumento per invocare l'aiuto di esseri superiori. Ma tutto ciò è ben altra cosa dall'*elocutio*[46].

Mi pare quindi che vi sia una certa continuità tra la posizione del 1485 e quello che sarà l'approccio cabbalistico di Pico al testo, dove massima diviene la volontà di spezzare la rigidità delle parole per ritrovare quella verità universale capace di assicurare *concordia* e *pax*. Anzi, credo che l'estremo entusiasmo di Pico nei confronti

---

«Studi Pichiani 12», pp. 106-107; ID, *Abracadabra: le parole della magia (Ficino, Pico, Agrippa)*, «Rivista di Estetica», 42 (2002), pp. 121-125.

[46] Cfr. L. Valcke, *Pic et le retour*, cit.,, pp. 267-273. Per lo studioso il contatto con il Neoplatonismo avrebbe un che di paradossale, poiché lo stile degli autori neoplatonici, di cui certamente era avido lettore, e la caratteristica concezione di un linguaggio che si fa allusivo e allegorico e che vede nel simbolo e nella parola una partecipazione reale dell'essenza avrebbe dovuto far approdare il Pico ad una distinzione assai meno rigida tra filosofia e retorica o addirittura «à effacer l'opposition entre rhétorique et philosophie, finalement, à unifier intellect et affectivité». Questa giusta osservazione del Valcke può trovare qualche rispondenza con la già citata lettera P22 del Pico al Barbaro della fine del 1494. Tuttavia, ritengo che uno degli aspetti che più colpì Pico, certamente per il tramite del neoplatonismo ficiniano, fu quello di poter ritrovare sotto il velame poetico (o anche più semplicemente sotto un dettato prosastico enigmatico o ambiguo) alti significati filosofici e teologici i quali pertanto, una volta individuati, cominciavano a sussistere in quella che per lui era la forma più adeguata, vale a dire quella del concetto e di uno stile essenziale e preciso (in senso lato 'parigino'). In questo modo l'approccio puramente filosofico del Pico, per molti aspetti parigino sia nell'incedere del pensiero che nello stile, usciva corroborato da ciò che di gnostico e, per certi versi, di averroistico poteva trovare nell'impostazione del Ficino, come per esempio la decrittazione filosofica di miti e componimenti poetici (non deve però essere dimenticata la stessa componente scolastica del pensiero del Ficino). Non fa eccezione l'*Oratio de hominis dignitate*, dove Pico si compiace di infarcire la propria prosa con un armamentario retorico il più possibile ammiccante alla numerologia e simbologia misterica, neoplatonica, cabbalistica e cristiana. Indubbiamente, dal momento che si tratta di una prolusione, Pico ha voluto tradurre e rendere sul piano espressivo alcuni capisaldi del proprio pensiero, come se volesse offrirne un 'assaggio' ai propri interlocutori: così, come ha ottimamente rilevato Bausi, il ricorrere a «materiali della più diversa natura e provenienza, procedendo anche a citazioni in lingua greca, ebraica, araba, caldaica» allude al tema della concordia delle diverse scuole di pensiero e la scelta di «una lingua che non aspira a una fluida uniformità, ma esibisce senza attenuarlo il suo carattere fortemente composito, giustapponendo elementi disparati in una sorta di prezioso intarsio» allude di certo all'importanza di tutti i contributi, di tutti i rivoli sapienziali nella loro autonomia e peculiarità; ancora, la ricorrente struttura ternaria, sia a livello macro che microtestuale (come le accumulazioni e le isocolie) non può essere ridotta certo a semplice vezzo letterario. Cfr. F. Bausi, *Nec rhetor*, cit., pp. 155-163. Tuttavia non mi sembra corretto vedere in queste scelte stilistiche pichiane la rivalutazione della parola (e quindi sottilmente della retorica) che si vuole attuata in ragione della sua presunta adesione alla concezione neoplatonica del linguaggio: poche infatti, e tutt'altro che esenti da controversia, sono le tracce di essa laddove molte, come si vedrà, sono le esplicite attestazioni di una ben chiara distinzione, ancor prima degli accadimenti romani, tra *bonae litterae* e *philosophia*. Detto questo, vi è sicuramente in Pico una concezione 'isomorfica' del linguaggio (nel senso di una reale partecipazione alla forma dell'essere) ma essa si sviluppa su di un piano altro dalle *bonae litterae*, vale a dire in quello cabbalistico con la riconosciuta superiorità della lingua ebraica, in quanto lingua della creazione. Pico distingue sempre il piano della struttura ontologica e della operatività magica da quello della eleganza retorico-stilistica. Ciò è confermato una volta di più dalla convinzione di Pico nell'efficacia magica di *non significative voces*. Riporto alcune importanti *Conclusiones* a questo riguardo. «Ideo uoces et uerba in magico opere efficaciam habent, quia illud in quo primum magicam exercet natura, uox est dei», S.A.Farmer, *Syncretism*, cit, 9.19, p. 500, «Quaelibet uox uirtutem habet in magia, inquantum dei uoce formatur», 9.20, p. 500, «Non significative voces plus possunt in magia quam significatiue; et rationem conclusionis intelligere potest qui est profundus ex praecedenti conclusione», *Ibidem*, 9.21, «Nulla nomina ut significatiua, et inquantum nomina sunt singula et per se sumpta, in magico opere uirtutem habere possunt, nisi sint ebraica, vel inde proxime deriuata», *Ibidem*, 9.22, «Nomina deorum quos Orpheus canit non decipientium demonum, a quibus malum et non bonum provenit. Sed naturalium virtutum divinarumque sunt nomina, a vero deo in utilitatem maxime hominis, si eis uti sciuerit, mundo distributarum», *Ibidem*, 10.3, p. 504.

della cabbalà abbia portato a un rafforzamento e a una maggiore convinzione, se è possibile, nel rapporto già delineatosi tra *philosophia* e più in generale tra scienza delle cose umane e (soprattutto) divine da un lato e retorica e arte del dire dall'altro. Cabbalà e scolastica, stile parigino e lettera mosaica sembrano convergere e spiegarsi reciprocamente in nome dell'unica cosa dotata di valore agli occhi del Pico, vale a dire la ricerca del vero.

> Haec est idea, hoc est exemplar absolutissimi scriptoris, non ob id solum quia huiuscemodi scribendi genus, ut supra demonstravimus, naturam effigiat et aemuletur, quam quod, sicut inter mentes angelicas, auctore Dionysio et divo Thoma, splendore nostrae theologiae, illa est suprema quae paucissimis ea notionibus et formis per intelligentiam comprehendit, quae inferiores variis et multiplicibus, ita inter scripturas illa est summa, illam apicem tenet omnis perfectionis, quae paucissimis verbis omnia veluti singula et congrue et profunde complectitur[47].

L'essenzialità dello stile, il rifiuto dell'*ornatus* ciceroniano sembrano acquistare una giustificazione teologica e una conferma nella pratica cabbalistica: come è proprio di un intelletto superiore comprendere[48] la realtà attraverso un esiguo numero di forme, così l'apparente semplicità e rozzezza della lettera del testo biblico nasconde una esoterica rivelazione divina. Nell'incontro delle due tradizioni, scolastica e cabbalà, è ribadita l'importanza di una forma espressiva la cui unica finalità è la comprensione del vero: l'entusiasmo mistico di Pico per i tesori di sapienza divina sepolti sotto uno stile decisamente incolto riecheggia l'entusiasmo 'filosofico' per lo stile parigino, difeso nella *de genere dicendi philosophorum*[49]. Dettato biblico e stile parigino sono così accomunati dal farsi strumento di verità nelle mani del dotto ed efficace mezzo di occultamento delle *res divinae* dagli sguardi indegni del volgo e dei non iniziati[50]. Tutto ciò implica necessariamente la svalutazione di ogni istanza stilistica e meramente formale, dal momento che, agli occhi di Pico, solo nella ricerca del *verum* si esprime la *humanitas*. Ben diversa, com'è noto, la posizione del Barbaro: nel suo epistolario a più riprese troviamo affermato il proposito di condurre una lotta serrata contro tutti coloro che separano la filosofia dall'eloquenza e dagli *studia humanitatis*[51]. A Marsilio Ficino

---

[47] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 222-224.

[48] Tommaso, *Summa Theologiae*, I, 58, 2-5.

[49] «Admirentur in nobis brevitatem stili, foetam rerum multarum atque magnarum; sub expositis verbis remotissimas sententias, plenas quaestionum, plenas solutionum», P4 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 354); anche «Sed vis effingam ideam sermonis nostri? Ea est ipsissima, quae Silenorum nostri Alcibiadis. Erant enim horum simulacra hispido ore, tetro et aspernabili, sed intus plena gemmarum, supelectilis rarae et pretiosae», *Ibidem*.

[50] Nel *Proemio* all'*Heptaplus*, così come in molti altri luoghi della stessa opera, troviamo la 'versione biblica' della esoterica *amara cortex verborum* dei filosofi barbari «Quod si rudis in suis libris et popularis interim Moses potius quam aut philosophus, aut theologus, aut magnae alicuius sapientiae artifex apparet, revocemus eo mentem, fuisse veterum sapientum celebre institutum res divinas ut, aut plane non scriberent, aut scriberent dissimulanter. […]. Quare, si ob id Moseos lectionem velut exculcatam putamus, quod nihil habeat in primori fronte non vulgare, non rude, damnemus eodem exemplo antiquos omnes philosophos ruditatis et ignorantiae, quos totius sapientiae magistros veneramur. Quin idem observatum in ecclesia cernimus», *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 172.

[51] Cfr. lettera prefatoria alla parafrasi di Temistio *De divinatione secundum quietem* indirizzata a Marco Barbo nel 1478. Nel contesto di una personificazione scherzosa di Aristotele, il quale supplica Barbo di potersi trattenere ulteriormente presso Barbaro per continuare ad assisterlo, leggiamo «neque id se me

e a Elia del Medigo (e successivamente allo studio della cabbalà), si deve dunque quantomeno un impulso significativo nel portare Pico al privilegiamento della *philosophia* e a una nuova attitudine, credo, nei confronti delle *bonae litterae*.

La fine della perfetta armonia tra *res* e *verba*, tra il Pico filosofo e il Pico retore, parrebbe legata alla cosiddetta "polemica" con l'amico Ermolao Barbaro. La già più volte citata epistola *de genere dicendi philosophorum* si presenta infatti come una durissima requisitoria anti-retorica, nata in fiera contrapposizione e su diretta provocazione delle considerazioni estetizzanti del Barbaro[52]. Si tratta innanzitutto di rispondere all'interrogativo se la posizione assunta da Pico, così determinata nella difesa dei filosofi barbari, sia da ricondurre a una scelta estemporanea, dettata da fattori

---

tantum causa facere quam sua, utpote quoius intersit expositorem sui iuratissimum vindicari tenebris et philosophiam suam latinis reddi, quae obsessa barbaris sit», in Ermolao Barbaro, *Epistolae*, cit., I, pp. 6-7. Si veda inoltre la lettera a G. Merula, dove ben emerge il proposito del Barbaro di un uso polemico del suo Temistio contro la convinzione imperante nel proprio tempo di una inconciliabilità del sapere, segnatamente filosofico e giuridico, con l'eloquenza «Equidem statui, modo in me aliquid facultatis sit, non rixando iurgandove sed scribendo interpretandoque probare causam meam viris doctis, ut ipsa mihi res testimonium afferta nullam esse omnino materiam quae genus illud dicendi pressum ac floridum aeque recipiat atque historiam naturae, non eam modo quae rationes eius particulares et sensiles continet (nam hoc Plinus secundus extra omnem controversiam constituit) sed eam quoque in qua universales et spectativas quaeruntur», in *Ibidem*, cit., pp. 12-13. Dello stesso tenore la contemporanea lettera a Girolamo Donato «Sed utinam multorum error aut stirpitus velli aut allevari posset, quibus, cum se peripateticos bonos appellent quia infantissimi sint nec latine loqui sciant nec graece, ut quam levissime dicam, tam convenit cum ea familia, quam iis qui multis saeculis ante Aristotelem fuerunt. Certe partim fando assistendoque, partim scribendo et commentando, daremus operam ut, quantum in nobis esset, recognoscerent se et intelligerent eos, qui a philosophia eloquentiam separant, minutos plebeiosque et plane ligneos philosophos haberi», in *Ibidem*, cit., pp. 16-17. Per nulla distanti sono poi le parole del Barbaro all'indirizzo del Pico, nella sua stizzita risposta alla *de genere dicendi philosophorum* «Iam ne illi quidem philosophos eloquentibus postponunt (non enim tam parum pudentes sunt), sed philosophos eloquentes infantibus praeferunt, nempe quia plus sit bonis duobus esse praeditum quam uno», C2 (E. Barbaro, *Epistolae*, cit., I, p. 103) e, dopo aver sostenuto che la retorica è parte della filosofia, «Alioquin si philosophia omnis ad animi nostri perfectionem pertinet, rhetorice non pertinet, syllogismum figura secunda necti, qui sit elenchus, philosophiam aliquam non esse philosophiam: quod genus ex contrapositis appellatum ab Aristotele primo volunt. Quod si animus eloquentia perficitur, quae invidia est contendere philosophum eundem et eloquentem esse non oportere?», *Ibidem*, (E. Barbaro, *Epistolae*, cit., I, p. 104). Stando ad un primo giudizio di E. Garin, espresso in *Giovanni Pico*, cit., pp. 57 e 61, nemmeno il Poliziano fu insensibile al criterio dell'eleganza formale nella considerazione del testo filosofico, salvo divenire pochi anni più tardi – sempre nell'interpretazione dello studioso – l'autentico campione del nuovo spirito umanistico di contro alle tendenze estetizzanti rappresentate dal Barbaro. Cfr. E. Garin, *L'Umanesimo Italiano*, cit., pp. 84-87, dove la superiorità della *grammatica*, proclamata dal Poliziano nella *Lamia*, rimanda ad un'autentica filosofia, volta a riscoprire il valore spirituale della parola nella sua esatta portata storica e pertanto viene contrapposta alle preoccupazioni retoriche del Barbaro, per il quale il tradurre si fa *exornare*.

[52] «Nec enim inter auctores latinae linguae numero Germanos istos et Teutonas, qui ne viventes quidem vivebant, nedum ut extincti vivant; aut si vivunt, vivunt in poenam et contumeliam: appellantur enim vulgo sordidi, rudes, inculti, barbari. Quis malit sic esse quam prorsus non esse? At enim utile aliquid dixerunt, valuere ingenio, doctrina, bonarum rerum copia. Non nego penitus quod et possum negare; sed sermo nitidus et elegans, saltem purus et castus, qualis vel in auctoribus christianis, Graecis Latinisque, perspicitur, laudem et memoriam sempiternam scriptoribus conciliat. Nisi quis pictorem et excusorem et statuarium et caeteros opifices laudari posse iudicet hoc solo quod magni constet et preciosa sit materia circa quam versentur; aut si Choerilus et Maevius habuissent illam segetem canendi, quam Virgilius et Homerus, futurum fuisse ut primum a criticis et Aristarchis, mox communi grammaticorum consensu, in numerum redigerentur poetarum. An verius est Choerilum et Maevium quacumque materia Choerilum et Maevium futuros, neque Choerilum Iliada neque Maevium Aeneida conscripturos unquam fuisse, non plus utique quam Choerilum Aeneida, Maevium Iliada?», C5 (E. Barbaro, *Epistolae*, cit., I, p. 86).

contingenti – come la lettera del Barbaro – e caratterizzata, pur nell'apparente schiettezza, da un certo carattere anfibologico, oppure a una precisa e consapevole scelta di campo. Se fosse vera la prima opzione, sarebbe lecito attendersi un rapido "rientro" di questa polemica e un riequilibrio negli interessi del Pico a tutto vantaggio delle *bonae litterae*; ma né i rapporti col Barbaro[53] né una rapida scorsa alle opere cui Pico attese fino alla sua morte lo lasciano intendere. Anche l'epistolario pichiano, pur con tutti i limiti che contraddistinguono questo tipo di produzione letteraria, e quindi con tutte le cautele del caso, sembra confermare la posizione assunta nella lettera *de genere dicendi philosophorum* piuttosto che smentirla.

A questo riguardo, una prima e importante epistola è quella spedita dal Mirandolano a Filippo Beroaldo (il Vecchio). Si tratta di una lettera priva di datazione, ma collocabile tra l'estate del 1485 e il marzo 1486. In essa Pico annuncia l'invio della *Epistola dedicatoria a Lorenzo*, della *de genere dicendi philosophorum* e di *versiculos quosdam* - frutto di un impegno, a suo dire, piuttosto estemporaneo – in ottemperanza allo scambio di omaggi che dovrebbe sancire la loro nuova amicizia[54]. Certamente Pico

[53] Sui rapporti piuttosto tesi col Barbaro cfr. E. Garin, *La Cultura*, cit., p. 256. Garin ha giustamente parlato di «freddezza piuttosto ostile» in riferimento al giudizio espresso dal Barbaro sul progetto pichiano di tenere una disputa universale nella città di Roma. Nella lettera del marzo 1487 scritta all'amico Roberto Salviati, l'umanista veneziano sostiene che, pur non da ammirare, il proposito dell'amico è quantomeno da lodare. Non si faticherà infatti a cogliere una malcelata critica all'indirizzo di Giovanni Pico, critica che traspare nella considerazione, del tutto capziosa e ironica, circa l'irreprensibilità di chi utilizza la propria sapienza, non già per soddisfare la propria ambizione né per ricercare un facile quanto generale plauso, ma per eccitare gli animi degli altri, cosa che anche il Barbaro fa costantemente, seguendo l'esempio di Cicerone, *tra le pareti domestiche*, «Quod vero septingentas eum quaestiones proposuisse scribis ad quas in publico doctorum hominum consessu respondere paratus sit, non quidem academicorum peripateticorumve sed Gorgiae Leontini praecellentis doctrina viri exemplo, ut non miror, ita certe laudo. Quamvis etiam eruditione sola et conscentia litterarum contentos esse deceat, quom nihil sit ambitiosa et plausum captantem sapientia stolidius, si tamen hoc non ad aucupandum populares auras sed ad excitandos aliorum animos agatur, id quod ego saepe feci et facio cum meis et intra domesticos parietes Ciceronem secutus, nihil est quamobrem reprehendi possem», in E. Barbaro, *Epistolae*, cit., II, p.9. All'interno dell'epistolario pichiano la lettera del disgelo è rappresentata molto probabilmente da C7 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 388-389) del gennaio del 1488: «Tu vero, Pice, adeo nihil mihi debes aut silentii aut officii aliquoius erga te mei nomine, ut mihi litterae tuae magno etiam rubori fuerint, qui negligentiam meam pro tua deprecaris apud me, quom utrumque a nobis apud te prius quacumque mercede redimi debuerit: hae ingenii tui bonitas, candor equitas. Agnoscis alienam culpam, quom aut vitare aut partiri certe possis; in mutuo crimine sollicitus es, qui et anticategoria et causa etiam meliore securus esse poteras. Aut reus est uterque aut non tu: alioquin iam quod ad te attinet purgasti». Del fatto che da questo momento i rapporti tra i due si rifacessero progressivamente più cordiali, è testimonianza nella lettera dell'ottobre 1488 scritta dal Barbaro al comune amico Roberto Salviati, nella quale l'umanista veneziano si compiace − piuttosto tardivamente verrebbe da dire − del riconoscimento tributatogli da Giovanni Pico che lo aveva menzionato nella sua *Apologia*, cfr. Ermolao Barbaro, *Epistolae*, cit., II, p.33.

[54] Da notare come non pochi passi individuino Pico come umanista agli occhi di Beroaldo, anche se si riconosce la multiforme dottrina «[…] mitto ad te pro munusculo versiculos quos feriatus lusi…[…]; nam versus nostri sunt mere nuge, et que rideri perito possunt. Stultitia est noctuam Athenas mittere et in silvam ligna deferre; insipientia est Triptolemo fruges et Alcinoo poma largiri; carmina vero literatissimo mittere, id est summe plane dementie, et ego haud dubie dementissimus forem, si ad te versiculos tamquam rem egregiam destinarem. Verum scito munuscula nostra hamata atque viscata: nam pusillis minutisque muneribus magna et preciosa munera aucupantur. Cupio enim ex te aliquid extorquere te dignum, dignum tua doctrina multiformi, dignum posteritate, tersum, limatum, luculentum; cupio ut munusculum meum precioso munere expungas; cupio ut me cum fenore remunereris; cupio pro nugis accipere seria, pro trivialibus recondita, pro erraticis et amatoriis mystica et sacrosancta», C18. La

era consapevole del valore delle due epistole, tanto più che queste dovevano essere nelle sue intenzioni una sorta di "presentazione ufficiale": ai suoi occhi erano pertanto rispondenti a quei criteri formali ed estetici che ne avrebbero promosso l'approvazione da parte dell'umanista Beroaldo, di recente tra il novero degli amici. Eppure, nello stesso tempo, Pico tiene a sottolineare come esse siano il frutto di una sollecitudine piuttosto improvvisata, la quale trova sfogo nei ritagli di tempo che la dedizione ormai totale alla filosofia di tanto in tanto gli concede. A ben vedere, quindi, non è il solito trito motivo della pochezza artistica delle proprie opere, motivo che permea retoricamente buona parte dell'epistolario, ma la precisa volontà di essere identificato come filosofo: non a caso nella chiusa della lettera Pico si contrappone all'amico, annoverando sé tra i filosofi e Beroaldo tra i retori e i poeti e augurandosi di eguagliare nel proprio ambito i meriti di quello[55]. Una conferma a quanto detto mi pare venga proprio dalla risposta del Beroaldo, che sembra restituire l'immagine di un Pico assorto soprattutto negli studi filosofici, pur se si insiste anche sull'eloquenza e più in generale sull'eccellenza raggiunta nell'ambito delle *bonae litterae*[56].

In modo del tutto analogo Pico scrive ad Andrea Corneo[57]. Anche qui ritroviamo quella modestia di maniera che accompagna l'omaggio delle proprie opere letterarie e nel contempo l'invito a usare una certa indulgenza di giudizio, dal momento che gli interessi del loro autore sono quasi completamente indirizzati dalla filosofia[58].

In questa lettera, come in quella precedente, si fa strada un'immagine delle *bonae litterae* affatto diversa da quella che si è vista nelle epistole anteriori: a fronte di un Pico che vuole sedere sulla sedia della filosofia e della retorica o che compone cinque libelli di elegie per conquistarsi la gloria poetica o che, entusiasmato dalle versioni di Temistio

---

risposta di Pico «Agam vero hominem oppido quam ingratum, si tua, quae sunt optima, remunerari meis vellem, quae sunt pessima, et Catullianis salibus Suffeni venena permutare», P2 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 347).

[55] «Tu haec ita leges, ut memineris in humanioribus his studiis me tumultuaria cura et subcisivis esse temporibus, ut qui philosophis operam primariam et, ut dicitur, seriosas addiderim lucernas; apud quos utinam id profecerim quod tu apud rhetores et poetas, quos inter (loquor ex animo) non video cur tibi primas iure non vendices», P2 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 347).

[56] «Orbis ille doctrinae qui laudatur a doctis, tibi in famulatu esse videtur, tibi Graecae Latinaeque litterae ancillantur, tibi licet ingenium nunc hac nunc illa meditatione vegetare: altera enim alterius est condimentum et, ut terras varia ac mutata semina recreant atque reficiunt, ita mutatio studiorum animos refovet ac amenat. Tibi licet ingenium dulcioribus poetices studiis exhilarare, si quando austerioribus philosophiae dogmatibus lassescit», C14 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 402). Cfr. nota 28. Mi pare tuttavia una significativa "correzione" rispetto a C18, dove Pico mi sembra venisse individuato soprattutto come umanista.

[57] Per la datazione di questa come delle altre lettere indirizzate al Corneo o inviate da quest'ultimo si veda E. Garin, *La cultura*, cit., p. 261. La lettera in oggetto sarebbe di poco posteriore all'ottobre 1486.

[58] «Qualiacumque sint, mittenda duxi [meas ineptias et quae mihi in aetate teneriore nugae profluxerunt], ut tibi vel totius famae dispendio satisfacerem; te tamen rogatum velim, ut haec leviora omnia habeas. Nam si res tandem desiderabis meas, et graviora habemus in manibus, quae ad umbilicum nondum ducta sunt; et haec quoque ipsa quae misimus absolutiorem poscebant limam. Verum et tempora et philosophia studia, quibus maxime invigilo, ab opere me diverterunt. Redibimus tamen aliquando ad Musas et, si quid excuderimus tuis auribus dignum, curabimus ad te protinus delatum iri», P39 (*Epistolae*, *ed. cit.*, pp. 380-381). Credo che si sbaglierebbe nel mettere in forse la sincerità di Pico in queste affermazioni, vedendo in esse magari niente più che l'attuazione del proposito di scusarsi presso retori e poeti perché filosofo e viceversa (si veda la nota 26). Fare questo significherebbe ignorare la frenetica attività di studio per la preparazione e la discussione delle *Conclusiones*, alle quali di certo il giovane Pico affidava i suoi sogni di gloria.

e di Epitteto, vagheggia l'ideale riconciliazione tra *res* e *verba*, troviamo un Pico totalmente votato alla filosofia e solo di tanto in tanto dedito alle *bonae litterae*, più per compiacere gli amici e per ristorare lo spirito con cose *leviores* che per la convinzione di assurgere a qualche forma di immortalità poetica e retorica. Questa attitudine mi pare caratterizzare il pensiero pichiano non solo nel periodo del febbrile e concitato studio per la preparazione della disputa romana, dove certo è più lecito attendersela, ma anche negli anni del ritorno a Firenze e della vera o presunta tranquillità fiesolana[59]. Accanto all'impegno filosofico, che di certo non viene mai meno, se non altro per quella *Concordia Platonis et Aristotelis* cui il Mirandolano ancora attende, acquista sempre più importanza l'esegesi di testi sacri, frutto forse di una religiosità più forte, accresciuta dalle vicende e dalle tensioni con la Chiesa, dalla quale si era sentito chiamare eretico, ma anche conseguenza di quell'entusiasmo per gli studi cabbalistici e orientali che avevano caratterizzato il soggiorno a Perugia e a Fratta. La Cabbalà non fu soltanto strumento al servizio di un interesse verso le *Sacrae Litterae*, maturato per fattori estranei ad essa, ma fu all'origine stessa di questo interesse[60].

Una lettera ad Andrea Corneo del 1489 e due lettere a Battista Spagnoli del 1490[61] sembrano confermare questo quadro.

Nella lettera al Corneo troviamo un Pico "costretto" a differire il lavoro di rifinitura sui suoi *carmina* - senza il quale «essi stessi non osano mostrarsi in pubblico» - adducendo a propria giustificazione l'impegno per una nuova opera, caldeggiata da Lorenzo, in cui non solo commenta estesamente i *Davidicos Hymnos*, ma li difende nella traduzione dei Settanta, accusata dagli ebrei di essere poco fedele all'originale. A questo scopo Pico dice di ricorrere *Hebraicae et Chaldaicae litteraturae*[62].

---

[59] Sulla "tranquillità" del Pico nei primi anni del suo ritorno a Firenze è assai significativo il carteggio tra il Magnifico e l'oratore fiorentino a Roma Giovanni Lanfredini. Per una sintetica ma esaustiva presentazione si veda R.M. Zaccaria – L. Lanza, *Lorenzo per Pico*, in P. Viti (a cura di), *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, cit., pp. 59-79.

[60] Già prima della condanna papale a seguito della pubblicazione delle *Conclusiones* e dell'*Apologia* Pico dimostra un'assidua frequentazione con le Sacre Scritture, ne è un esempio la lettera di Pico a Girolamo Benivieni «Cum enim statutum sit mihi ut nulla pretereat dies quin aliquid legam ex evangelica doctrina, incidit in manus, postridie quam discesseras, illud Christi: Pacem meam do vobis, pacem meam do vobis, pacem relinquo vobis», P52 (L. Dorez, *Lettres inédites de Jean Pic de la Mirandole*, «Giornale storico della letteratura italiana», 25 (1895) , p. 358).

[61] La prima lettera P5 (*Epistolae, ed. cit.*, pp. 358-359) è inviata da Firenze il 20 marzo 1490, la seconda P23 (*Epistolae, ed. cit.*, p. 369), in cui si chiede la restituzione del *De Vita Apollonii Tyanei* di Filostrato, è datata, sulla base dell'epistolario dello Spagnoli, 19 settembre 1490. Sempre in quest'ultima Pico chiede anche *philosophi Zachariae exemplar* e l'indice della Biblioteca di Bologna. Beroaldo e Spagnoli dovettero faticare non poco per avere Apollonio di Tiana, come si evince dalla lettera C17 (E. Garin, *La Cultura*, cit., p. 272) del febbraio 1490 di Beroaldo. Cfr. anche E. Garin, *La Cultura*, cit., p.256. Mi pare poi che per quanto attiene alla richiesta fatta sempre da Beroaldo per avere in prestito *Senece questiones* (la dicitura ricorre in C15), il destino sia stato anche peggiore, vista la decisione di rivolgersi al Poliziano «Quod ad Senecam pertinet confugiam ad Politianum, qui cum sit omnis humanitatis verus antistes desiderio meo faciet satis», C17. Se i testi di Seneca (*Naturalium Quaestiones*) sono gli stessi a cui si fa riferimento nell'aprile 1486 in C15 - dove Beroaldo ricorda come Pico abbia promesso di prestarli a lui e a Mino Roscio al momento della loro venuta a Firenze - e in C16 (E. Garin, *La Cultura*, cit., pp. 271-272), di poco precedente a C17, il Nostro non ha mai mantenuto la promessa nel corso di ben quattro anni!

[62] «Differt autem emendationem instans ratio et urgens novi operis, quod habeo in manibus hortatu Laurentii Medicis, in quo Davidicos hymnos non solum illumino longiori interpretamento, sed, quoniam quos Ecclesia decantat, hi a LXX versi sunt interpretibus, eamque translationem plus quam sexcentis locis

In modo analogo, la prima lettera allo Spagnoli ci restituisce un Pico impegnato in una sottile disquisizione filologica, dove la perizia dell'ebraico gli consente di comparare la *lectio* della versione ebraica e della Vulgata Latina, e la perizia esegetica di affermare che entrambe, al di là della diversità della lettera del testo, concludono per lo stesso senso[63]. Inoltre, nella chiusa della lettera, Pico offre a Battista Spagnoli uno spaccato della propria giornata, in cui di certo non si faticherà a cogliere la gerarchia di valore sottesa ai vari momenti[64].

A quanto sembra, l'impegno di Pico sul versante delle *bonae litterae* ha un che di ludico e assolve alla funzione di ricreare lo spirito affaticato dalle speculazioni filosofiche, come ben attesta anche la seconda lettera allo Spagnoli[65].

Due testimonianze ci riportano poi sul terreno dei rapporti tra filosofia ed elegante dizione, confermando *apertis verbis* l'atteggiamento fondamentale del Pico sin qui delineato.

La lettera a Gargano Silvestri del settembre 1489 ribadisce con decisione l'intransigenza della *de genere dicendi philosophorum*, questa volta, forse, anche nello stile stesso con cui viene scritta, decisamente "piano", essenziale e quasi sciatto. Gargano – autore, nelle parole del Pico, di una eminentissima *Quaestio de sono* - non deve assolutamente scusarsi in merito alla *dictio*: se l'eloquenza è presente in un filosofo la si approva, se è assente non la si rimpiange, dal momento che il dovere del filosofo stesso è quello di *aperire veritatem*, sia la chiave di legno oppure d'oro. Su questa base Pico può icasticamente affermare che è meglio aprire con una chiave di legno che chiudere con una chiave d'oro[66].

---

uti parum fidelem Hebrei coargunt, ego, proprietati innixus Hebraicae et Chaldaicae litteraturae tum et sensuum integritati, illos ab omni Iudeorum calumnia assero et defendo», P43 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 383).

[63] «De diversitate translationis nostrae a littera Hebraica in tertio capite libri Geneseos, ubi de Eva agitur et serpente, sic equidem censeo. Est in Hebreo, quemadmodum scribis, "ipsum conteret caput tuum". […]. LXX vero et Hieronymus transtulerunt "ipsa conteret caput tuum". Utrobique autem idem sensus: nam quod dicitur "ipsa conteret" non tam ipsam Evae personam, quam Evae posteritatem respicit (cum id dicatur factura quod in semine suo factura est); sed cur maluerint "ipsa" vertere quam "ipsum", hoc fuisse arbitror in causa, ut significarent, cum ex Eva non feminae solum, sed mares essent propagandi, quod de semine dicebatur ad femineum solum semen referendum», P5 (*Epistolae*, *ed. cit.*, pp. 358-359).

[64] «Concordiam Platonis et Aristotelis assidue molior, do illi quotidie iustum matutinum; post meridianas horas amicis, valitudini, interdum poetis et oratoribus et si qua sunt studia operae levioris; noctem sibi cum somno Sacrae Litterae partiuntur», *Ibidem* (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 359).

[65] «Hoc unum dixero: delectari me adeo lectione tuorum carminum, ut fere quotidie, cum me vel taedium vel fatigatio ceperit, in illam quasi in hortum solitus sim secedere, unde animo tanta semper oboritur voluptas, ut nihil cupiat magis quan iterum fatigari, ut iterum recreetur», P23 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 369).

[66] «Dictionem minus eruditam apud me non est quod excuses, quia eloquentiam in phylosopho si adsit, probo; si desit, non desidero. Unum enim munus propositumque phylosophi est aperire veritatem; illa modo aperiatur, sive ligneam admoveas clavem sive auream, haud multum curo. Praestat omnino aperire lignea, quam aurea occludere», P55 (E. Garin, *La Cultura*, cit., p. 275). A rendere ancora più significative queste inequivocabili affermazioni di Pico è il fatto che esse siano concomitanti alle sollecitazioni "umanistiche" del maestro/amico Battista Guarino (cfr. nota 28) e alle consuete considerazioni stilistiche del Barbaro, relative nell'ordine all'*Heptaplus* e alle *Expositiones in Psalmos*, «Deinde eas etiam pernoscentem tam abstrusos tamque reconditos sensus Moseos solvere pariter et interpretari; demum non inculte neque barbare, sed romano et latino sermone loqui et scribere quae agressus es», C9 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 395); «Hexameron tuum nudiustertius ad nos Salviati opera delatum, ita avide legi, ut prima statim die nec tota fine interspiratione totum hauserim. Tria me in eo mirifice delectant: Primum quod oratio tua docet et movet, id quod et in sacris litteris veteres theologos, et in philosophia naturali Pithagoricos et Platonicos observasse constat […]», C8 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 390).

Anche la celebre lettera/proemio al *De Ente et Uno* (1491) sembra attestare che il rapporto tra *bonae litterae* e *philosophia* non è cambiato dai tempi della durissima requisitoria anti-retorica della epistola *de genere dicendi philosophorum*. Com'è noto, sulla scia di una disputa avuta con il Magnifico, Poliziano chiese lumi a Pico su come difendere Aristotele (a quanto pare contestato dal platonico Lorenzo) e nello stesso tempo su come mostrarne la sua sostanziale convergenza di pensiero con il maestro Platone. Pico, che all'epoca stava ancora attendendo alla *Concordia Platonis et Aristotelis*, confermò, a suo dire, le argomentazioni del Poliziano piuttosto che aggiungerne di nuove; ora, su sollecitazione del suo amico indivisibile (*socio poene individuo*), si appresta a mettere per iscritto quanto già si erano detti[67]. Di fronte a Poliziano, *vindex linguae politioris*, può sembrare che Pico avverta, come già Gargano Silvestri, l'esigenza di giustificare il proprio stile, di certo ben lontano dal nitore latino dell'amatissimo *Enchiridion*; in realtà, nell'attribuire alla *rerum novitas et quaedam prope necessitas*[68] la responsabilità dell'utilizzazione di uno stile sciatto e disadorno e di un lessico non propriamente latino, Pico ribadisce in modo garbato la propria posizione in merito ai rapporti *bonae litterae/philosophia*. Si può infatti, anche in questo caso, valutare tutta la distanza che lo separa dal Barbaro, riguardo al quale mi pare che più viva sia infatti la preoccupazione estetica sullo stesso problema, come ebbe modo di manifestare al Merula anni prima:

> Quoniam vero negari non potest incidere in philosophia locos quibus explicandis fingere ac novare quaedam necesse sit, idque et M. Tullius et omnes veteres concedunt, modo id nobis cum praefatione quadam ceu praestito honore agatur, aut, ut ille ait, modo quae ita novis nominibus notamus latina moneta videantur percussa[69].

Si aggiunga poi che Pico affida la chiusa della lettera ad una citazione di Manilio, non certamente casuale dato che la stessa ricorre nel *Panepistemon* che il Poliziano[70], aveva letto come prolusione all'insegnamento dell'*Etica* aristotelica quello stesso anno.

E' indubbio che con essa Pico voleva rendere omaggio all'amico; ma è altresì vero che il Mirandolano la scelse perché offriva a un tempo l'occasione di rappresentare

---

[67] Trovo condivisibili i rilievi di S.A. Farmer sulla ultimazione della *Concordia Platonis et Aristotelis*, anche se lo studioso pare poi indulgere eccessivamente su eventuali macchinazioni e complotti messi in essere dal nipote Gianfrancesco. Come si è visto Pico ne parla diffusamente in tutto l'epistolario e del resto la *Concordia* appare come l'opera alla quale, soprattutto attorno agli anni 1489-1492, egli dedica maggiore attenzione. Viene spontaneo, quindi, chiedersi come mai non fu possibile arrangiarne quantomeno una parte per la pubblicazione. Cfr S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., pp. 152-171, il quale avanza una precisa spiegazione «The textual evidence is incontrovertible: Gianfrancesco plagiarized extensive materials from his uncle's lost *Concord of Plato and Aristotle* to produce his anticoncord in the *Examination of the Vanity of the Doctrine of the Gentes* – providing an ironic twist on his boast that he would "perfect" the work is uncle had begun» (p.164). Un diverso giudizio sul lavoro editoriale di Gianfrancesco è espresso da A. Raspanti nella sua edizione critica dei *Commenti ai salmi*, cfr. *infra* cap. V nota 2.

[68] «Liceat autem mihi per te, linguae politioris vindicem, verbis uti quibusdam nondum fortasse Latii iure donatis, quae tamen ipsa rerum novitas et quaedam prope necessitas expressit, nec elegantioris stili lenocinium quaeras. Ut enim Manilius inquit "Ornari res ipsa negat, contenta doceri". Vale», P48 (*De ente et uno*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 388).

[69] Lettera a Giorgio Merula, in Ermolao Barbaro, *Epistolae*, cit., I, pp. 12-13.

[70] Angeli Politiani *Opera*, Basileae, 1553, p. 462. Manilius, *Astronomicon* III, 39.

il proprio convincimento e di corroborarlo con le parole stesse dell'amico: il fatto che la citazione fosse stata presa dal Poliziano adombrava, non senza malizia e complicità, l'idea che questa dovesse essere anche la posizione dell'Ambrogini. Nella sua icasticità, l'espressione «Ornari res ipsa negat, contenta doceri» ricorda molto da vicino l'espressione «marmorea domus picturam non recipit», utilizzata nella *de genere dicendi philosophorum* al fine di eliminare qualunque possibile pretesa, anche residuale, avanzata dai retori alla trattazione delle *res* e quindi del *verum*.

L'evidente privilegiamento della *philosophia* è coerente con il significato stesso che viene attribuito da Pico alle *bonae litterae* e non è privo di conseguenze: le considerazioni estetizzanti, le attenzioni retorico-formali non trovano diritto di cittadinanza nell'impegno serio, quello volto *gravioribus rebus*, e vengono respinte ai margini delle cose dilettevoli e, in definitiva, accessorie.

Queste ultime affermazioni possono legittimamente abbracciare tutta la produzione poetica del Pico? Anche la poesia sacra dovrebbe essere, in definitiva, ricondotta ad un simile giudizio?

Cercare di rintracciare e percorrere nei suoi sviluppi una eventuale poetica del Pico potrebbe essere significativo, oltre che di per sé, soprattutto per la possibilità che offrirebbe di generalizzarne le conclusioni a tutto l'orizzonte delle *bonae litterae*.

I.2. Le linee fondamentali della poetica pichiana

Mi pare si debba necessariamente premettere che la posizione pichiana appare piuttosto sfumata e mal si lascia ricondurre ad un atteggiamento univoco, anche nonostante le affermazioni dello stesso Pico o del suo primo biografo, il nipote Gianfrancesco. Tuttavia, sembra di poter individuare, con Mario Martelli[71], il nucleo fondamentale della poetica di Pico nel proposito di conciliare «una bella forma con un nobile contenuto» o, in altri termini, nell'ideale conciliazione di *res* e *verba*. Due lettere analizzate dallo studioso consentono di giungere a questa affermazione con ragionevole certezza: la lettera panegirica a Lorenzo e una lettera di un anno precedente a Tommaso Mezzo, patrizio veneto e scrittore di commedie.

Proprio in quest'ultima Martelli pensa di vedere un'anticipazione delle ragioni che porteranno il Pico alla celebrazione della poesia di Lorenzo. Il Mirandolano afferma

> Mea enim semper fuit sententia, cui neque ex doctis quemquam reclamaturum puto, acrioris esse ingenii iocularia haec et fabellas scribere, modo id (quod praestitisti ipse quam cumulatissime) erudite et eleganter fiat, quam de gravissimis rebus vel ornate disseruisse. Quippe cum operosius longe ex limo, quam ex aere aurove decoram effinxisse statuam arbitremur, cur non itidem erit de humili, quam de sublimi materia insigne aliquid dictitasse et pluris certe negotii, et idcirco etiam laudabilius? Illorum operi argumenti dignitas lenocinatur; hi, quicquid dignum afferunt, id totum de scriptoris penu depromitur, nihil ipsa materia, velut asymbola, conferente[72].

Quello che Pico loda sopra ogni cosa è la capacità di scorgere e quindi di affrontare temi e motivi gravi e nobili all'interno di una materia leggera, conciliando quindi una forma dolce piuttosto che acre (essendo la dolcezza della forma il portato di una materia leggera) con un contenuto alto e "filosofico". Sulla stessa scia saranno infatti gli apprezzamenti rivolti a Lorenzo, alla luce del suo *Comento de' miei sonetti*

> At fuit dubio procul summi ingenii opus, quod ipse praestas, philosophica facere quae sunt amatoria, et quae sunt sua severitate austerula, superinducta venere facere amabilia. Ita in tuis versibus amantium lusibus philosophorum seria sunt admixta, ut et illa hinc dignitatem et haec illinc hilaritatem gratiamque lucrifecerint, ut ambo hac copula et retinuerint quod erat proprium, et mutuo se sibi ita participaverint, ut habeant utreque singulatim quae prius erant simul amborum[73].

Mi pare tuttavia che siano necessarie alcune precisazioni. Innanzitutto non enfatizzerei eccessivamente l'importanza della lettera a Tommaso Mezzo poiché, nel suo intento eminentemente celebrativo, sembra rivolta maggiormente ad individuare e lodare un particolare tipo di *ingenium*, quello richiesto per scrivere commedie, non

[71] M. Martelli, *La poesia giovanile e le opere in volgare di Giovanni Pico della Mirandola*, in G.C. Garfagnini (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola*, *Convegno Internazionale di Studi (1494-1994)*, cit., vol. II, pp 531- 541.
[72] P13 (*Epistolae*, *ed. cit.*, pp. 362-363. Il passo citato è a p. 362).
[73] P3 (*Epistolae*, *ed. cit.*, pp. 348-351. Il passo citato è a p. 349).

immediatamente riconducibile a quello richiesto per scrivere *de gravissimis rebus vel ornate*[74].

In secondo luogo la veridicità dell'affermazione che vuole come elemento necessario e distintivo della poetica del giovane Pico l'esigenza di trattare argomenti di per sé leggeri[75] (quali l'amore) al fine di nobilitarli, traendone significati filosofici e teologici, è vincolata alla possibilità di stabilire dei riferimenti temporali all'interno della sua produzione letteraria, nella fattispecie quella in volgare: pare infatti che la composizione di sonetti abbia accompagnato buona parte della vita del Pico, nonostante certe sue esplicite affermazioni, e si sia affiancata pertanto alla produzione di poesia sacra. Se questo è vero, la trattazione di una "materia leggera" riguardò non solo la poetica giovanile, ma anche quella più matura dello stesso Pico[76].

Il punto fondamentale è se questa poetica fondata sulla conciliazione di una bella forma e di un nobile contenuto possa essere attribuita al Mirandolano negli anni delle prime esperienze filosofiche e letterarie. Certamente, sulla base degli elementi già riscontrati a proposito del rapporto tra *bonae litterae* e *philosophia*, nella fattispecie tra filosofia e retorica o, se si preferisce, una certa eleganza di espressione, sarebbe lecito attendersela, se è vero che Pico ha in qualche modo accarezzato l'ideale di una conciliazione tra *res* e *verba*.

Ferma restando la centralità di una analisi dottrinale delle opere poetiche, inclusi i sonetti[77], per chiarire maggiormente la questione, pur senza dirimerla, l'epistolario sembra offrirci alcuni spunti interessanti anche se non immediatamente conciliabili in un quadro coerente. Innanzitutto il carteggio con il Poliziano in merito alle elegie latine non sembra animato da altra preoccupazione se non quella di carattere meramente stilistico-formale[78]. Una lettura non sistematica effettuata su alcune elegie latine molto

[74] In una lettera al Mezzo di poco precedente si trova di nuovo Pico all'atto di caratterizzare le competenze richieste dal genere letterario della commedia, attraverso la sottolineatura delle mancanze del proprio *ingenium* «Sed quando hoc non licet, interim a me comoediae materiam non expectes. […] Apud me nihil est non expositum, insulsuum, fatuum, plebeium; at desiderant hae comoediae nescio quid secretiorum rerum salsum, mordax, elegans, acutum, tibi tuique ingenii amoenitatibus peculiare», P19 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 367). P13 conserva una sua importanza poiché ci offre le convinzioni del Pico in materia di estetica letteraria: quello che scrive all'amico, traendo spunto proprio dalla commedia a lui dedicata e inviata, è per così dire un canone della commedia stessa, la quale deve essere una mescolanza di arguzia (*sales*) e di piacevolezza (*lepos*) e deve offrire uno spaccato vero e proprio dell'epoca e dei caratteri (*aetatum personarumque graphica excriptio*). La commedia di Tommaso Mezzo è detta rispecchiare tutto questo alla perfezione.

[75] Cfr. M. Martelli, *La poesia giovanile*, cit., vol II, pp. 537-538.

[76] Questo non esclude certo cambiamenti a livello di temi e di tono, se è possibile ravvisare, come ha mostrato recentemente G.Dilemmi, l'uso di due registri differenti nella trattazione dell'amore che molto probabilmente sottendono due diverse stagioni poetiche ed esistenziali. Cfr. G. Dilemmi, *Giovanni Pico della Mirandola*, *Sonetti*, Einaudi 1994.

[77] Non sarei per una distinzione forte tra produzione in latino e produzione in volgare, nel senso che i principi di questa eventuale poetica valessero solo per l'una e non per l'altra. Occorre ricordare che nei primi anni Pico pare dedicarsi soprattutto alla composizione di elegie latine ed è pertanto impensabile che la sua poetica non riguardasse proprio la parte più cospicua e forse più importante della sua attività letteraria.

[78] Cfr. P29 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 372) «Nunc vitio mihi vertetur quod non eos iam maturior annis aut repurgaverim melius aut deleverim. […] ea omnia elaborata magis et complura alia, quae postquam istinc abscessi mihi per otium exciderunt, brevi tuae limae demandabuntur» e C51 (Politiani *Opera*, Lugduni, I, 1533, pp. 8-9) «Confodi igitur versiculos aliquos, non quod eos improbarem, sed quod, tamquam

probabilmente dell'epoca[79] non sembra aggiungere elementi di diverso tenore in proposito.

In *Ergo sollicito moriar confecta dolore* – elegante elegia che si distende attraverso la voce di Marzia, donna amata dal giovane mirandolano, la quale ora si lamenta della partenza del suo amante – troviamo molto della personalità del Pico e certi versi suonano addirittura come profetici. Se veramente i versi risalgono al periodo ferrarese, stupisce di certo la chiarezza di intenti circa il percorso da seguire per realizzare la propria formazione, percorso che potrebbe essere già iniziato all'epoca in cui Pico scrisse questa elegia e che simbolicamente volle raffigurare nella partenza dalla donna amata, con ogni probabilità trafigurazione poetica della città di Ferrara

Nunc Miseranda nimis, nunc infelicior omni
Hinc Pico et nostra vita abeunte simul.
Ille parat patriis procul hinc discedere ab arvis,
Moxque ego sum viduo sola futura thoro.
Querit ad externas gentes et barbara regna
Atque peregrinas impiger ire domos,
Ut multo (haec etenim auris optavit ab ipsis)
Compleat Aonio pectora tota deo.
«Sic inquit Plato Memphitas lustravit et exul
Extremos Samius quesiit Assyrios.
Quaerere sic etiam Phoebum doctasque sorores
Meditor et nulla vivere desidia.
Nec labor assiduus deterret ne mihi tandem
Vera immortali detur honore quies»

Il peregrinare di Pico tra Ferrara, Padova, Pavia, Firenze, Parigi è già "profetizzato" in questi versi giovanili. La filosofia, se di filosofia si può parlare, è nei nomi di Platone e di Pitagora ma, a mio avviso, in vano la si cercherebbe nei versi. Lo stesso giudizio mi sentirei di esprimere per *Quid tibi saevitiae mecum est mea vita?* in cui il tenore dell'erotismo espresso, per nulla sublimato o spiritualizzato, non è di quelli che si prestino ad una interpretazione filosofica.

---

equestris ordinis, cedere reliquis, veluti senatoribus, videbantur atque patriciis». In P28 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 372) Pico precisa che la composizione delle elegie è avvenuta «dum per aetate licuit». Se si considera che Pico scrive questa lettera al Poliziano presumibilmente nel 1483, vuole forse egli riferirsi ad un periodo piuttosto iniziale della sua vita che risalga a non più tardi del suo soggiorno ferrarese?

[79] Nella sua relazione, presentata al convegno internazionale del 1963, Kristeller offre una serie di indicazioni abbastanza dettagliate a proposito di due manoscritti, il manoscritto di Monaco (CLM 485, ff. 53v-66) e il Folger Shakespeare Library (V a 123, ff. 300-301), dai quali ha tratto alcuni componimenti poetici – alcuni ritenuti fino a quel momento definitivamente perduti – pubblicati poi in appendice alla stessa relazione. Secondo Kristeller il manoscritto Folger è di chiara provenienza ferrarese e ciò lascerebbe intendere che anche le due elegie latine *Ergo sollicito moriar confecta dolore* e *Quid tibi saevitiae mecum est mea vita?* contenute in esso, presumibilmente affini a quelle di cui Pico parla nella sua corrispondenza con il Poliziano, siano dello stesso periodo. Cfr. P.O.Kristeller, *Giovanni Pico della Mirandola and his sources*, in A.A. V.V., *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola*, cit., pp. 49-51.

Est scelus intactam deligere ungue rosam?
Ah misera. Haec pavidae tibi suggerit improba nutrix,
Quodque nequit senior invidet illa tibi.
Illa docet torto deducere stamina fuso,
Et docet immunda condere veste sinus,
Nunc curare domum, nunc viles texere telas
Atque vagas nulla ponere lege comas.
Ah trucibus sit praeda feris, sit praeda Molossis
Perfida cum monitis dispereatque suis.
Illa vel extrema sunt perficienda senecta
Vel certe ancillis Phylli paranda tuis.
Est pudor ingenuam Paphios nescire calores,
Est pudor ingenuum non coluisse virum.
Quae dea (tu prima repetas ab origine cunctas)
Nolui Idalii noscere furta dei?
Endymionaeos et Cynthia sensit amores,
Cynthia virginei prima magistra chori.
Phylli quid exemplo metuis munita dearum,
Quid trepida dulces iam reserare fores?

Di ben altro respiro è il carme latino *Si qua meis, ut lector erunt, errata libellis*, il quale proviene però dal già citato manoscritto di Monaco CLM 485, di ambiente fiorentino secondo il Kristeller, e quindi con ogni probabilità contenente anche (o soprattutto?) componimenti più tardi.

E' comunque il contenuto di questo carme, al di là di tutto, che ci porta a concludere per un diverso periodo di redazione rispetto ai precedenti. In esso Pico guarda retrospettivamente alla propria vita, ripercorrendo le proprie esperienze poetiche e filosofiche come momenti già conclusi

Non suffecisset coeptis mea grandibus aetas,
Illa est censoris digna favore sui.
Pene puer quaecunque legis mea carmina lusi,
Quando fuit nostro nullus in ore pilus,
Necdum bisdenas haec cum sint edita messes
Attigeram, tenuis debile mentis opus.
Prima papavereis repleta humoribus aetas
Plurima inexperto noscere corde nequit.
Nec nisi corporea sit docte exercita in umbra
Mens de Letheis excita surgit aquis.

La composizione dei carmina avvenuta quando Pico era *poene puer* non può non riportarci all'impegno poetico di cui è traccia nello scambio epistolare con il

Poliziano[80], mentre la caratterizzazione stessa di questo impegno come almeno in parte negativo ci riconduce da un lato al problema del rapporto *bonae litterae/philosophia* e dall'altro alla poetica giovanile del Pico.
Che Pico esprima, nel carme in questione, una certa dose di insoddisfazione per l'esperienza poetica giovanile è fuori discussione e la cosa più significativa è che questo giudizio non pare essere dettato tanto da ragioni stilistico-formali: certo, Pico prende in considerazione anche queste all'inizio del carme e trasfigura le cause della propria incapacità lirica in una sorta di contrapposizione geografica tra i luoghi natii e i luoghi poetici per eccellenza

Nec dederit mihi Musa cavae sub vallibus Ascrae
Cingere odorata nobile fronde caput:
Quae raucum nostrae stridorem excuset avenae
Inter stagnatas patria languet aquas.
Illa leves nugas docuit calamoque palustri
Vix tulit haec possent qualiacunque cani.
Quippe nec illa sacras lauros nec bacchica novit
Serta nec Aoniis flumina pota deis.
Vix dedit e corylo tenues umbrare capillos
Limosisque sitim pellere gurgitibus.

Non è questa, tuttavia, la critica decisiva. Essa consiste piuttosto nel rimproverarsi un giovanile e inaccettabile atteggiamento spirituale, un torpore della mente dovuto al rimanere invischiato nell'umbratile esistenza corporea, un'immaturità che sa di insipienza.

Di qui, il sopravvenire *crescentibus annis* di un processo di purificazione e di ascesi che, nella descrizione fattane dal Mirandolano, assume tinte fortemente platoniche per via dell'utilizzazione di un repertorio lessicale piuttosto connotato

Illa sub ingressu latebrosi obtunditur antri,
Labitur unde rudi ceca iuventa pede,
Inque dies fit clara magis crescentibus annis
Antiquae incipiens plus meminisse domus,
Et gemina attollens sese feliciter ala
Exul adhuc patrias advolat illa plagas
Cognatosque polos aequaleque sidus oberrat

Fin troppo esplicito è qui l'intrecciarsi di poesia e filosofia, o meglio è esplicita la quasi preponderanza della seconda sulla prima. Si ha pressoché l'impressione, leggendo il carme nella sua interezza, che i versi siano soltanto occasione e pretesto per filosofare, senza alcun intento veramente poetico.

[80] «Cum superioribus annis Florentiae essem, amatorias elegias quatuor apud te reliqui, quas, ut fit, exercendi ingenii gratia per id tempus paene puer effinxeram. Erant illae quidem insulsae, ineruditae et leves…», P29 (*Epistolae, ed. cit.*, p. 372).

L'importanza della filosofia è poi ulteriormente ribadita laddove Pico celebra l'importanza dei propri studi – condotti su Aristotele, Anassagora ma anche sui Latini – ed è ancora attestata, seppur indirettamente, dalla posizione residuale e subordinata in cui vengono esplicitamente relegate le *bonae litterae*: ancora una volta troviamo conferma del fatto che esse, contrariamente a ciò che rappresentavano per il giovane Pico, conservano l'unico scopo di ristorare lo spirito dalle fatiche filosofiche

Adde (quod et vegna dignum est) pars temporis huius
Utilior Phoebo sub graviore fuit.
Hanc studiis servire suis sophia alta coegit
Iudicio cunctis anteferenda meo.
Nec nisi mens reliquis iam lassa sororibus ibat
In campos Erato desidiosa tuos,
cum nimis a rigidis languescens otia cartis
grata faticato quaereret ingenio.
At nostrae quaecunque magis valuere lucernae
Versarunt Stagiri nil nisi dicta senis
Et quid Sicaniae sensit telluris alumnus
Et quid inexplicitus sensit Anaxagoras
Atque alii quoscunque tulit foecunda vetustas,
Sive ea Graia fuit sive Latina fuit
Hoc studium semper nobis preciosius, idque
Quod fuit, una mihi nunc quoque cura manet.
Est cura abstrusas rerum cognoscere causas,
Cum veri hoc unum sit sapientis opus,
Et modo pugnantes pacis sub foedera sectas[81]
Ducere et ancipites dissolvisse dolos,
Et modo quae brevior quisquam collegit in arctum
Effusa in plures explicuisse modos.

Come attestano gli ultimi versi, il compito del filosofo, del sapiente è tuttora il suo compito: le indagini sul mondo e sul suo moto, sul suo artefice, sulla natura della materia sono del tutto inadatte all'estro leggero delle Muse (v. 70-118).

Haec et plura simul levibus non apta Camoenis
Evigilo, hoc noster pulvere gaudet equus.

Pur se non è possibile collocare con precisione la stesura di questo carme nella biografia pichiana, si può quantomeno concludere che, alla luce soprattutto del suo carattere retrospettivo, non appartenga al "periodo giovanile", per intenderci quello compreso all'incirca tra il 1479 ed il 1483; di conseguenza, le peculiarità in termini di

[81] Da notare l'esplicito riferimento alla pax, alla concordia tra *pugnantes sectas*, proposito, questo, che attraversa tutta la vita del Pico, se non altro nella forma della *Concordia Platonis et Aristotelis*.

poetica e di rapporti *bonae litterae/philosophia*, che lo contraddistinguono dai carmi precedenti sarebbero da ascrivere ad un periodo successivo.

L'impressione dunque, seppur ricavata da una lettura ed un'analisi non esaustiva di alcune elegie latine, è che il giovane Pico-poeta si muovesse nell'ambito di una giustapposizione tra *res* e *verba*: d'altronde pare piuttosto ragionevole, data la sua incipiente formazione filosofica, che Pico non disponesse degli strumenti per concepire e realizzare una poesia-filosofica, per la quale, mi sembra, sarà essenziale, per lui così come per buona parte del circolo fiorentino, il platonismo ficiniano.

Che dire però degli anni in cui Pico avverte la questione del rapporto tra *res* e *verba* sul piano filosofico e, a quanto sembra, ne vagheggia inizialmente una sintesi? Nell'ambito dei rapporti tra poesia e filosofia pare verificarsi una sorta di sfasatura temporale, di "ritardo" nella ricezione del problema *res*/*verba*, rispetto all'ambito filosofia e retorica.

Tuttavia ciò si potrebbe spiegare anche con l'assenza di un preciso modello di riferimento: mentre Pico da un lato poteva guardare al *Temistio* del Barbaro o all'*Enchiridion* del Poliziano, e in tal modo sostanziare il problema dei rapporti tra filosofia ed elegante dizione, dall'altro avrebbe dovuto attendere il *Comento* laurenziano per avere un *analogon* in ambito poetico.

Che l'entusiasmo per il *Comento* fosse dovuto al ritrovamento non tanto della propria poetica nell'opera laurenziana quanto di una ispirazione, di un proposito per una "nuova" poetica da seguire negli anni a venire, pare attestato dall'epistolario[82]. Gli unici accenni ad una poesia che si sostanzia di significati non effimeri e in definitiva filosofici li troviamo in lettere tutte successive alla epistola panegirica a Lorenzo.

In una lettera a Baldo Perugino, riconducibile al periodo di Fratta, leggiamo alcune righe sintomatiche del connubio filosofia/poesia e nel contempo significative dell'entusiasmo che Pico riversava negli studi neoplatonici, cabbalistici ed ermetici

> Cecidit et per hos dies ethrusca lingua de amore carmen, quod cum illo venit, a paucis, nisi fallor, intelligendum: est enim pluribus ex secretiori antiquorum philosophia mysteriis refertum[83].

Inoltre, due lettere ad Andrea Corneo, anch'esse del periodo di Fratta, sembrano adombrare un modo nuovo di guardare al tema amoroso: la prima, accanto ad una affermazione che viene molto spesso assunta come rivelatrice di un consumato divorzio tra Pico e la poesia (quantomeno quella amorosa), fa riferimento, nelle parole stesse del Mirandolano, a un che di insolito, di inaudito nella trattazione della materia amorosa, al punto da suggerire al Corneo di «trattenere ancora qualche giorno la sua *Laura*» per

[82] Un'ulteriore conferma può forse venire dalla composizione del *Comento sopra una canzona d'amore,* il cui modello di riferimento parrebbe da individuarsi nel *Comento* laurenziano. Cfr. P.O. Kristeller, *Giovanni Pico della Mirandola and his sources*, cit., pp. 43-45 e M. Martelli, *La poesia giovanile*, cit., pp. 532-533. A ciò deve aggiungersi che molto probabilmente Giovanni Pico fu coautore insieme al Benivieni della canzone *Amor dalle cui*, cfr. S. Jayne, *Benivieni's Christian Canzone*, «Rinascimento», s.II, XXIV (1984), pp. 154-155.

[83] P51 (L. Dorez, *Lettres inédites*, cit., p. 357). Sull'identificazione del *de amore carmen* con il *Commento sopra una canzona d'amore*, cfr. *infra* cap. IV nota 6.

ascoltare cose che potrebbero risultargli utili[84]; la seconda, rispondendo evidentemente alla esplicita richiesta avanzata dal Corneo di inviare i componimenti giovanili, sembra contrapporre la produzione poetica giovanile e quella attuale sotto le consuete categorie di *leviora* e *graviora*, dove quest'ultima, come in parte si è già visto, sottende sempre una maggior attenzione a *sensus* e *res*[85]. Mi pare che quest'ultima lettera sia significativa anche per la considerazione di un altro problema, ossia il vero o presunto rogo dei propri componimenti poetici attuato dal Pico, così come se ne legge nella lettera già citata del Poliziano C53 e nella *Vita*, scritta dal nipote Gianfrancesco. Se, come vuole E. Garin[86], la lettera del Poliziano fosse del 1483, dovremmo concludere che il rogo quantomeno risparmiò diversi di quei componimenti giovanili, dato che ora, nel 1486, Pico può inviarli all'amico che ne ha fatto richiesta. Forse la "furia iconoclasta" non fu poi così distruttiva; e men che mai ispirata a motivi religiosi, come vuole il nipote Gianfrancesco, se è vero che il Mirandolano continuò a dedicarsi alla poesia, forse anche a quella più frivola e non solo a quella "canonizzata" nella sua poetica, fino verso la fine della sua vita[87].

Rimane ora da chiedersi come questa poetica del Pico si iscriva nell'orizzonte più ampio dei rapporti *bonae litterae* e *philosophia*. Pur nella frammentarietà e nella esiguità del materiale a disposizione, mi pare si possa sostenere che la poetica pichiana ne segue sostanzialmente il destino. Come già ricordato, l'influenza di Elia del Medigo – e attraverso di lui della filosofia scolastica, con la caratteristica attenzione esclusiva alle *res* e con la concezione del *verum* come alieno da qualsiasi dimensione estetico-

[84] «Rhytmos meos Ethruscos non est quod desideres; iamdudum amatoriis lusibus nuntium remisimus, alia meditantes. Sed hoc te quoque monitum volo, Lauram tuam, si eam esses editurus, supprimas adhuc aliquot dies: nam forsan paulo mox legent nostri homines de amore (vide quid dicam) quae nondum legerunt, et tu annotare plurima poteris, quae ad rem tuam plurimum facient», P36 (*Epistolae, ed. cit.*, pp. 376-379. Il passo citato è a p. 378). Come si vedrà meglio in seguito, l'iniziale affermazione pichiana pare non doversi enfatizzare troppo. Decisamente più importante la parte restante del testo della lettera che, a mio avviso, modifica il senso di quella affermazione così perentoriamente categorica: l'addio di Pico all'amore è forse solo l'addio all'omonimo sentimento umano e frivolo, non alla "divina mania", alla forza che permea il mondo nella sua *conversio* a Dio.

[85] «Sed vereor ne tuam ipsemet telam retexas, dum meas ineptias et quae mihi in aetate teneriore nugae profluxerunt in publicum evocas. Sunt enim ea omnia inepta satis et inerudita, vel, si etiam cum eis benignissime decidatur, non ea certe sunt quae eam, quam de me isti homines oratione tua opinionem iam forte conceperunt, substinere possint. Qualiacumque sint, mittenda duxi, ut tibi vel totius famae dispendio satisfacerem; te tamen rogatum velim, ut haec leviora omnia habeas. Nam si res tandem desiderabis meas, et graviora habemus in manibus, quae ad umbilicum nondum ducta sunt; et haec quoque ipsa quae misimus absolutiorem poscebant limam», P39 (*Epistolae, ed. cit.*, pp. 380-381).

[86] E.Garin, *La cultura*, cit., p. 258.

[87] Anche E. Garin ha presto modificato il giudizio espresso in *Giovanni Pico della Mirandola*, cit., p. 16, sostenendo che «Tuttavia, se tanto Gianfrancesco quanto lo stesso Pico amarono insistere su questa rinuncia alla poesia che non fosse sacra, non mancano cenni di un ritornante amore delle Muse in lettere posteriori al 1486 di vari anni, almeno, a tutto il 1490», E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 6, nota 2. A questo riguardo potrebbe essere interessante fare riferimento ad una lettera inviata a Troilo Malvezzi da Ferrara nel maggio del 1492, in cui Pico parla espressamente dell'invio di *nugae nostrae*, su richiesta dell'amico. Si può ipotizzare, con tutte le cautele del caso, che con *nugae* Pico si riferisse a componimenti poetici, se consideriamo che all'interno dell'epistolario il termine in questione è associato nella quasi totalità delle occorrenze all'attività poetica. D'altronde Pico avrebbe potuto chiamare nugas il suo *Heptaplus* o il *De ente et uno*? «Nugas nostras, quas desideras, propediem ad te dabo. Incertum enim utrum indignius illarum te lectione occupatissimum iurisconsultum detineri, an desiderio amicissimum hominem diu suspendi», P17 (*Epistolae, ed. cit.*, p. 366).

formale (l'eleganza come espressione della *humanitas*, per intenderci) – quella di Marsilio Ficino – e di un'idea di tradizione sapienziale che abbraccia momenti più originari di quelli greco-latini – e successivamente quella della Cabbalà hanno portato il Pico ad una considerazione del sapere filosofico come completamente svincolato da ogni istanza retorica: lo strumento espressivo utilizzato da Pico, sia esso lo stile parigino o un dettato simile alla lettera biblica o una prosa scientifica tanto precisa quanto lontana dall'eleganza classica, è sempre e solo rivolto al *verum*, nella convinzione che solo nella ricerca di questo si riveli la *humanitas* dell'uomo[88].

Le *bonae litterae* subiscono una evidente svalutazione nei confronti del sapere filosofico e divengono un'attività per rinfrancare lo spirito e per compiacere gli amici. A ciò non sfugge, naturalmente, la poetica pichiana, pur se animata dal proposito di accordare una bella forma ad un nobile contenuto.

Ci fu però un periodo in cui forse Pico guardò al *Comento* laurenziano con l'entusiasmo di chi aveva trovato, anche in ambito poetico, un modello per accordare *res* e *verba*, filosofia ed elegante dizione. Forse non è un caso che, pur nell'ardore della celebrazione, il Mirandolano scrivesse a Lorenzo

> Lego (Deum testor), maxime Laurenti, eam [paraphrasis] non tam ad delectationem, quam ad doctrinam. Quot enim ibi ex Aristotele, Auditu scilicet physico, ex libris De anima, De moribus, De caelo, ex Problematis, quot ex Platonis Prothagora, ex Republica, ex Legibus, ex Symposio! Quae omnia, quanquam alias apud illos legi, lego tamen apud te ut nova, ut meliora, et in nescio quam a te faciem transformata, ut tua videantur esse et non illorum, et legens discere mihi aliquid videar[89].

A distanza di soli sei anni, in una apparente ripresa dell'ideale di conciliazione tra *res* e *verba*, ci troviamo di fronte ad una sensibile differenza, specchio, probabilmente, del mutato rapporto tra *bonae litterae* e *philosophia*

---

[88] «Non est humanus qui sit insolens politioris literaturae; non est homo qui sit expers philosophiae», P4 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 357). Cfr. L. Valcke, *Pic et le retour*, cit., pp. 253-273 e F. Bausi, *Nec rhetor*, cit., pp. 186-198. Mi paiono giusti i rilievi mossi dal Bausi nei confronti della cosiddetta 'alternanza degli stili' proposta dal Valcke: le scelte stilistiche e linguistiche del Pico devono essere intese su un piano diacronico o se si vuole genetico, in stretto contatto con la sua evoluzione spirituale; pertanto la questione non può ridursi nel vedere lo stile utilizzato da Pico soltanto come una diretta conseguenza del genere letterario di volta in volta interessato (prolusione, trattato, epistola…), riducendo tutto, per quanto riguarda la composizione delle opere dottrinali, allo stile parigino. E' vero infatti, come vuole il Bausi, che soltanto le *Conclusiones* e l'*Apologia* presentano uno stile chiaramente parigino, anche se lo studioso tende poi a minimizzare, a mio avviso, quanto di questo stile sopravvive anche nelle opere successive come l'*Heptaplus* e il *De ente et uno*, in cui di certo si fanno più vive anche altre esigenze dottrinali, in particolare di tipo scritturale, che ne condizionano lo stile. Parlerei a questo proposito di incontro tra scolastica e Sacra Scrittura, un incontro che rafforza l'atteggiamento anti-retorico del Pico. Per questo motivo, non sarei propenso a vedere le *Conclusiones* e l'*Apologia* come una sorta di inspiegabile eccezione all'interno di un percorso evolutivo lineare che conduce Pico dalle eleganze apuleiane all'essenzialità della prosa savonaroliana delle *Disputationes*: la linearità mi pare si debba ricercare nel rapporto tra *bonae litterae* e *philosophia*, un rapporto che ha come punto di partenza l'ideale umanistico di conciliazione tra *res* e *verba* e che si risolve ben prima del 1487, lo ripeto, a tutto vantaggio della filosofia. E' ovvio poi che l'evoluzione spirituale del Pico, il dinamismo dei suoi stessi interessi dottrinali condizionarono, e non poco, la sua filosofia e le sue scelte stilistiche: vediamo infatti innestarsi le une nelle altre diverse esigenze espressive riconducibili soprattutto alla scolastica, alle Sacre Scritture e ad una certa austerità savonaroliana, tutte coerentemente in opposizione alla eleganza umanistica.

[89] P3 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 350).

> Salve, pater optime. Olim ad te non scripsi, sed interim legi quae tu scripsisti, divina scilicet atque sanctissima illa tua poemata, in quibus ea rerum maiestas, is splendor est eloquentiae, ut certatim in illis palmam sibi vendicare verba atque sententiae videantur. […]. Hoc unum dixero: delectari me adeo lectione tuorum carminum, ut fere quotidie, cum me vel taedium vel fatigatio ceperit, in illam quasi in hortum solitus sim secedere, unde animo tanta semper oboritur voluptas, ut nihil cupiat magis quam iterum fatigari, ut iterum recreetur[90].

Eventuali conferme o correzioni sono naturalmente attese in primo luogo da un'analisi più esaustiva della produzione lirica pichiana, analisi che, almeno ad una prima lettura dei soli componimenti volgari, andrà incontro prevedibilmente a non poche difficoltà, soprattutto se l'intento è quello di rintracciare segni e motivi di un pensiero filosofico, al di là della forma palesemente petrarchesca. Il punto è che anche i temi paiono esserlo non meno della forma e non può non venire il sospetto, già adombrato dal loro più recente editore, Giorgio Dilemmi[91], che essi non costituiscano la trama di un più o meno intenzionale canzoniere. E' vero che nella vita del Pico non mancano gli avvenimenti − il ratto di Margherita, la mancata disputa romana e l'accusa di eresia − che permetterebbero di intendere e contestualizzare temporalmente i due registri dominanti all'interno dei sonetti, vale a dire quello volto a celebrare l'amore terreno e a descrivere in modo compiaciuto le sofferenze d'amore e quello volto ad esaltare la vera patria, la vera destinazione del pellegrinare dell'uomo, in una tensione alla propria redenzione dal passato che si tinge di *contemptus* per la labilità e l'insignificanza delle cose del mondo; tuttavia, questo è anche e soprattutto il classico schema della *conversio* a Dio, che, com'è noto, informa lo stesso *Canzoniere* petrarchesco. Analogo discorso può esser fatto per quei motivi vagamente platonici che affiorano di scorcio nei sonetti caratterizzati dal secondo registro: il tema del corpo/carcere (X, XLI) è a dir poco trito e sbiadito e, se di platonismo si tratta, non pare assumere maggior valenza filosofica rispetto alla canonica trattazione petrarchesca. La "filosofia" sembra mancare là dove più sarebbe lecito attendersela: nel passaggio dal primo al secondo registro l'amore si perde completamente, non si sublima, non diviene una forza cosmica che eleva attraverso la contemplazione della bellezza che via via si spiritualizza; l'amore rimane come oggetto di triste rimpianto, come *memento* a ben meritare d'ora innanzi agli occhi di Dio. Alcuni esempi di questa "occasione mancata" mi paiono i sonetti XI, XXVII, XL. Sulla stessa scorta mi pare significativo che, tra tutti i sonetti rimastici, solo uno (XIII) riprenda, e certo non sfruttandone le implicazioni filosofiche, il motivo delle *ali*.

Due caratteristiche mi paiono contraddistinguere l'atteggiamento spirituale del Pico e conseguentemente la sua poetica. Mentre la *conversio*, la tensione verso l'assoluto in Petrarca conserva un senso di instabilità e precarietà, in Pico diviene momento di stabile conquista, di approdo per nulla vacillante ad una nuova condizione spirituale e umana (XVI, XVII, XXIX, XXXIV, il sonetto XXXII rappresenta per certi

[90] P23 (*Epistolae, ed. cit.*, p. 369). La lettera manca di datazione ma, sulla base della precedente epistola allo Spagnoli Mantovano, in cui Pico annunciava l'invio del *de Apollonii vita* di *Filostrato*, opera di cui ora chiede la restituzione, è possibile fissare il termine *post quem* al 13 gennaio 1490.
[91] G. Dilemmi, *Sonetti*, cit., p. VIII.

versi un'eccezione), la quale, nel *contemptus* verso il mondo che ora la contraddistingue, non sembra risparmiare nemmeno le stesse Muse (XXVI): il preludio a questa nuova stagione umana è trasfigurato poeticamente nell'immagine di un'ispirazione che, per intervento divino (Apollo), elegge a proprio oggetto non più Amore ma il «chiaro splendore ch'aluma l'universo» (XL). La seconda caratteristica è già stata rilevata ottimamente da Giorgio Dilemmi, quando afferma «Pico interroga e ipostatizza, avverte, esorta, medita e sentenzia, mentre non più di tanto sembrano interessarlo, neppure nella sezione più propriamente amorosa, quei sospiri del cuore, di cui invece si nutre la maggior parte della lirica, in special modo dopo il Petrarca. La poesia di un filosofo insomma, detentore di un diverso atteggiamento mentale prima ancora che culturale, propenso più a raziocinare e a valutare che non a sentire o auscultare»[92]. Nella ricerca dei significati filosofici o se si vuole della poetica stessa del Pico nei suoi componimenti, occorre tenere a mente che non disponiamo proprio di quella parte che maggiormente è deputata a veicolare o quantomeno a mettere in luce il lato propriamente filosofico, vale a dire il commento. Non a caso il Pico scriveva a Lorenzo nella famosa epistola panegirica

> Admiror profecto illam [paraphrasis], et te in illa, ex qua coniicio quantum ego aberam a vera laude tuorum versuum, in quibus quae erant maxima quaeque illustria quibus sum noctuinis oculis non introspexeram, vidi deinde per te revelata, quid id solus et poteras et debebas: debebas tibi et nobis, ne multa et te gloria et nos voluptate fraudares[93].

[92] *Ibidem*, cit., pp.X-XI.
[93] P3 (*Epistolae, ed. cit.*, p. 350).

I.3. La *de genere dicendi philosophorum* nel recente dibattito storiografico

Agli occhi degli storici la cosiddetta *de genere dicendi philosophorum*, ovvero la responsiva inoltrata da Giovanni Pico all'amico Barbaro in data 3 giugno 1485, ha sempre travalicato i confini della semplice ricerca biografica per assurgere a vero e proprio banco di prova di intendimenti e interpretazioni più ampi, non di rado sulla natura stessa dell'Umanesimo. La lettera del Mirandolano è divenuta una sorta di *experimentum crucis* con cui vagliare e confermare la portata filosoficamente innovativa degli *studia humanitatis* o al contrario la loro quasi estraneità al campo della filosofia, o ancora l'affermazione degli ideali retorici ciceroniani, pur espressi in forma antifrastica, antilogica e ironica. Si è precedentemente accennato a come, negli anni immediatamente successivi alla monografia pichiana del 1937, Eugenio Garin abbia modificato la propria interpretazione della *de genere dicendi philosophorum*, alla luce di un nuovo concetto di Umanesimo, non più inteso come espressione di un esclusivo impegno letterario ed estetico, in contrapposizione ad una filosofia, quella scolastica, avvertita come eccessivamente astratta, vuota e sterile. Il rinato interesse per la cultura antica, cui si vuole attingere attraverso un dialogo rinnovato e autentico nel tentativo di precisare il profilo della propria epoca e della propria condizione e identità storica, suggerisce il valore filosofico di una pedanteria solo apparente, quella dei grammatici, che orientano la propria attenzione non a *minutiae*, ma ad ogni singola parola con l'intento di disvelare e carpire la voce originaria degli antichi. Lo studio delle *litterae* è allora impegno sul versante di una nuova filosofia non sistematica, lontana dagli eccessi dell'astrazione e della logica, e capace di recuperare il senso dell'*humanitas*, soprattutto nello studio delle opere di etica, politica e retorica, cui non di rado si accompagna l'impegno civile[94]. La questione è troppo nota perché ci si debba soffermare ulteriormente. Quel che importa sottolineare è che, sullo sfondo di questa impostazione, Garin prende a considerare la *de genere dicendi philosophorum* come un «manifesto contro la degenerazione della retorica» incarnata dallo stesso Barbaro, il quale aveva preteso, con la sua versione latina della *Paraphrasin* di Temistio, di rivestire di panni ciceroniani Aristotele, pervertendo così nello *exornare* l'autentico spirito della filologia umanistica[95]. D'altra parte Garin, coerente alla sua idea di Umanesimo, non poteva non giudicare la critica di Giovanni Pico eccessiva, tanto da ritenere che il Conte si fosse fatto prendere la mano, andando decisamente oltre le premesse e finendo in definitiva col contrapporre irriducibilmente sapienza ed eloquenza[96].

[94] Mi limito a citare E. Garin, *L'umanesimo italiano*, cit., e ID, *Medioevo e Rinascimento*, cit.

[95] E. Garin, *L'umanesimo italiano*, cit., pp. 119-123. Garin ribadirà la propria posizione nel suo intervento al convegno internazionale del 1963, «Stando così le cose, e come una larga analisi dei testi conferma, l'epistola sui filosofi barbari richiede un più sottile intendimento: non rifiuto dell'umanesimo e della retorica, di cui del resto di lì a poco Pico doveva dare un monumento insigne nell'Oratio destinata ad aprire la disputa romana, ma rifiuto di un certo atteggiamento letterario, rifiuto della supremazia delle elegantiae come tali anche nel campo del pensiero; ricerca del senso più profondo del rinnovamento iniziato dal Petrarca […]. La polemica Pico-Barbaro è, come quella Poliziano-Cortesi, interna al rinnovamento culturale ormai in atto da tempo; le critiche del Pico non si muovono contro di esso, ma intendono colpirne alcuni limiti», in E. Garin, *Le interpretazioni del pensiero di Giovanni Pico della Mirandola*, cit., pp. 13-14. Cfr. *supra* nota 4.

[96] E. Garin, *L'umanesimo italiano*, cit., p.121.

Diversa naturalmente l'interpretazione di P.O. Kristeller. Intendendo l'Umanesimo come continuazione della tradizione retorica medievale − l'*ars dictaminis* e l'*ars arengandi* −, cui avrebbe dato nuovo impulso elevando l'antichità classica a modello di perfezione stilistica, lo studioso tedesco considera gli umanisti come maestri di retorica, portatori di un ideale classicistico di cultura fortemente antagonista nei confronti della preponderante, egemone, e pressochè totalmente estranea tradizione filosofica. La polemica umanistica contro il sapere filosofico medievale − condotta eminentemente sul piano formale ed estetico ed avente il proprio fulcro nella critica al rozzo latino in uso nelle *scholae* − sarebbe da ricondursi ad un conflitto tra *artes*, appartenenti a due distinti campi del sapere, in lotta per l'affermazione dei propri principi e del proprio metodo. La *de genere dicendi philosophorum* costituirebbe allora non soltanto la presa di posizione di Giovanni Pico a fianco della filosofia e contro la cultura retorica degli umanisti, ma anche la prova della reciproca estraneità di queste ultime, giacchè a distinguerle nettamente è un umanista[97].

L'analisi della polemica Pico-Barbaro condotta da Quirinus Breen nei primi anni cinquanta del secolo scorso, se abbandona un'impostazione storiografica di ampio respiro − non tematizzando il significato delle posizioni in campo in rapporto alla natura dell'Umanesimo − si presenta nondimeno assai convincente in merito a questioni che a tutt'oggi sono giudicate critiche dalla ricerca storica. Mi pare sia da cogliere in primo luogo il suggerimento dello studioso americano a proposito dei motivi che possono avere indotto il Barbaro a pronunciare la sua dura sentenza nei confronti dei filosofi scolastici, poiché se da un lato le convinzioni umanistiche del Barbaro sono note, dall'altro resta da chiedersi perché sia stata così vigorosamente affermata proprio all'indirizzo di Giovanni Pico. Breen propone due possibili spiegazioni, optando espressamente per la seconda: in un caso l'attacco ai filosofi barbari sarebbe da considerarsi come mero svolgimento conseguente alla celebrazione delle *grecae litterae*; nell'altro costituirebbe un monito rivolto al suo giovane amico affinché prenda consapevolezza che la sorte dei filosofi barbari − *qui ne viventes quidem vivebant, nedum ut extincti vivant* − incombe anche su di lui, a causa del suo eccessivo interesse per *Germani* e *Teutoni*[98].

---

[97] Cfr. P.O. Kristeller, *Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance*, «Byzantion», 17 (1944-45), pp. 346-74, ristampato in ID, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1956, vol. I pp. 553-583. Cfr. Anche ID, *Florentine Platonism and its Relations with Humanism and Scholasticism*, in «Church History», VIII (1939), pp. 201-211 ristampato in ID, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1956, vol. III, pp. 39-49. Kristeller, in accordo con la sua impostazione storiografica, preferisce rimarcare nella formazione e nella cultura pichiane l'irriducibilità della componente filosofica a quella retorico-umanistica, «Se ho capito bene il suo discorso, nella sua interpretazione della lettera di Pico al Barbaro, Garin dice che non si tratta di un conflitto tra umanesimo e scolastica ma di un conflitto interno all'umanesimo. Non so bene se posso seguire questa particolare interpretazione. Pico era certamente un umanista e mai direi che egli sia stato estraneo al mondo umanistico, ma direi che agli umanisti egli oppone l'esigenza di una schietta cultura filosofica, non soltanto morale, che insegni a riconoscere il valore dei filosofi medievali. Quindi, se sulla lettera al Barbaro io e Garin non siamo di parere diverso, tuttavia a me piace interpretarla come una sintesi tra cultura umanistica e cultura scolastica nel Pico stesso», in E. Garin, *Le interpretazioni del pensiero di Giovanni Pico della Mirandola*, cit., sez. *Discussione* p. 32. Sulla distinzione tra umanesimo e filosofia più netto il giudizio espresso in ID, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford, Stanford University Press 1964, p. 58.

[98] Q. Breen, *Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict of Philosophy and Rhetoric*, «Journal of the History of Ideas», vol. 13, No. 3. (jun., 1952), p. 384.

Le soluzioni individuate da Breen non mi pare siano da considerarsi necessariamente alternative, se solo si pone mente che il motivo ispiratore della requisitoria contro i barbari è la *ratio studiorum* di Giovanni Pico

> Quae vero de ratione studiorum tuorum ad Scytham scripsisti et communicanda mecum esse voluisti, maxima voluptate nos affecerunt. Gratulatus sum huic saeculo virum tanta doctrina, ut nihil fere nesciat, tanta cura, ut nihil omnino scire videatur. Video te poetam egregium, oratorem eminentissimum vel esse iam vel brevi fore. Animadverto te philosophum prius aristotelicum, nunc etiam Platoni cura esse factum. Video litteras graecas, quae in te solae desiderari poterant et sine quibus nihil eras futurus, non didicisse modo sed hausisse: idque facilitate tanta celeritateque, ut litteras graecas ignorasse te aliquando neque tu memineris neque persuadere possis alios, id quod de Hieronymo Donato meo non plus libenter quam vere praedico[99].

Le lodi rivolte ai progressi del giovane amico nel campo delle *humanae litterae*, e segnatamente nella conoscenza del greco, si tengono con l'esecrazione dei suoi interessi non già verso Aristotele, di cui lo stesso Barbaro è convinto ammiratore − anche in quanto maestro di *elegantiae* −, ma verso l'aristotelismo delle *scholae*. Profondamente fedele ad un umanesimo di stretta osservanza classicista, Barbaro si pronuncia con un malcelato criticismo sul *cursus studiorum* di Giovanni Pico, cercando in certo qual modo di mettere in bocca a quest'ultimo la stessa condanna che lui stesso si accinge a pronunciare, quando afferma convintamente «unum te scio scire: nullius latina lingua tot saeculis extare monumenta qui litteris graecis caruerit». La risposta piccata di Giovanni Pico, affidata alle labbra stranamente retoriche del filosofo scolastico, è non a caso preceduta dalla constatazione di avere trascorso così inutilmente le veglie di ben sei anni sui libri di Tommaso, Duns Scoto, Alberto Magno, Averroè, quando meglio invece sarebbe stato dedicarsi alle *bonae litterae*, alla ricerca di una sicura gloria. Il risentimento di Giovanni Pico − si noti la precisazione temporale *iam sexennium* − è tutto nell'ironia con cui costruisce retoricamente questa premessa, prima dell'attacco al Barbaro

> […] ita, Hercules, sum commotus, ita me puduit piguitque studiorum meorum (iam enim sexennium apud illos versor) ut nihil minus me fecisse velim, quam in tam nihil facienda re tam laboriose contendisse. Perdiderim ego, inquam, apud Thomam, Ioannem Scotum, apud Albertum, apud Averroem meliores annos, tantas vigilias, quibus potuerim in bonis litteris fortasse nonnihil esset. Cogitabam mecum, ut me consolarer, si qui ex illis reviviscant […][100].

Mi pare che Giovanni Pico abbia perfettamente inteso la critica del Barbaro, per quanto sottile, almeno nelle intenzioni del suo estensore, potesse essere. Non casuale allora è quanto preciserà lo stesso Barbaro nella responsiva alla *de genere dicendi philosophorum*, a proposito del *volumen* scritto dal Mirandolano aggrappatosi, a suo dire, a cose di poco conto, dette quasi *en passant*

> Nam quom ipse in quodam litterarum ad te mearum angulo, quasi aliud agens et in trascursu, philosophos aevi nostri barbaros insectatus essem, quibus te quoque infensum

[99] C5 (E. Barbaro, *Epistolae*, cit., I, p.85).
[100] P4 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 352).

esse factum et nuncium remisisse scriberes, occasione hinc arrepta, litem et controversiam veterem inter nos et illos de genere dicendi philosophorum multis milibus versuum comprehensam et explicatam, opus elegans, eruditum, elaboratum, ad nos misisti […][101].

Accanto ai giusti rilievi sulla natura retorica della chiusa della *de genere dicendi philosophorum* − un *escamotage* per stemperare l'acredine e il previsto risentimento dell'amico[102] − l'analisi di Breen offre altrettanto convincenti spiegazioni sulla natura paradossale della difesa proferita dal filosofo barbaro, il quale mentre condanna senza mezzi termini le sofisticherie della retorica, ricorre ad un discorso elegantissimo, fittamente punteggiato di tropi retorici, preziosismi linguistici e citazioni dotte, in cui Giovanni Pico mostrerebbe un certo compiacimento nel pescare a piene mani nella più ricercata latinità argentea (Gellio, Plinio, Apuleio)[103]. Giovanni Pico non si sarebbe così pronunciato per una messa al bando *tout court* della retorica, bensì in favore della necessità di non mescolare retorica e filosofia. Inoltre, la *de genere dicendi philosophorum* non sarebbe un componimento filosofico, ma semmai sulla natura della filosofia *ad usum* specificatamente dei retori umanisti[104]. Aggiungerei a riguardo un'ulteriore considerazione che muove da alcuni elementi biografici relativi agli interessi culturali del giovane Pico. Se la mia interpretazione dell'epistola al Poliziano del 1493 (P15) è corretta, Giovanni Pico sembra muoversi ancora nel solco, certamente umanistico, dell'ideale riconciliazione tra *res* e *verba*, tra filosofia ed eloquenza, prospettiva che pare ormai tramontata al tempo della *de genere dicendi philosophorum*.

Un duro colpo era venuto dalla presa di consapevolezza della non eccezionalità del proprio genio, consapevolezza culminata nel rogo di parte, almeno, delle proprie liriche e nella riconsiderazione dell'impegno poetico nei termini di un *ludus* ristoratore, accanto all'impegno serio della filosofia, così come attesterebbe l'epistolario. Altre le influenze, come già rilevato, che dovettero portarlo a concepire la filosofia come svincolata dalle *elegantiae* stilistiche, tra tutti Ficino ed Elia del Medigo (e con quest'ultimo tutta la tradizione dell'aristotelismo scolastico). Al momento della replica al Barbaro, Giovanni Pico si trova pertanto nella situazione di dover sostenere la propria intima convinzione di una filosofia unicamente vincolata alle *res* − nella certezza che l'epifania della *veritas* abbracci in sé momenti più originari della cultura greca, se non ancora la cabbalà ebraica, di certo la sapienza egizia di Ermete Trismegisto[105] − senza per questo offrire il fianco ai sospetti malevoli di chi lo vorrebbe acerbo o inadeguato oratore, come sembrerebbe adombrare lo stesso Barbaro, del resto così prodigo di complimenti[106].

[101] C2 (E. Barbaro, *Epistolae*, cit., I, p. 101). Mi pare che Barbaro nell'affermare l'espressa e dichiarata ostilità di Giovanni Pico nei confronti dei filosofi barbari abbia presente soprattutto quanto sostenuto dal Mirandolano nella chiusa della *de genere dicendi philosophorum*, «Quam si vel negligendam vel posthabendam barbaris extimarem, non ab illis ad eam, quod nuper feci, ad Graecas litteras, ad tuum numquam satis laudatum Themistium paene totus defecissem», P4 (*Epistolae, ed. cit.*, p. 358).

[102] Q. Breen, *Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict*, cit., p. 385.

[103] F. Bausi, *Nec Rhetor*, cit., p.17.

[104] Q. Breen, *Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict*, cit., p. 386.

[105] «Dicet Arabs eandem rem, dicet Aegyptius; non dicent latine sed tamen recte», P4 (*Epistolae, ed. cit.*, p. 356).

[106] A fronte delle consuete lodi iperboliche, è da ravvisare come l'unica incertezza del Barbaro riguardi proprio le capacità poetiche e retoriche di Giovanni Pico, «Video te poetam egregium, oratorem

L'avvertita esigenza di non imbastardire la ricerca del vero con inutili orpelli stilistici, può essere certamente meglio difesa da chi mostra di padroneggiare compiutamente la retorica umanistica e al contempo di volervi rinunciare in nome del più alto ideale della *veritas*[107]. Non estranea però doveva essere la volontà di conseguire una certa fama nell'ambito delle *bonae litterae*, secondo quanto già confessato al Poliziano nella lettera menzionata, e come appare dall'utilizzo che Giovanni Pico fa della *de genere dicendi philosophorum*, quasi un biglietto da visita con cui procacciarsi l'ammirazione degli umanisti: è quanto Giovanni Pico fece per siglare la recente amicizia con Filippo Beroaldo[108], episodio cui forse si riferisce il Barbaro nella sua prima responsiva alla *de genere dicendi philosophorum*, dove in maniera piuttosto seccata rimprovera al Conte di aver reso 'pubblico' l'attacco nei suoi confronti[109].

Di una decina d'anni successivo a quello di Breen è il contributo di Hanna Gray al dibattito sulla natura della polemica Pico-Barbaro. L'interpretazione della Gray muove dalla riconosciuta necessità di ricondurre l'acceso scambio epistolare tra i due umanisti al più vasto movimento delle *humanae litterae* e a ciò che storicamente esso ha significato. Di qui la precisazione sul senso della grande venerazione tributata dagli umanisti alla retorica, dettata non da semplice vezzo estetico e letterario ma dall'esigenza fondamentale di ricercare e conseguire la compiuta forma di espressione del sapere: l'autentica retorica, sempre distinta dalla mera sofisticheria, nasce soltanto dall'ineliminabile unione con la sapienza. Il modello è certamente Cicerone, in particolar modo il suo *De oratore*, riscoperto nel 1421. Almeno inizialmente, prima che il termine 'umanista' si affermasse storicamente, i *litterati* umanisti si sarebbero infatti riconosciuti più che nel *nomen* di filosofo o poeta, in quello di *orator*, usato non tanto a indicare la posizione accademica di maestri di retorica − occupazione piuttosto ricorrente − ma con riferimento al comune sentirsi uomini di eloquenza. L'*orator* è per definizione un non specialista, ora dedito alla vita pubblica come funzionario, cancelliere, ambasciatore, ora al sapere come erudito, storico, commentatore o professore. Delineando una ricostruzione storica molto affine a quella di Eugenio Garin[110], la studiosa americana precisa come alla condivisione di un simile ideale di perfezione retorica si accompagnino un metodo e valori nuovi e consequenzialmente il riorientamento degli interessi culturali verso quelle discipline, grammatica, etica, politica, retorica appunto, che sole consentono un recupero del senso concreto e vivo dell'agire umano e della condizione dell'uomo: l'Umanesimo opporrebbe allora una filosofia volutamente non sistematica alle grandi e rigorose sistemazioni filosofiche e teologiche medievali. Non solo, vedendo nel sapere la condizione fondamentale allo sviluppo della *humanitas* − e quindi a condurre una *buona*

---

eminentissimum vel esse iam vel brevi fore», C5 (E. Barbaro, *Epistolae*, cit., I, p.85; *Epistolae*, *ed. cit.*, p. 394 e 404).

[107] Stessa posizione sembra abbracciare Poliziano nei *Miscellanea*, cfr. J. Kraye, *Pico on the Relationship of Rhetoric and Philosophy*, in *Pico della Mirandola: New Essays*, a cura di M.V. Dougherty, Ohio Dominican University, Cambridge University Press 2008, pp. 29-30.

[108] P2 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p.347).

[109] C6 (E. Barbaro, *Epistolae*, cit., I, pp. 100-101).

[110] Nonostante l'avvertimento iniziale sulla volontaria omissione di un'esaustiva bibliografia, è curioso che la Gray non faccia opportuni rimandi ai lavori di Garin. Gli unici riferimenti al grande studioso italiano riguardano alcune curatele, come *Prosatori Latini del Quattrocento*, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi Editore 1952.

vita − gli umanisti privilegerebbero la retorica ai danni della logica, l'etica ai danni della metafisica, e ancora preferirebbero le problematiche dell'educazione a quelle epistemologiche, le *litterae* alla filosofia naturale. Modello insuperato di conoscenza ed eloquenza sarebbe poi la cultura greco-latina, tanto da identificarsi con gli *studia humanitatis*. L'*orator*, nel richiamare alla vita la tradizione classica, assurge al ruolo di maestro non solo di *litterae* ma anche di vita. La ricerca dell'eloquenza, nel senso così chiarito, sarebbe il filo rosso che accomuna la totalità degli umanisti, pur nel persistere delle rispettive differenze[111]. La polemica Pico-Barbaro è allora intesa dalla Gray nei termini gariniani di un conflitto interno all'Umanesimo, dove Giovanni Pico avrebbe denunciato le storture dovute ad un superficiale ed esclusivo entusiasmo per la retorica, da parte di non pochi sedicenti umanisti, senza per questo condannarla *tout court*, come dimostrerebbe l'elegante discorso fatto proferire al filosofo barbaro. Il Mirandolano non avrebbe inteso quindi rigettare semplicemente l'eloquenza, come sembra ritenere invece Barbaro nella sua responsiva, ma ribadire l'ideale ciceroniano dell'inestricabile unità tra *prudentia* ed *eloquentia*[112]. Si tratta dello stesso ideale che il Barbaro, muovendo proprio contro la *reductio* pichiana della retorica alla sofistica, intende affermare[113].

Mi pare del tutto evidente come l'interpretazione di Hanna Gray risulti in definitiva troppo condizionata dalle proprie presupposizioni storiografiche circa la natura dell'Umanesimo, per quanto queste possano essere condivisibili. L'attenzione esclusiva all'ideal-tipo, cui di fatto sarebbe ricondotta l'intera polemica Pico-Barbaro, ha come conseguenza la mancata rilevazione di aspetti fondamentali, come il peculiare rapporto tra *bonae litterae* e *philosophia* nella vita e negli interessi culturali del Mirandolano − del quale è fonte privilegiata l'epistolario − e, da un punto di vista più dottrinale, l'adozione, pur non senza differenze, della *pia philosophia* ficiniana: la convinzione in una antichissima tradizione sapienziale disposta provvidenzialmente, che attraversa tutta la storia dell'uomo sin dai tempi più remoti e che ha i propri momenti fondanti in periodi antecedenti al sorgere della cultura greca, comporta *ipso facto* l'opposizione al classicismo umanista, di cui il Barbaro è tra i più fieri rappresentanti. La ragione che induce Giovanni Pico a comporre uno scritto retorico per celebrare la superiorità della filosofia e l'estraneità essenziale e costitutiva della stessa alla retorica, non mi pare sia da ricercarsi nella presunta adesione del Mirandolano all'ideale ciceroniano e umanistico di eloquenza.

---

[111] H.H. Gray, *Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence*, «Journal of the History of Ideas», vol. 24, No. 4. (Oct.-Dec., 1963), pp. 497-502.

[112] Per le fonti ciceroniane di Giovanni Pico si veda F. Bausi, *Nec Rhetor*, cit., pp.20-21 e p.27.

[113] «It would appear, then, that Pico had not been arguing against rhetoric in Barbaro's sense, but against the consequences to which its abuse could lead. He was warning against the excesses to which, in his view, contemporaries had carried too narrow and too easy a faith in rhetoric. He was opposed to the confusion which some had made between philosophy and rhetoric, and the resulting willingness to guide internal matter by external form, as well as the consequent disregard for philosophy as such. But he was also arguing − and this was Barbaro's conclusion, too − that in combining the two elements, after the model of the Greek philosophers, lay the ideal goal. Similarly, Barbaro rejected the narrow definition of rhetoric against which Pico protested and maintained that "true" eloquence meant a subordination of form to substance and the creation of an appropriate harmony between them», H.H. Gray, *Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence*, cit., pp. 509-510.

Alcuni di questi rilievi sono stati mossi più recentemente da Louis Valcke nel suo articolo *Jean Pic et le retour au style de Paris*[114], dove la polemica col Barbaro viene opportunamente contestualizzata nell'orizzonte più ampio degli scritti di Giovanni Pico e alla luce del dinamismo dei suoi interessi culturali. Di grande importanza per la comprensione della *de genere dicendi philosophorum* è allora la di poco precedente lettera panegirica a Lorenzo, nella quale, come noto, il Mirandolano proclama la superiorità del suo amico e patrono nei confronti di Petrarca e Dante, la poetica dei quali, pur sotto diversi rispetti, è certamente da ritenersi mutila: il primo infatti non è stato in grado di conferire all'armonia e alla soavità dei sui versi alcuna solidità di dottrina, laddove Dante non ha saputo cantare gli alti sensi filosofici, di cui si era fatto portatore assai poco originale, con uno stile che non fosse rozzo e incolto. In aggiunta, sostiene Giovanni Pico in spregio ad ogni verità storica, sia Dante che Petrarca hanno beneficiato di un tranquillo *otium* letterario, mentre Lorenzo ha composto il suo *Comento* soltanto in quegli scampoli di tempo che le cure dello stato potevano concedergli. Opportunamente Valcke rileva non solo come sia già presente la distinzione tra *res* e *verba*, distinzione che avrà tanta parte anche nella *de genere dicendi philosophorum*, ma anche come la celebrazione della figura di Lorenzo sia di stretta osservanza ciceroniana: il Magnifico, come vogliono i canoni stabiliti nel *De oratore*, è sommo *orator* in quanto riunisce sapienza ed eloquenza; è anche sommo uomo politico dedito per la maggior parte al bene dello stato, in accordo con la superiorità del *negotium* proclamata da Cicerone nel *De officiis*[115]. Se è vero che Giovanni Pico si muove qui nel solco di un ideale sentitamente umanistico, non direi però che la stessa lettera contiene una sottile e ironica critica all'indirizzo di Lorenzo, più precisamente a certo suo dilettantismo come pretende di ravvisare Valcke nel passo seguente

> Quot enim ibi ex Aristotele, auditu scilicet physico, ex libris de anima, de moribus, de coelo, ex problematis, quot ex Platonis Prothagora, ex Republica, ex symposio, quae omnia, quanquam alias apud illos legis, lego tamen apud te nova, ut meliora et in nescio quam a te faciem transformata, ut tua videantur esse et non illorum, et legens discere mihi aliquid videar[116].

L'intento celebrativo della lettera mi pare non si possa mettere in discussione, pur se essa contiene già in germe gli elementi del futuro dissenso innescato dall'attacco del Barbaro, segnatamente la distinzione tra *res* e *verba* accompagnata da una certa preferenza per Dante, anche se, si potrebbe obiettare, ciò è in perfetto accordo con la massima ciceroniana, fatta espressamente propria da Giovanni Pico nella *de genere dicendi philosophorum*, che vuole preferibile una *indiserta prudentia* ad una *stulta loquacitas*. Allo stesso modo eviterei di proiettare sulla lettera a Lorenzo la forte avversione di Giovanni Pico alla *vita attiva*, documentata incontrovertibilmente e dall'*Oratio* e da alcune epistole, come quella indirizzata al Corneo da Perugia

[114] Cfr. anche L. Valcke e R. Galibois, *Le périple intellectuel de Jean Pic de la Mirandole*; *Suivi du Discours de la dignité de l'homme et du traité l'être et l'un*, les Presses de l'Université Laval 1994, pp. 46-49.
[115] L.Valcke, *Pic et le retour*, cit., pp. 253-255.
[116] Citato in L. Valcke, *Pic et le retour*, cit., p. 256. Dello stesso avviso anche F. Bausi, *Nec Rhetor*, cit., p. 69 nota 88.

nell'ottobre 1486[117]. I toni dell'epistola mal si conciliano con una presunta ironia all'indirizzo del Magnifico, anche se è lecito assumere che il Mirandolano abbia già maturato a questo momento una posizione diversa rispetto all'ideale umanistico sopra descritto. Tuttavia, soltanto la *de genere dicendi philosophorum* offre una testimonianza chiara del consumato distacco dal ciceronianismo umanista.

Sempre dell'articolo del Valcke mi pare vadano condivisi altri due rilievi, confortati dalle conclusioni cui si è giunti al termine della precedente disamina sull'epistolario: in primo luogo l'impegno pichiano sul versante delle *bonae litterae* assume un deciso carattere ludico − almeno a partire dal rogo delle proprie elegie − accanto alla dedizione totale tributata agli studi filosofici[118]; in secondo luogo, il ricorso ad uno stile esageratamente retorico nella *de genere dicendi philosophorum* aveva sicuramente per Giovanni Pico il sapore di una sfida nei confronti degli umanisti, soprattutto verso il Barbaro, ed era nello stesso tempo funzionale a dissolvere ogni malevolo sospetto sulla sua professata simpatia per i filosofi barbari e per il loro *modus dicendi*[119]. Quest'ultimo punto può essere meglio suffragato se si adduce il cauto giudizio del Barbaro sulle capacità retoriche di Giovanni Pico − contenuto nella lettera che provocherà la risposta del Conte − e se si interpreta la lettera al Poliziano del 1493, non sotto la categoria dell'incertezza e del dissidio, ma come espressione di condivisione dell'ideale umanistico nel voler congiungere sapienza ed eloquenza. Pur allontanatosi, al tempo della polemica col Barbaro, dalla concezione dell'*orator* ciceroniano, per motivi genuinamente filosofici, Giovanni Pico intende offrire un saggio del suo impegno e dei suoi progressi sul versante delle *bonae litterae*.

Punto qualificante dell'interpretazione fornita dal Valcke sui rapporti tra filosofia ed eloquenza in Giovanni Pico è quella che lo stesso studioso definisce come 'alternanza degli stili': mentre in generi prettamente letterari, come l'epistola e la prolusione, Giovanni Pico si conformerebbe ai canoni dell'elegante latino umanistico, nelle opere filosofiche si manterrebbe fedele all'uso di un *stilus* tanto tecnico quanto alieno da ogni preziosismo retorico. La distinzione in generi è nel contempo anche opposizione tra il piano della propria soggettività e il piano dell'universale senso della speculazione[120]. Se è indubbio che ogni genere *latu sensu* letterario abbia caratteri stilistici propri e che l'interpretazione del Valcke sia innegabilmente confortata dalle caratteristiche degli scritti pichiani − *Lettera a Lorenzo*, *De genere dicendi philosophorum*, *Oratio* −, sarei più dell'avviso, come già evidenziato da Francesco Bausi[121], di intendere le scelte

[117] L.Valcke, *Pic et le retour*, cit., pp. 256-257.

[118] Già in precedenza Louis Valcke aveva segnalato come la posizione di Giovanni Pico rimanesse ai margini dell'Umanesimo, inteso come movimento eminentemente letterario, cfr. ID, *«Homo contemplator»: il doppio distacco dell'umanesimo pichiano*, in *Homo Sapiens. Homo Humanus. I. La cultura italiana tra il passato e il presente in un disegno di pace universale. Atti del XXVII convegno internazionale del centro di studi umanistici. Montepulciano − Palazzo Tarugi − 1985. La pienezza del significato "Homo Sapiens" e la necessaria ricerca del significato "Homo Humanus". Atti del XXVIII convegno internazionale del centro di studi umanistici. Montepulciano − Palazzo Tarugi − 1986*, a cura di G. Tarugi, Firenze, Olschki 1990, pp.233-236.

[119] L.Valcke, *Pic et le retour*, cit., pp. 259-260 e p. 272.

[120] *Ibidem*, pp. 264-266.

[121] F. Bausi, *Il «dissidio» del giovane Pico*, cit., pp. 33-34. Per Bausi si può parlare di alternanza degli stili nelle opere pichiane soltanto nel caso dell'*Apologia* e per un motivo contingente piuttosto noto, ovvero la rapidità con cui l'opera dovette necessariamente essere scritta per far fronte alle accuse che si

stilistiche del Mirandolano all'insegna di un'evoluzione di tipo diacronico: se si prescinde dall'unico caso rappresentato dalle *Conclusiones* e dall'*Apologia* da un lato e dell'*Oratio* dall'altra, pare non potersi più ravvisare un'autentica alternanza degli stili, ma una scelta ben precisa in favore di un latino piuttosto essenziale e tecnico, influenzato di volta in volta dal tema ma anche dagli interessi e dalle ricerche prevalenti in quel momento, come ben documentano l'*Heptaplus*, il *De ente et uno*, le *Disputationes*.

Tuttavia, mi pare non si possa disconoscere la fondatezza dei rilievi del Valcke, specie se si intende la *de genere dicendi philosophorum* come il 'manifesto' del pensiero di Giovanni Pico in merito ai rapporti tra *bonae litterae* e *philosophia*. Se si accetta infatti che la celebre epistola costituisca un autentico punto di svolta nella riflessione e negli interessi del Mirandolano, non può interpretarsi altrimenti la contestuale e sincronica scelta di ricorrere per un verso al latino ricercato degli umanisti nella composizione dell'*Oratio*, prolusione alla disputa, e per l'altro al latino scolastico nella redazione delle *Conclusiones*. In particolare, non seguirei Bausi[122] nell'assumere che l'effettivo utilizzo del latino umanistico da parte di Giovanni Pico sia indice della persistenza di un dissidio tra *bonae litterae* e *philosophia*, dissidio che avrebbe termine a partire dal 1487 con la scelta definitiva in favore della filosofia: è vero che negli scritti successivi all'*Oratio* − e per le ragioni sopra ricordate all'*Apologia* − non si registrerà più alcun cedimento a preziosismi ed *elegantiae* stilistiche, ma è altresì vero che la superiorità della filosofia risulta già attestata oltre che dalla *de genere dicendi philosophorum* anche da importanti epistole come quella a Filippo Beroaldo (P2) e Andrea Corneo (P39). L'*Oratio*, alla luce delle contingenze che ne hanno imposto la redazione, è giocoforza occasione per il Mirandolano di aderire ai canoni retorici umanistici, sullo sfondo di una già pacificata volontà che ha decretato la superiorità dell'impegno filosofico e della filosofia sulle *bonae litterae*, peraltro mai completamente abbandonate ma sempre più concepite come *ludus*, come ricreazione dello spirito.

Negli studi più recenti maggiore importanza è stata conferita all'aspetto paradossale della *de genere dicendi philosophorum* − la condanna della retorica per mezzo di un discorso eccezionalmente retorico pronunciato da un improbabile filosofo scolastico − con l'intento di mostrare, almeno in parte, l'infondatezza di una pretesa polemica tra Giovanni Pico ed Ermolao Barbaro: anche sulla base di alcune affermazioni pronunciate in prima persona, a margine delle rispettive finzioni − il discorso dello

---

erano levate da più parti. Il recupero della seconda parte dell'*Oratio*, con il suo ricercato latino umanistico, e la sua giustapposizione ai tredici capitoli scritti *ex novo* e con perfetto stile parigino in difesa delle tesi 'condannate', costituiscono un'indubbia alternanza, che Bausi giustifica anche col proposito pichiano di far valere nella circostanza la sua superiore statura di umanista. Sarei per ricollegare quanto sostenuto da Bausi alla celebre lettera del 1483 inviata dal Mirandolano a Poliziano: mentre l'Ambrogini dichiara il proposito di giustificarsi nei confronti dei puristi della lingua greca da un lato e della lingua latina dall'altro, adducendo rispettivamente il fatto di essere latino per nascita e di ricorre ad uno stile grecheggiante, Giovanni Pico parimenti ricercherà l'approvazione dei retori e dei filosofi, confessando, almeno a parziale giustificazione delle proprie mancanze, nel primo caso di essere anche filosofo, nel secondo di coltivare le muse. Alla luce della polemica con i suoi censori, è del tutto naturale che ciò che in origine costituiva una strategia difensiva divenga nell'*Apologia* una deliberata proclamazione di superiorità «Sed iam ad ipsas examinandas questiones descendamus quas magistri isti quasi hereticas damnarunt. Quod facturo mutanda est loquendi ratio: est enim mihi cum barbaris sermo et, ut lepide est in proverbio, balbi non nisi balbos intelligunt», *Apologia*, *ed. cit*., p. 125. Cfr. *supra* nota 88.

[122] F. Bausi, il *Il «dissidio» del giovane Pico*, cit., pp. 32-33 e ID, *Nec Rhetor*, cit., p. 91-92.

scolastico e della *simmia* padovana −, sarebbe lecito concludere che i due umanisti hanno dato vita ad un sottile gioco fatto di allusioni, provocazioni, antilogie col chiaro scopo di mostrare l'inscindibilità di retorica e filosofia[123].

A questa conclusione perviene Jean-Claude Margolin in un suo articolo pubblicato in occasione del convegno dedicato ad Ermolao Barbaro nel quinto centenario della morte[124]. Due mi paiono essere le concezioni portanti: la natura dell'umanesimo barbariano e l'importanza della figura del poeta-teologo nella filosofia di Giovanni Pico.

Quanto alla prima, lo studioso francese sottolinea come il Barbaro si faccia promotore di una peculiare idea di *interpretatio*, secondo la quale il letterato umanista, fatta salva la necessità di attenersi al senso originario, può e anzi deve rivaleggiare con l'autore quanto allo stile, ragion per cui è legittimato ad intervenire su1 testo, a riarrangiarlo secondo il proprio *ingenium*. Si tratterebbe di una rivalità non solo personale, ma anche per così dire culturale, alimentata dal proposito di mostrare che la lingua latina non è inferiore in nulla alla lingua greca. L'avvertita esigenza di preservare il senso originario impedisce che si possa ascrivere al Barbaro una preoccupazione solamente formale e stilistica; al contrario egli si muoverebbe nel solco della concezione ciceroniana e quintilianea dell'*orator* e sarebbe pertanto fautore di un legame necessario tra retorica e filosofia, o meglio tra vera retorica e vera filosofia.[125]

E' certamente fuori discussione il fatto che il Barbaro, nella sua responsiva a Giovanni Pico, insista sulla congenericità di filosofia e retorica

> In altera porro disiunctionis parte sic eludimur: si ad rhetoricen philosophia nihil pertinet, nec animal ad hominem. Pertinet autem animal ad hominem: quis hoc non viderit? Ad rhetoricen ergo philosophia pertinet, sive quasi partem, sive quasi formam et speciem: quod et magis probant. Respondi philosophiae partem eius esse quam practicen vocamus, non eius quam theoricen. "Studebamus, inquiunt, vobis hoc exprimere: philosophi vultis esse dimidiati, semiperfecti, mutili. Rhetoricen philosophiae partem esse conceditis, et tamen foedum et turpe ducitis rhetoricen a philosopho teneri, sine qua philosophus perfectus et cumulatus nemo sit futurus: quoi enim desit aliquid, hoc perfectum et consummatum esse non posse". Alioquin si philosophia omnis ad animi nostri perfectionem pertinet, rhetorice non pertinet, syllogismum figura secunda necti, qui sit elenchus, philosophiam aliquam non esse philosophiam […]. His quasi cumulum quendam et corollarium hoc addebant: valeat auctoritas et exempla maiorum, Aristotelem et Platonem, quorum sectam et placita profiteamur, eloquentissimos viros fuisse, nihil ut sit oratione illorum suavius, purius, luculentius[126].

[123] I primi studiosi a sottolineare il carattere volutamente paradossale e ironico della *de genere dicendi philosophorum* furono E. Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, New York 1968 p.10 n.29 e J.R. McNally, *Rector et Dux Populi: Italian Humanists and the Relationship between Rhetoric and Logic*, «Modern Philology», 67 (1968), pp. 168-176.

[124] J.-C. Margolin, *Sur la conception humaniste du "Barbare": a propos de la controverse epistolaire entre Pic de la Mirandole et Ermolao Barbaro*, in *Una famiglia veneziana nella storia: i Barbaro. Atti del convegno in occasione del quinto centenario della morte dell'umanista Ermolao (Venezia, 4-6 novembre 1993)*, a cura di M. Marangoni e M.P. Stocchi, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere d Arti 1996, pp. 235-276. Da segnalare quella che è senz'altro una svista, ossia l'erronea identificazione di Temistio con Teofrasto, cfr. *Ibidem*, cit., p. 241.

[125] Margolin pp. 242-247. Sul programma umanistico di Ermolao Barbaro si veda anche J. Kraye, *Pico on the Relationship of Rhetoric and Philosophy*, cit., pp. 14-16.

[126] C2 (E. Barbaro, *Epistolae*, cit., I, p. 104).

Mi pare invece non condivisibile la pretesa di estendere anche a Giovanni Pico la posizione del Barbaro[127]. Il Mirandolano, per bocca del filosofo scolastico, si fa sostenitore infatti di una inconciliabilità epistemologica tra filosofia e retorica

> At dicet quispiam: "age, amice, examinemus haec deposita contentione: reverendum quiddam atque divinum per se est sapientia, nec exotico quoquam eget ornatu; sed quae invidia et hunc accedere? Quis negat quae per se decent, si adornentur, fieri decentiora?". Ego, amice, hoc in plerisque nego, adeo multa sunt quorum splendorem, si quid adinxeris, elumines et non illustres; ita sunt scilicet in sua natura optimo statu, ut demutari ab illo nisi in peius non possint. Marmorea domus picturam non recipit; si opus albarium superinduxis, demas de dignitate, de pulchritudine. Non aliter et sapientia et quae tractantur a philosophis: tectorio non clarescunt, sed offuscantur. […]. Ob eam causam nudam se praebet philosophia, undique conspicuam, tota sub oculos, sub iudicium venire gestit: scit se habere unde tota undique placeat[128].

Non solo, la convinzione barbariana in merito all'identificazione tra retorica e filosofia pratica, espressione di una piena adesione al pensiero aristotelico attinto per il tramite di Cicerone, non è certo condivisa da Giovanni Pico, il quale si scaglia, per interposta persona (*scil.* Il filosofo scolastico), contro l'attivismo civile dei retori umanisti, vedendo in esso una manifestazione inferiore se non degradata dell'*humanitas*: la condanna della retorica è condanna dell'umanesimo civile, o quantomeno rappresenta una presa di distanze[129]. Attività e fine naturale del filosofo è, infatti, la contemplazione dei misteri naturali e divini, o in una sola parola della *veritas*. L'Aristotele di Giovanni Pico è l'Aristotele della tradizione scolastica araba e latina e di certo la convinzione della superiorità della contemplazione, anzi l'idea che in essa sola consistesse l'attività filosofica, dovette ricevere il suo suggello definitivo durante il soggiorno fiorentino 1484-1485, grazie all'influenza del neoplatonismo ficiniano. Non si tratta di una concezione peregrina e nemmeno può ritenersi espressione di un momento di concitazione dovuto alla provocazione del Barbaro. Ne è testimonianza la lettera ad Andrea Corneo dell'ottobre 1486, nella quale Giovanni Pico, a fronte delle esortazioni rivoltegli dall'amico a che si dedicasse alla *actuosa vita*, pena l'inutilità dei suoi studi o addirittura l'infamia per lui stesso, ribadisce la superiorità di una vita integralmente dedita alla filosofia, rigettando non solo l'idea che sia da ritenersi infamante la

[127] J.-C. Margolin, *Sur la conception humaniste du "Barbare"*, cit., p.248.

[128] P4 (*Epistolae, ed. cit.*, pp. 355-356). Molti del resto sono i passi di tenore simile contenuti nella *de genere dicendi philosophorum*, ad esempio «[…] quod nihil sit magis dedecens et noxium in omni materia, in qua de vero cognoscendo agitur, quam universum istud dicendi genus elaboratum […] Quis mollem incessum, argutas manus, ludibundos oculos in histrione et saltatore non probet? In cive, in philosopho quis non improbet, arguat, abominetur? Si puellam viderimus moribus lepidam atque dicaculam, laudabimus, exosculabimur; haec in matrona damnabimus et persequamur. Non ergo nos, sed illi inepti qui ad pedes Vestae agant bacchanalia, qui gravitatem philosophicarum rerum et castitem ludicris veluti et calamistris dehonestent. Profecto quod Synesius de adolescente, de oratione dici commode potest: comatam orationem semper cinaedam. Quare nos nostram malumus, capillis hirtam, globosam, inexpeditam, quam cum impuritatis vel nota vel suspicione belle comatam», *Ibidem*, (*Epistolae, ed. cit.*, p. 353).

[129] «Omnino non eadem ratio civilis habitus et philosophici, sicuti neque mensae neque sermonis: utitur philosophus dumtaxat ad necessitatem, utitur civilis homo etiam ad gratiam quam et hic, si neglexerit, non civilis, et ille, si affectaverit, non erit philosophus. Si posset Pythagoras vivere sine cibo, holeribus etiam parceret; si sua sensa aspectu, aut demum minore quam sermonis opera explicare, omnino non loqueretur, tantum abest ut linguam poliat et exornet», *Ibidem.*

predilezione per la solitudine degli studi, ma anche che si possa considerare autenticamente filosofo chi si dedica alla contemplazione saltuariamente

> Hac tibi parte non repugno, nec qui id faciunt damno vel accuso, sed multum abest ut a contemplandi vita ad civilem transisse error non sit, non transisse pro flagitio aut omnino sub culpae nota vel criminis censeatur. Ergo vitio alicui vertetur quod virtutem ipsam virtutis gratia, nihil extra eam quaerens, perpetuo affectet et prosequatur, quod divina mysteria, naturae consilia perscrutans, hoc perfruatur otio, caeterarum rerum despector et negligens, quando illa possunt sectatorum suorum vota satis implere? […] Certe numquam philosophatus est qui ideo philosophatus est, ut aliquando aut possit, aut nolit philosophari; mercaturam exercuit ille, non philosophiam[130].

Se questa è la posizione di Giovanni Pico, riesce ancora una volta difficile seguire Margolin quando pretende che il risentimento espresso dal Mirandolano, nell'amara constatazione di aver dedicato inutilmente sei anni ai maggiori filosofi scolastici, sia soltanto una finzione[131], o ancora quando ritiene che in tutti gli scritti successivi il Conte abbia sempre fatto sfoggio dell'eloquenza cara agli umanisti[132].

Venendo poi all'importanza che la figura del poeta-teologo riveste in Giovanni Pico, mi pare che la concezione della *pia philosophia* non possa in alcun modo supportare ogni tentativo di lettura che intenda fare del Mirandolano un partigiano della complementarietà tra filosofia e retorica. Margolin, al contrario, vede proprio nell'adesione all'idea di una antica tradizione sapienziale il segno della fedeltà pichiana ad una filosofia del tutto promiscua alla cura della parola: i poeti hanno infatti espresso altissimi concetti teologici attraverso immagini mitologiche con l'intento di riuscire più persuasivi nell'insegnamento della verità[133]. Si è già avuto modo di rilevare come Giovanni Pico attribuisca alle immagini poetiche un significato esoterico e come la sua ermeneutica sia davvero lontana dall'indugiare in considerazioni estetiche, poiché ciò che sembra interessarlo è il puro e semplice disvelamento delle verità filosofiche in esse contenute: la parola, ad eccezione di quella magica e cabbalistica, è semplice convenzione umana o rivestimento atto a tenere il volgo lontano dai divini misteri. In questo senso la *pia philosophia* diviene nelle mani di Giovanni Pico strumento di polemica antiumanistica, segnatamente contro il classicismo del Barbaro, che aveva innalzato la conoscenza della lingua greca a canone non solo stilistico ma anche filosofico: l'orizzonte della *pax philosophica* pichiana comprende *sectae* o *gentes* estranee alla cultura greca, i cui contributi possono forse aspirare ad un grado maggiore di verità in quanto più antichi e quindi temporalmente più vicini alla fonte della rivelazione[134].

Il presunto carattere di finzione o ludico della polemica Pico-Barbaro, evidenziato da Margolin − tanto da arrivare a sostenere che i rapporti tra i due non furono mai

[130] P36 (*Epistolae, ed. cit.*, p. 377).
[131] J.-C. Margolin, *Sur la conception humaniste du "Barbare"* , cit., p.250. Si vedano a riguardo le considerazioni sopra svolte a pp. 28-29.
[132] J .-C. Margolin, *Sur la conception humaniste du "Barbare"* , cit., p. 252.
[133] *Ibidem*, p.256.
[134] Non mi pare si possa ipotizzare una convergenza tra Giovanni Pico ed Ermolao Barbaro su questi aspetti. Di parere diverso J.-C. Margolin, *Sur la conception humaniste du "Barbare"*, cit., p.258.

improntati ad aggressività e discordia[135] − è sicuramente centrale negli studi condotti da Letizia Panizza. Nel suo articolo *Ermolao Barbaro e Pico della Mirandola tra retorica e dialettica: il de genere dicendi philosophorum del 1485*, pubblicato insieme al contributo di Margolin negli atti del convegno sopra ricordato, la studiosa segnala come la storiografia abbia sino a ora avuto il torto di trascurare l'importanza della responsiva del Barbaro, oltre che di misconoscere rilevanti dati biografici come il soggiorno fiorentino del 1484-1485, accanto a Ficino e Poliziano, nonché l'impegno profuso nella stesura non solo di opere filosofiche, come le *Conclusiones*, ma anche di scritti dal più chiaro sapore umanistico come il *Commento* e l'*Oratio*. Ancor più è stato sottostimato, quando non addirittura ignorato, il sottile gioco di rimando cui Giovanni Pico ed Ermolao Barbaro danno vita a proposito dei rapporti tra filosofia ed eloquenza: il Mirandolano, attraverso gli artifici retorici della parodia, del paradosso e la stridente contraddizione tra tesi propugnata e registro linguistico, si rende volutamente complice dell'amico Ermolao nel farsi sostenitore dell'indissolubile unità di filosofia e retorica. Quella di Giovanni Pico sarebbe allora una pseudo-difesa, ricolma di quella eleganza asiana che il suo presunto alter-ego, il filosofo scolastico, dice di voler bandire dal discorso filosofico. Per Panizza non vi è alcun dubbio: il giovane Conte si sarebbe fatto sostenitore dello stesso programma propugnato dal più maturo Barbaro, un programma di rinnovamento degli studi aristotelici, sotto l'egida di Cicerone e segnatamente delle sue opere oratorie (*De oratore, Orator, Brutus*), soltanto di recente riscoperte, in chiara e polemica contrapposizione al pervertimento cui il genuino Aristotele era ancora soggetto per colpa dei barbari scolastici[136]. La dimensione ludica della *querelle* si lascerebbe cogliere attraverso gli indizi opportunamente disseminati nelle due epistole, in particolar modo in quella del Barbaro, dove le allusioni a Luciano e al genere del *serio ludere* sono più pervasive; ad ogni modo, nella chiusa della *de genere dicendi philosophorum* è lo stesso Giovanni Pico, in un evidente seppur implicito rimando ad Aulo Gellio, ad ammettere di essersi esercitato *in hac materia infami*, al solo scopo di provocare la risposta dell'amico Ermolao[137].

Tuttavia, molti dei rilievi già addotti mi paiono mettere in crisi il tentativo di una simile lettura, a cominciare dall'importanza e dal significato che la concezione della *pia philosophia*, anche se soltanto adombrata nella *de genere dicendi philosophorum*, assume già in questo periodo nella riflessione di Giovanni Pico: il richiamo non solo agli scolastici latini, ma anche agli arabi, agli egizi e più in generale ai *prisci theologi* restituisce ben oltre i confini della sapienza greca l'ampiezza dell'orizzonte culturale pichiano e lascia presagire il grande progetto delle *Conclusiones Nongentae* e della *pax philosophica* ad esse legato. Se queste sono le concezioni che già ispirano la riflessione

[135] *Ibidem*, pp. 247 e 275.

[136] Cfr. L. Panizza, *Pico della Mirandola e il De genere dicendi philosophorum*, in *Una famiglia veneziana nella storia*, cit., pp. 278-283. Come rileva la studiosa (pp. 283-285) una tappa importante nella elaborazione di una nuova immagine di Aristotele è costituita dalla traduzione della *Retorica* dello Stagirita condotta dal Barbaro tra il 1478 e il 1479: grazie ad essa l'umanista veneziano matura una ferma convinzione in merito alla reciprocità di retorica e dialettica, all'integrazione dei *Topici* entro un sistema di retorica e all'eguale importanza di contenuto e stile. Aristotele assurge quindi a maestro di *perspicuitas* di contro all'*obscuritas* dei filosofi scolastici.

[137] L. Panizza, *Pico della Mirandola e il De genere dicendi philosophorum*, cit., p.287-290. F. Bausi, *Nec Rhetor*, cit., pp. 59-60.

pichiana, ritengo non possa essere accolto quanto più recentemente affermato dalla stessa Panizza[138] a proposito di effetti grotteschi e caricaturali che il Mirandolano si sarebbe studiato di suscitare attraverso inopportuni, quanto voluti, accostamenti: è il caso dell'immagine del sileno, come noto di origine platonica, evocata dal filosofo scolastico per significare la ricchezza di contenuto della propria filosofia al di sotto di uno stile volutamente disadorno e per nulla accattivante, o ancora la citazione del filosofo Apollonio di Tiana in luogo di quella di Socrate. Sulla base delle questioni emerse si potrebbe obiettare che la promiscuità tra filosofia scolastica, permeata comunque di aristotelismo, e platonica è pienamente rispondente alla convinzione nell'unicità della *veritas* e al proposito di pacificare tutte le *scholae*, come si sarebbe palesato ancora meglio di lì a poco nell'architettura delle *Conclusiones Nongentae* e nel proposito di tenere una disputa universale a Roma; lo stesso epistolario, a partire dalla lettera scritta sul finire del 1482 al Ficino, testimonia l'intento di conciliare Aristotele e Platone, intento di cui è traccia nel *De ente et uno* e in quella *Concordia* che a più riprese il Mirandolano dice di aver già cominciato a redigere e di cui curiosamente non è rimasto nulla[139]. Quanto ad Apollonio di Tiana non mi pare che Giovanni Pico ne ritenesse l'immagine di un ciarlatano e sedicente mago e lo usasse per provocare un effetto ironico e straniante[140]. Al contrario, sotto diretta influenza del Ficino, il Conte matura un'altissima considerazione per le fonti neoplatoniche e per i divini misteri sepolti nei frammenti della sapienza caldea di Zoroastro, in quella egizia di Ermete Trismegisto e ancora nella sapienza orfica, al punto da rivaleggiare con lo stesso Ficino su questo terreno: l'ermeneutica pichiana pretende di essere più penetrante e in in molti casi di porsi in alternativa a quella di Ficino, come testimoniano − lo si vedrà in seguito − il *Commento alla canzona* e le *Conclusiones Nongentae*, in ragione anche di un lavoro di ricerca che lo porta ad attingere a fumosi quanto improbabili codici[141].

---

[138] L. Panizza, *Pico della Mirandola's 1485 Parody of Scholastic 'Barbarians'*, in *Italy in Crisis 1494*, a cura di J. Everson e D. Zancani, Oxford, Legenda 2000, pp.153-174.

[139] Cfr *supra* nota 67.

[140] Il passo in questione è il seguente «Sed vis effingam ideam sermoni nostri? Ea est ipsissima, quae Silenorum nostri Alcibiadis. Erant enim horum simulacra hispido ore, tetro et aspernabili, sed intus plena gemmarum, suppellectilis rarae et pretiosae. Ita extrinsecus si aspexeris, feram videas, si introspexeris, numen agnoscas. "At, inquies, non ferunt aures nunc asperam, nunc hiulcam, semper inconsonam texturam; non ferunt barbara nomina, ipso etiam paene timenda sono". O delicate, cum accedis choraulas et chitaraedos, pone te in auribus; cum vero philosophos, avoca a sensibus, redeas ad te ipsum, in animi penetralia mentisque secessus. Assume illas Thianei aures, quibus, cum omnino non erat in corpore, non terrestrem Marsiam, sed Apollinem caelestem divina chitara universi melos ineffabilibus temperantem modis exaudiebat. His auribus philosophorum verba si delibaveris, mellea tibi ad Nestoris invidiam esse videbuntur», P4 (*Epistolae, ed. cit.*, p. 354). Quello del ritorno in se stesso e per converso della separazione dal mondo sensibile è concetto tipicamente neoplatonico da ritenersi parte integrante della filosofia di Giovanni Pico, come attestano il *Commento* (in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 566-569, 577-580), L'*Oratio* (*Ibidem*, p.106), L'*Heptaplus* (*Ibidem*, pp. 269-271) e come sembrano suggerire alcune *conclusiones secundum opinionem propriam* (S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., 3.43 p.410-411, 3.60 e 3.62 pp. 418-419). Escluderei pertanto che il Mirandolano volesse ironizzare su di una questione così rilevante.

[141] Il riferimento è alla nota lettera con cui Giovanni Pico, nell'estate autunno del 1486, comunica il suo entusiasmo per un eccezionale ritrovamento, «Chaldaici hi libri sunt, si libri sunt et non thesauri: in primis Ezrae, Zoroastris et Melchiar magorum oracula, in quibus et illa quoque, quae apud Graecos mendosa et mutila circumferuntur, leguntur integra et absoluta. Tum est in illa chaldeorum sapientum brevis quidem et salebrosa, sed plena misteriis, interpretatio. Est itidem et libellus de dogmatis Chaldaicae theologiae, tum Persarum Graecorum et Chaldeorum in illa divina et locupletissima

Inoltre è opportuno ribadire come in alcun modo si può sostenere che l'attacco ai filosofi barbari non sia stato vissuto da Giovanni Pico come un attacco personale: il Mirandolano confessa tra il risentito e l'ironico di aver preso consapevolezza, grazie al Barbaro, di aver trascorso inutilmente ben sei anni (!) nello studio degli scolastici. Non solo, a dimostrazione di quanto diversa fosse la posizione di Giovanni Pico bisognerebbe ricordare che la cultura scolastica, a voler prescindere ora da considerazioni stilistiche − che soprattutto in questo caso sono però quanto mai sintomatiche del pensiero del Mirandolano −, è rappresentata nelle sue componenti araba e latina all'interno delle *Conclusiones Nongentae*. Per nulla trascurabile è il fatto che Giovanni Pico intrattenga a partire dagli anni padovani, e fino almeno a tutto il 1486, un rapporto strettissimo di collaborazione con l'ebreo averroista Elia del Medigo, eccezionale conoscitore, come si vedrà, del pensiero del Commentatore ma eufemisticamente barbaro quanto allo stile.

Queste considerazioni consentono di spiegare perché, pur nella comune finzione drammaturgica, i due protagonisti della prosopopea riescano in definitiva così diversi agli occhi del lettore: il filosofo scolastico messo in scena da Giovanni Pico conserva una solidissima dignità lungo tutta la sua difesa, laddove il filosofo padovano del Barbaro non è altro che una caricatura, opportunamente costruita per attirare scherno e disprezzo.

A indurre una certa cautela nel ritenere che il Mirandolano condivida il programma umanistico di Barbaro, è di sicura importanza la prima lettera inviata dall'umanista veneziano a Giovanni Pico

> At tu, Minerva, fellem quid provocas? Sed, o rem ridiculam, defendet homo barbarus eloquentia, tu vir eloquens infantiam. Caeterum anceps diu fui num respondendum esset, quod verebar fore uti fabula fieremus imperitorum hominum, qui non id quod est interpretantur, sed, id quod non est, aemulationem et discordiam. Multa sunt, etiam non rispondeam, incommoda praesertim quod libellum vagari et in multorum esse manibus intelligo: quod quidem si est vel non invito te vel prudente factum, non possum non probare quod tu probasti; sin te nolente, non video qui possim tacere. Proinde temperamentum hoc servavi: responsionem meam nemo leget ante quam tu legas, nec vulgabitur ante quam tu

---

enarratione. Vide Marsilii quae insperata mihi bona irrepserunt in sinum», P20 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 367). L'epistola attesta inoltre il grado di conoscenza raggiunto nelle lingue orientali, pochi mesi prima della progettata disputa romana, «Non poteras opportunius Maumettem tuum latinum repetere, quam hoc tempore, quo me propediem Maumettem ipsum patria lingua loquentem auditurum spero. Postquam enim Hebraicae linguae perpetuum mensem dies noctesque invigilavi, ad Arabicae studium et Chaldaicae totus me contuli, nihil in eis veritus me profecturum minus quam in Hebraica profecerim, in qua possum nondum quidem cum laude, sed citra culpam epistulam dictare», *Ibidem*. E' interessante notare come la conoscenza e lo studio delle lingue araba, ebraica ma soprattutto caldaica, vengano utilizzati come strumenti di sottile polemica contro il Ficino: esse di fatto consentono di accostare i tesori della sapienza orientale attraverso una lettura autentica, priva di mediazioni e in grado di ovviare alle lacune degli esemplari greci. Al di là dei giusti rilievi mossi dal Farmer – il quale opportunamente nota come esista la reale possibilità che questi testi siano stati forgiati dal Mitridate poiché, com'è noto, gli *Oracoli Caldaici* sono un'opera che nasce in lingua greca attorno al II d.c. –, importa mettere in luce la velata critica al Ficino, il quale in ultima istanza, secondo Giovanni Pico, avrebbe il torto di aver utilizzato quegli stessi esemplari greci qui definiti inattendibili (*mendosa*) e frammentari. Considerazioni di tenore analogo vengono svolte in merito ad altri "tesori", come nel caso del non ben identificabile *Adelandus*, che il Mirandolano vuole essere stato discepolo di Ammonio insieme a Plotino «[…] et, quod te magis tanget, Adelandi cuiusdam, qui sub Ammonio Plotini magistro in Egypto philosophatus est, multae sunt quaestiones, dii boni, quam Pythagoricae, quam plenae priscorum dogmatum et secretioris disciplinae!». In merito all'identificazione di *Adelandus* si veda S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., pp. 13-14.

> constituas et rescribas an sit vulganda. Numquam cesso, numquam cessabo dicere, nec assequi tamen possum dicendo, quanti te faciam, quantum mirer. Solicitus sum ne qua offendam, cum quod nimis amo, tum quod in ipso calore disputandi multa plerumque parum considerata nobis excidunt. Quod utinam mihi ne contigerit! Ipsi tanti non est eloquentia quam defendo[142].

Non pare proprio che i toni e a maggior ragione i contenuti della prima responsiva al Conte si armonizzino con l'idea di finzione, di gioco in cui i due sarebbero divertitamente complici. Il risentimento del Barbaro è evidente ed è appena smorzato dalla preoccupazione che la loro discordia divenga pubblica; in questo senso è da leggersi il rimprovero per aver già divulgato l'attacco nei suoi confronti. L'ammirazione all'indirizzo di Giovanni Pico, per quanto sinceramente sentita, è funzionale ancora una volta a minimizzare l'accaduto e a mitigare gli effetti della imminente risposta dell'umanista veneziano, il quale sente il dovere di anticipare che quanto di inopportuno e offensivo uscirà dalla sua penna sarà da addebitarsi all'ardore della disputa. In effetti la successiva epistola del Barbaro è fittamente punteggiata di ammonimenti e rimproveri che ancora una volta mal si accordano con l'idea di una cordiale complicità e sintonia nella difesa delle ragioni di una filosofia indissolubilmente legata all'eloquenza. Per quale motivo infatti il Barbaro si sarebbe premurato di far sapere al suo giovane amico che la sua apologia era riuscita molestissima negli ambienti scolastici padovani? E' del tutto evidente poi come il Barbaro dia vita, *ad usum* suo e di Giovanni Pico, ad una lettura addomesticata della *de genere dicendi philosophorum*, sostenendo che la sua difesa dei barbari è in realtà un attacco esiziale e che pertanto egli ha fatto «gratissimam rem, quia et ductum et et enphasim intelligimus»[143]. Barbaro sta cercando naturalmente di tirare Giovanni Pico per le vesti, di sottrarlo al campo avversario con una lettura chiaramente posticcia, tanto che sente il dovere di precisare, «alioquin transfugam appellare te possemus, si quemadmodum scribis etiam sentires». La testimonianza più evidente è certamente offerta dalle parole proferite dal Barbaro in prima persona nella chiusa dell'epistola, al di fuori quindi della finzione rappresentata dal discorso della *simia* padovana

> Haec Patavinus ille simius; quae omnia scripsi ad te libenter, ut intelligeres nullam tibi popularem auram apud istos quaesitam esse, plurimam apud nos. Ceterum suscepisti rem non solum, ut scribis ὑποζυγιώδη, sed etiam ἀδύνατον. Quid enim est aliud αἰθίοπα λευκαίνειν, quam rationem philosophandi barbaram et ineptam velle defendere? Quid, inquam, est cotem alere, nisi gratiam expectare ab iis quos ipsae deae Gratiae numquam noverunt? Quocirca mirum non est (patere tecum in faceta iocer) si non modo nobis, contra quos egisti, sed ne illis quoque, pro quibus egisti causam tuam, probaris: ὁ μεν γὰρ λόγος θαυμαστός, ὁ δὲ λέγων ἄπισστος. Tu vero (nec enim desino iocari) credebas ex actione tua barbaris extorquere tritum illud ἄνθρωπος ἀνθρώπου δαιμόνιον, ceu per te servatis, et

[142] C6 (E. Barbaro, *Epistolae*, cit., I, pp. 100-101).

[143] «Sed ut ea mihi res et festivior et iucundior eveniret, homo lepidissimus, humanissimus, latinissimus, barbaros contra Barbarum defendis, ut hostis pro hoste, socius contra socium, ipse contra te ipsum stare patrocinarique simulares. Illud sane plurimum me delectat, quod sub specie defensionis exitialiter iugulas quos defendis. Primum, quod hostes eloquentiae tueri se nisi per eloquentes viros non possunt, quasi mancipia, quasi feminae, quasi bruta; deinde quod si te patrono, te vindice, te advocato non elabuntur, neque colluctari neque tergiversari praeterea poterunt […]. Nam nobis, quibuscum verbo litigas, corde sentis gratissimam rem, quia et ductum et et enphasim intelligimus», C2 (E. Barbaro, *Epistolae*, cit., I, pp. 101-102).

> quidem ex insperato. Sed αὐτὴ μὲν ἡ μύρινθος οὐδὲν ἔσπακε. Captasti ventos retibus; quamobrem moneo te, mi Pice, χερσαῖος ὤν, θάλασσαν μὴ ζήτει καί, μὴ σύρος ὤν, μὴ σύριζε, καί νέους φίλους ποιῶν λῷστε, τῶν παλαιῶν μὴ ἐπιλανθάνου. Alioquin fecisti quod liberales et opulenti solent ὸ γὰρ ἔχων πολὺ τοῦ πεπέρεως τίθησι κὰν λακάνοις[144].

Il sottile velo dell'interpretazione addomesticata cui il Barbaro finge di credere nella sua epistola − non rinunciando a pungolare in alcune occasioni l'amico − si squarcia in modo significativo nel finale, lasciando trasparire il vero sentire e l'autentico stato d'animo dell'umanista veneziano; del resto, se i due avessero condiviso lo stesso ideale umanistico circa l'assoluta complementarietà e indissolubilità di *res* e *verba* − e pertanto si fossero prestati più o meno concordemente ad un *serio ludere* − perché mai il Barbaro avrebbe dovuto ammonire Giovanni Pico a non cercare la gloria presso i barbari scolastici; inoltre perché avrebbe dovuto alludere malignamente alla sua difesa paragonandola all'inutile tentativo di catturare il vento con le reti e soprattutto per quale ragione rammemorargli di non dimenticarsi dei vecchi amici mentre cerca di farsene dei nuovi?

In modo del tutto analogo, nella chiusa della *de genere dicendi philosophorum* Giovanni Pico aveva manifestato tutto il suo risentimento, occultandolo al contempo per rispetto all'amico con una giustificazione alla quale il Barbaro, come visto, fingerà di credere, non senza lasciare trasparire la propria irritazione. In effetti da un lato il Mirandolano rassicura l'amico Ermolao di non condividere integralmente quanto sostenuto dal filosofo scolastico e di essersi semplicemente esercitato in una *infami materia* al chiaro scopo di provocare la sua reazione, sull'esempio nobile di Glaucone e Platone[145]; del resto, ciò è testimoniato dal recente abbandono del campo avverso per abbracciare quasi completamente l'eloquenza, le *graecae litterae*, e il suo «numquam satis laudatum Themistium». Dall'altro, il Conte non perde occasione per ribadire il proprio autentico punto di vista e per esprimere, subito dopo le precisazioni in merito alle sue (finte) intenzioni, l'aperto disprezzo per i grammatici colpevoli di respingere la filosofia in ragione di una malintesa e pedante filologia

> Quamvis (dicam libere quod sentio) movent mihi stomachum grammatistae quidam, qui, cum duas, tenuerint vocabulorum origines, ita se ostentant, ita venditant, ita circunferunt iactabundi, ut prae se ipsis pro nihilo habendos philosophos arbitrentur. «Nolumus − inquiunt − hasce vestras philosophias»; et quid mirum? Nec Phalernum canes[146]

Che la giustificazione *ex post* addotta da Giovanni Pico non corrispondesse ai suoi veri convincimenti, il Barbaro non ebbe difficoltà a capirlo. Tra i *grammatistae* che sono pronti a rigettare una tradizione filosofica come quella scolastica solo perché mossi dallo

[144] C2 (E. Barbaro, *Epistolae*, cit., I, pp. 108-109).

[145] «Quorum sententiae nec ego plane accedo, nec ingenuo cuiquam et liberali accedendum puto. Sed exercui me libenter in hac materia tamquam infami, ut qui quartanam laudant, cum ut ingenium periclitarer, tum hoc consilio: ut, veluti Glauco ille apud Platonem iniustitiam laudat non ex iudicio, sed ut ad laudes iustitiae Socratem extimulet, ita ego, ut concitatius eloquentiae causam a te agi audiam, in eam licentius, repugnante paulisper sensu atque natura, invectus sum», P4 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 358). I riferimenti di Giovanni Pico sono alla lode della febbre quartana pronunciata da Favorino nelle gelliane *Notti Attiche* XVII, 12 e alla lode dell'ingiustizia pronunciata da Glaucone nella *Repubblica* 360e-362c.

[146] P4 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 358).

sdegno di un latino rozzo e non autentico, poteva riconoscersi certamente anche lui. Del resto, a questo il Mirandolano allude quando sottolinea l'assurdità di commisurare la bontà di una filosofia al rispetto delle *vocabulorum origines*, al rispetto dei canoni storici, formali e stilistici della lingua latina. La questione era già stata sollevata e risolta nella difesa proferita dal filosofo scolastico

> Sed, amabo, incognoscamus quid istaec sit latinitas, quam solam dicitis debere philosophos, et non persolvere. Si dicendo incurrat, exempli causa, a sole hominem produci, causari hominem nostrates dicent. Clamabis actutum "hoc non est latinum", hucusque vere; "non est Romane dictum", hoc vero verius; "igitur non recte" peccat argumentum. Dicet Arabs eandem rem, dicet Aegyptius; non dicent latine sed tamen recte[147]

A corroborare l'ipotesi che quella tra Giovanni Pico ed Ermolao Barbaro fu vera polemica, è certamente da segnalare, oltre il già ricordato rapporto con Elia del Medigo − a dispetto della presunta defezione dai filosofi scolastici propinata al Barbaro[148] −, l'interrompersi del loro rapporto epistolare, segno di una profonda incrinatura nella loro amicizia[149].

Si è già avuto modo, nel corso della presente disamina, di ricorrere più volte alle considerazioni svolte da Francesco Bausi prima in una serie di schede, pubblicate nel catalogo della mostra *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine '400*, e successivamente in uno studio più specifico e articolato, incentrato soprattutto sulle fonti e lo stile degli scritti pichiani nel periodo 1484-1487, dal titolo *Nec rhetor neque philosophus: fonti, lingua e stile nelle prime opere latine di Giovanni Pico della Mirandola (1484-1487).* Si tratta del contributo più importante allo studio sulla *querelle* Pico- Barbaro, soprattutto per il pregevole lavoro sulle fonti che mostra ottimamente come il Mirandolano non fosse affatto interessato ad una semplice e fedele riproposizione dei numerosi *excerpta* o citazioni, desunti soprattutto dagli scrittori della latinità argentea (in primo luogo Gellio

---

[147] *Ibidem* (*Epistolae, ed. cit.*, p. 356).

[148] E' un punto considerato attentamente anche da J. Kraye, *Pico on the Relationship of Rhetoric and Philosophy*, cit., pp. 33-34. La studiosa mette in evidenza come già in una precedente lettera al Poliziano il Mirandolano avesse parlato di una sua presunta conversione, in seguito alla lettura dell'*Enchiridion* inviatogli di recente dall'amico «[…] cum semper in Lycio vel Academia, numquam in Porticu sim versatus, ita victus sum oratione senis ut in eius sententiam non pedibus modo, sed manibus quoque et corpore discesserim», P12 (*Epistolae, ed. cit.*, p. 361-362). Si tratta pertanto di un motivo retorico, che nella lettera al Barbaro viene introdotto allo scopo di stemperare il risentimento del suo corrispondente. Non solo, Giovanni Pico, a un mese dalla composizione della celebre epistola, si recherà alla Sorbona proprio per proseguire gli studi di filosofia e teologia scolastica, e dove probabilmente maturerà la decisione di sostenere una pubblica disputa a Roma su 900 tesi scritte in perfetto stile parigino, nelle quali la tradizione scolastica araba e latina è ben rappresentata. Ancora, al momento della stesura della *Apologia* il Mirandolano non esita a rifarsi alle *auctoritates* teologiche della cultura scolastica, sia medievale che contemporanea, una tendenza confermata dalle note di prestito della Biblioteca Vaticana − prima che al Mirandolano venisse interdetta la possibilità di avvalersene a causa dell'aggravarsi della sua posizione − dalle quali risulterebbe la consultazione di tre importanti opere di metafisica e filosofia naturale, tra le quali il *De ente et essentia* di Tommaso d'Aquino. Sulle fonti scolastiche pichiane si veda S. Caroti, *Note sulle fonti medievali di Pico della Mirandola*, «Giornale critico di filosofia italiana» 84 (2005), pp. 60-92.

[149] La lettera del 'disgelo' è scritta da Ermolao Barbaro nel gennaio 1488 e fa riferimento ad una precedente missiva di Giovanni Pico − non pervenutaci −, in cui quest'ultimo, a suo dire, si sarebbe modestamente accollato le responsabilità del loro lungo silenzio, cfr. C7 (*Epistolae, ed. cit.*, p. 388-389). Cfr. *supra* nota 53.

e Apuleio), ma al contrario facesse subire loro delle curiose evoluzioni, in taluni casi dei veri e propri rovesciamenti. Nell'interpretazione di Bausi è proprio la deformazione cui il Mirandolano sottopone le sue fonti ad avvalorare il significato antilogico della *de genere dicendi philosophorum*, accanto naturalmente agli altri elementi più noti, come le precisazioni fornite dal Mirandolano *ad usum* del Barbaro nella chiusa della lettera, e per converso i rilievi dell'umanista veneziano sulla vera natura della difesa pichiana, e soprattutto il cortocircuito generato dall'incompatibilità tra la tesi propugnata e la ricercatezza stilistica e retorica. Un esempio interessante di deformazione, e più precisamente di ribaltamento o rovesciamento, si verifica a proposito di un recupero dalle *Noctes Atticae* XVIII, 7 di Aulo Gellio, dove la polemica tra il grammatico Domizio e il filosofo Favorino si configura in modo diametralmente opposto: è infatti il grammatico ad accusare i filosofi di interessarsi di cose futili e frivole, tanto da ribattezzarli «morti glossari», espressione che Giovanni Pico fa pronunciare al filosofo scolastico proprio all'indirizzo dei *grammatistae*[150]. Nel complesso, ne uscirebbe avvalorata quindi la lettura che della *querelle* ne avevano dato Barbaro, in primo luogo, ma anche Poliziano, una lettura autentica, dunque, e non un semplice *escamotage*[151].

Tuttavia, alla luce delle considerazioni sin qui svolte in merito all'evoluzione dei rapporti tra Giovanni Pico e Barbaro, nonché su alcune importanti concezioni espresse dal Mirandolano nella *de genere dicendi philosophorum*, concezioni certamente presenti negli scritti successivi, è molto probabile che anche la manipolazione delle fonti da parte di Giovanni Pico debba essere intesa come un ulteriore elemento della sua offensiva polemica nei confronti del Barbaro, una scelta deliberata e quasi oltraggiosa, come pare aver ben colto lo stesso umanista veneziano[152]. Del resto Bausi è ben lontano dal concludere che della *de genere dicendi philosophorum* se ne possa dare una lettura univocamente antilogica. Lo studioso evidenzia, infatti, come non poco di quanto fatto proferire al filosofo barbaro dovesse essere effettivamente condiviso da Giovanni Pico: la funzione esoterica riconosciuta allo stile rozzo e barbaro dei filosofi scolastici ricorrerà in termini identici nell'*Heptaplus* a caratterizzare il dettato mosaico; la convinzione che l'eloquenza, in riferimento al filosofo, sia meramente accessoria verrà ripresa nella lettera a Gargano Silvestri del 30 settembre 1490; ancora, la necessità di studiare tutte le scuole, così perentoriamente affermata nell'*Oratio*, non può non vedersi espressa anche nella *de genere dicendi philosophorum*, con i suoi richiami alla sostanza

[150] «[…] Peccant qui dissidium cordis et linguae faciunt; sed qui, excordes, toti sunt lingua nonne sunt mera, ut M. Cato ait, mortuaria glossaria. Namque collegisti et lectitasti res tetras et inanes […]», P4 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 357). Cfr. F. Bausi, *Nec Rhetor*, cit., pp.32-34.

[151] *Ibidem*, pp. 17-19. Di parere diverso J. Kraye, *Pico on the Relationship of Rhetoric and Philosophy*, cit., p. 34, la quale non dà molto credito all'interpretazione di Barbaro e Poliziano, «Barbaro, in replying to Pico, suggested that the letter was an elaborate joke, in which the scolastic philosopher's rhetorical style and classical learning were designed to undermine his case and to support instead a humanist agenda. This was also the view of Poliziano. Neither humanist could countenance the idea that Pico might genuinely have found something of value in the scholastic philosophy they both despised».

[152] Il punto di vista del Barbaro è rappresentato, in questo caso, dalle parole del filosofo patavino, «Heus, tu quisquis es, patrocinii fides ubi? Hoc tu defendere appellas, non prodere, testi denunciare qui nos iugulet? Sciebat quid is dicturus esset? Perfidia. Nesciebas? Imprudentia testem citare subiectum ab adversario, qui auctoritatem habiturus esset non arguentis modo, sed confitentis», C2 (E. Barbaro, *Epistolae*, cit., I, p. 106).

del pensiero e alla pari dignità riconosciuta ad ogni filosofo[153]. Non da ultimo, non pochi sarebbero i punti di convergenza tra il filosofo scolastico e il Dante della lettera panegirica a Lorenzo, cui, ferma restando la superiorità del Magnifico, Giovanni Pico concede senza dubbio la palma della vittoria nei confronti del frivolo Petrarca[154].

Per Francesco Bausi la *de genere dicendi philosophorum* conserva quindi un irriducibile carattere anfibologico, una sostanziale ambiguità che non può essere completamente risolta dalla lettura retorica che di essa, secondo lo studioso, è legittimo fare. L'epistola pichiana sarebbe allora espressione anche dell'intimo dissidio vissuto all'epoca da Giovanni Pico, incerto e quasi diviso tra retorica e filosofia[155].

Non è casuale quindi che Bausi scelga come titolo al proprio studio *Nec rhetor neque philosophus*, prendendo così a prestito le stesse parole pichiane che ricorrono nella nota lettera al Poliziano del 1483, nelle quali lo studioso ritiene di ravvisare tutta l'incertezza, la contraddizione, quasi la schizofrenia del Mirandolano: un'esitazione tra le ragioni della filosofia e delle *bonae litterae*, del resto coesistenti nella sua formazione, ben rappresentata dalla sua prima produzione, in parte letteraria e in parte filosofica, che si conclude con la pubblicazione dell'*Apologia* nel 1487, anno dal quale diviene inequivocabile la scelta in favore della filosofia. Ho già avuto modo di rilevare come, a mio avviso, la lettera al Poliziano denoti piuttosto il proposito pichiano di mantenersi lungo il solco umanistico dell'ideale conciliazione tra *res* e *verba*, tra filosofia e retorica e proprio a questa volontà sono da attribuirsi i rischi che il Mirandolano vede profilarsi all'orizzonte. *Philosophia* e *bonae litterae* non si pongono agli occhi di Giovanni Pico come i termini di un'alternativa ma − lo suggerisce la struttura dell'argomentazione polizianea, su cui quella del Conte si modella − come i due poli inscindibili cui deve dedicarsi obbligatoriamente il *doctus*, e ai quali effettivamente il Mirandolano si dedicò con eguale impegno, almeno fino al 1484: l'influenza di Elia del Medigo e di Marsilio Ficino, la presa di consapevolezza − complice il Poliziano − dei propri limiti in quanto poeta portarono certamente Giovanni Pico a maturare una diversa concezione dell'impegno *strictu sensu* letterario e a intenderlo alla stregua di un'attività ricreatrice accanto a quella ben più seria rappresentata dalla filosofia, come documenta chiaramente l'epistolario. La *de genere dicendi philosophorum* è allora l'espressione del consumato divorzio tra *philosophia* e *bonae litterae*, a prescindere dallo stile volutamente ricercato e retorico. Le ragioni di una scelta apparentemente antilogica sono molto probabilmente da ricercarsi nel rapporto col Barbaro e con l'umanesimo classicista di cui questi fu

[153] F. Bausi, *Nec Rhetor*, cit., pp. 60-63.

[154] *Ibidem*, p. 68. Del resto i motivi della pretesa superiorità di Lorenzo sono in pieno accordo con i principi che ispirano la difesa del filosofo scolastico. Rileva Bausi «Lorenzo poiché miracolosamente coniuga sapienza ed eloquenza (cioè filosofia e retorica) ricomponendo quel dissidio tra cuore e lingua che anche il filosofo 'barbaro' condanna (con le parole di Cicerone come abbiamo visto "peccant qui dissidium cordis et linguae faciunt") è superiore sia a Dante che a Petrarca, mentre, tra questi due, Dante è da preferire in quanto preferibile è sempre la sua pur rozza espressione della verità alla vuota esibizione di eleganza formale. Inoltre, la preferenza accordata all''attico' Lorenzo rispetto all''asiano' Petrarca si intona perfettamente con la predilezione del filosofo 'barbaro' per uno stile asciutto ed essenziale, che rifugga da una troppo insistita elaborazione formale», *Ibidem* p.83. Cfr. anche ID, *Il «dissidio» del giovane Pico*, cit., p.37.

[155] Bausi, *Nec Rhetor*, cit., pp. 91-92. Analoghe conclusioni erano state avanzate nel studio precedente, cfr. ID, *Il «dissidio» del giovane Pico*, cit., p. 41. Cfr. anche J. Kraye, *Pico on the Relationship of Rhetoric and Philosophy*, cit., p. 25.

antesignano: la difesa di una filosofia concepita come veramente universale − dalla tradizione peripatetico-scolastica, studiata a Padova ma ancora influente grazie alla ricercata collaborazione con Elia del Medigo, alla tradizione neoplatonica ed ermetica, conosciuta a Firenze grazie al Ficino, oltre che attinta direttamente dalla sua *Theologia Platonica* − si accompagnava sicuramente al desiderio di mostrare il frutto del suo lavoro di umanista, non solo in competizione col Barbaro, che aveva forse messo in dubbio le sue doti di retore[156], ma anche a scongiurare i sospetti che la nuova posizione fosse stata assunta in ragione delle proprie mancanze. Non deve dimenticarsi, poi, che Giovanni Pico si rivolge a un raffinato umanista e intende scendere sul suo campo, tant'è che l'epistola − con grande rincrescimento del Barbaro − fu utilizzata poi dal Mirandolano, non senza un certo compiacimento narcisistico, per procacciarsi lodi e simpatie, per suggellare nuove amicizie come quella col Beroaldo. Anche se si accoglie la più recente interpretazione della Kraye[157], secondo la quale Giovanni Pico avrebbe guardato alla filosofia e alla retorica − e se ne sarebbe servito congiuntamente − rispettivamente per la ricerca della *veritas* e per il conseguimento di efficaci strumenti persuasivi, rimarrebbe da spiegare perché una simile intenzione trovasse espressione in pochi scritti e temporalmente contigui. E' molto probabile allora che la scelta di uno stile raffinato nell'epistola panegirica a Lorenzo, nella *de genere dicendi philosophorum* e nell'*Oratio*, lungi dall'essere il segno di un conflitto ancora aperto negli interessi di Giovanni Pico, sia da intendersi alla luce di specifiche ragioni contingenti − la lode dell'umanista Lorenzo, la rivalità col Barbaro, la pubblica disputa romana −, una scelta che inevitabilmente portava con sé l'adeguamento ai canoni previsti per i generi letterari dell'epistola e della prolusione. In questo senso e limitatamente al periodo 1484/1487, come già affermato, ritengo possa essere accolto il concetto di alternanza degli stili suggerito dal Valcke.

[156] Del resto, come nota J. Kraye, *Pico on the Relationship of Rhetoric and Philosophy*, cit., p. 18, Poliziano ebbe a rivedere in più punti lo stile pichiano, in vista della pubblicazione dei suoi *Libri epistolarum*.

[157] J. Kraye, *Pico on the Relationship of Rhetoric and Philosophy*, cit., pp. 35-36, «What humanist rhetoric had to offer was exceptional power of persuasion. Pico brought these seemingly discordant movements together in both his *Oration* and his letter to Barbaro, using scholastic philosophy to discover the truth and humanist rhetoric to make others see the light».

Capitolo II

L' INSEGNAMENTO AVERROISTICO DI ELIA DEL MEDIGO

II.1. I rapporti tra Giovanni Pico della Mirandola ed Elia del Medigo

Non si avrà difficoltà a notare, attraverso una rapida ricognizione della letteratura critica prodotta nello scorso secolo[1], che quando si cerca di avvalorare la tesi di un Giovanni Pico averroista, almeno in una certa fase della sua vita e della sua riflessione filosofica o anche soltanto su alcune specifiche tematiche, due sono i riferimenti imprescindibili, legittimanti e costantemente ricorrenti: da un lato un luogo, Padova, divenuto già nel Quattrocento capitale degli studi averroistici con Paolo Veneto, Gaetano da Thiene e Nicoletto Vernia, e che continuerà ad esserlo nel Cinquecento, nonostante alcune ritrattazioni eccellenti, con Alessandro Achillini, Tiberio Bacellieri, Agostino Nifo, Geronimo Taiapietra, Marcantonio Zimara ed altri ancora; dall'altro un uomo, Elia del Medigo, un filosofo ebreo cretese dedito pressochè interamente allo studio del pensiero di Averroè, cosa che di per sé, se non fosse per l'eccezionale acribia e la ragguardevole profondità della sua dottrina averroistica, non dovrebbe generare stupore, data l'esistenza di una tradizione ebraico-averroistica ormai consolidata per quei tempi che rimonta al secolo XIII[2].

Se non è possibile ridurre l'ampio spettro di motivazioni che hanno condotto Pico a Padova a una sincera quanto precoce volontà di erudirsi nella filosofia averroistica[3], è

[1] E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola*, cit.,; A. Dulles, *Princeps Concordiae, Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1941; B. Nardi, *Saggi sull'Aristotelismo Padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, Sansoni 1958; E. Monnerjahn, *Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus*, Wiesbaden, Steiner 1960.

[2] M.R. Hayoun e A. De Libera, *Averroès et l'averroïsme*, 1991, trad. it. *Averroè e l'averroismo*, Milano, Jaca Book 2005, pp. 45-72.

[3] Cfr. *supra* cap. I nota 8. Risulta pienamente fondata la pretesa di ascrivere a Ficino un ruolo di primo piano nella formazione filosofica di Giovanni Pico, come testimonia, tra le altre, la lettera P30 (*Epistolae, ed. cit.*, p. 373) del finire del 1482. Non è quindi azzardato ritenere che dietro la scelta di Giovanni Pico di avviarsi allo studio della filosofia aristotelica ci sia stata una certa influenza del Ficino, per il quale, com'è noto, l'aristotelismo non concerne se non *naturales rationes* ed è pertanto propedeutico alla divina filosofia platonica. D'altra parte se è lecito dare credito alla lettera P35 (*Epistolae, ed. cit.*, p. 376) inviata dal Mirandolano ad Ermolao Barbaro, sempre sul finire del 1482, non può escludersi che tra le motivazioni che portarono Pico a Padova vi fosse quella di stabilire una relazione di amicizia con l'umanista veneziano: in tal caso l'aristotelismo con cui Pico avrebbe voluto entrare in contatto sarebbe stato non quello della tradizione araba bensì quello dei commentatori greci, sui quali tra l'altro si appuntava l'attenzione di quegli umanisti, come Ermolao Barbaro e Girolamo Donato, che intendevano ripristinare dopo secoli di scolastica barbarie l'immagine autentica dell'aristotelismo, non meno eccellente a loro dire sul piano dell'eleganza stilistica e formale che su quello della dottrina. Pico non era

pur vero che allo studio patavino potè ascoltare per due anni accademici[4] (1480-1482) le lezioni di Nicoletto Vernia, ordinario di filosofia naturale dal 1468 e in fama di deciso averroista lungo tutta la penisola.

Già Bruno Nardi nei suoi *Saggi sull'aristotelismo padovano* ebbe modo di sottolineare lo schietto carattere averroistico della produzione filosofica del chietino, almeno circa le *quaestiones* di argomento fisico e metafisico, le sole attribuite al Vernia con certezza al tempo degli studi di Nardi: tuttavia, la ricognizione di tutte le fonti storiche coeve, per lo più "indirette", come missive, testamenti e citazioni, e degli accenni alla dottrina dell'intelletto unico potenziale, comunque presenti nei suoi scritti, ha consentito allo studioso pistoiese di attribuire al Vernia l'adesione al monopsichismo di matrice averroista, almeno fino all'editto promulgato il 6 maggio 1489[5] da Pietro Barozzi, vescovo di Padova, e alla conseguente palinodia recitata da mastro Nicoletto con le *Contra perversam Averroys opinionem de unitate intellectus et de animae felicitate quaestiones divinae*[6]. Non per questo l'editto vescovile, avendo di mira soltanto le empie e insostenibili implicazioni per la fede cristiana che la teoria dell'unità dell'intelletto comportava, impedì al Vernia di continuare a occuparsi del pensiero del Commentatore, come dimostra il suo interessamento per l'edizione del *Commento alla Fisica* di Urbano[7] – al punto di pensare a un corso sulla Fisica per quell'anno, il 1492, proprio per far conoscere meglio l'opera del servita averroista[8] – .

---

certamente insensibile a questo connubio di *elegantia* latina e *philosophia* se si pensa agli studi umanistici condotti poco prima a Ferrara sotto Battista Guarino e al fatto che anche durante il soggiorno a Padova continui a comporre elegie e carmi latini; del resto, pur se ammette di averlo letto soltanto recentemente, è molto probabile che Pico avesse avuto notizia del *Temistio* del Barbaro già precedentemente, dal momento che nella stessa lettera ammette di conoscere da tempo per fama l'umanista veneziano. A margine dell'indubbio interesse di Pico per l'aristotelismo – senza che ancora si possa parlare di una preferenza per l'averroismo – mi sembra tuttavia più probabile supporre un ruolo guida del Ficino anziché la volontà di avvicinarsi al Barbaro e quindi ad un certo "peripatetismo umanistico", cosa non certo assente ma comunque accessoria, «Memini me cum deliberarem quamnam potissimum ex Italiae Gymnasiis mihi sedem ad philosophica studia deligerem, *cum me multa Pataviuum vocarent, libentius illuc petisse*, ut amor in te meus, quem iam diu animo nutriveram, mutua consuetudine tibi palam esset», P35 (*Epistolae, ed. cit.*, p. 376) [corsivo mio].

[4] Giovanni Pico riceve le patenti ducali che gli conferiscono le prerogative spettanti agli studenti dello *studium* patavino il 16 dicembre 1480. Cfr. A. Della Torre, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze, Carnesecchi 1902, p. 752.

[5] Dubbi sono stati sollevati sul fatto che l'editto del Barozzi potesse avere come bersaglio principale proprio Nicoletto Vernia. Cfr. Stefano Caroti, *Note sulla biblioteca di Nicoletto Vernia*, in *Vetustatis Indagator. Scritti offerti a Filippo di Benedetto*, a cura di Vincenzo Fera e Augusto Guida, Messina 1999 ("Università degli Studi di Messina, Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici. Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze"), p. 187 n. 12.

[6] Edita nell'edizione delle *Acutissimae Quaestiones super libros de Physica auscultatione* di Alberto di Sassonia, Venezia, per Iacobum Pentium de Leuco 1504. Discordanti sono le testimonianze circa il periodo in cui la *quaestio* fu ultimata: dall'*explicit* il Vernia sembrerebbe averne ultimato la stesura il 18 settembre 1492, mentre il Nifo attesterebbe polemicamente che *le Quaestiones de pluralitate intellectus* avrebbero visto la conclusione solo anni più tardi rispetto al suo *De intellectu* (1492). Cfr. E.P. Mahoney, *Nicoletto Vernia on the soul and immortality*, in *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, a cura di E.P. Mahoney, Leiden, Brill 1976, p.161.

[7] *Urbanus Averoysta philosophus summus ex almifico Servorum Divae Mariae Virginis ordine comentorum omnium Averoys super librum Aristotelis de physico auditu expositor clarissimus*, Venezia, Bernardino Stagnino 1492.

[8] B. Nardi, *Saggi sull'Aristotelismo Padovano*, cit., p. 104 n. 22

Di certo, un più chiaro segno della sua adesione alla dottrina dell'intelletto unico è giunto dall'attribuzione al Vernia di un'anonima *quaestio Utrum anima intellectiva humano corpore unita tamquam vera forma substantialis dans ei esse specificum substantiale, eterna atque unica sit in omnibus hominibus*, grazie a un prezioso studio di Giulio Pagallo[9]: la *quaestio*, pur se non conforme ai propositi iniziali di fornire una rassegna esaustiva delle posizioni di Platone, dei Commentatori Greci e Latini sull'argomento – a detta dell'autore per i pressanti impegni connessi all'insegnamento accademico e per motivi di salute –, afferma vigorosamente che la dottrina di Aristotele sull'anima intellettiva è quella esposta dal suo commentatore Averroè, di contro ai tentativi cristianizzanti di Alberto, Tommaso e Scoto[10].

Sui rapporti tra Giovanni Pico e Nicoletto Vernia ebbe già modo di scrivere Edward Mahoney[11] in occasione del convegno per il cinquecentesimo anniversario della morte del Mirandolano e, a detta dello studioso americano, non pare doversi ravvisare alcuna significativa influenza del filosofo chietino sul giovane Conte; anzi, se di influenza si deve parlare, è molto probabile che Giovanni Pico abbia contribuito in maniera significativa a riorientare l'interesse di Nicoletto Vernia verso i Commentatori Greci[12] e a corroborare la sua adesione a essi a discapito delle originarie simpatie averroistiche. Lo stesso Bruno Nardi nei suoi studi pichiani mette piuttosto in evidenza l'importanza della biblioteca di S. Giovanni in Verdara, a Padova, dove Giovanni Pico, oltre al Nifo, avrebbe attinto agli scritti dell'averroista Sigieri di Brabante[13].

Sarebbe lecito attendersi un'influenza ben maggiore sul pensiero di Giovanni Pico da parte di Elia del Medigo, se non altro per i rapporti personali che per più di un lustro intercorsero tra i due: non senza periodi di silenzio e lontananza, Giovanni Pico ricercò

---

[9] G.F. Pagallo, *Sull'autore (Nicoletto Vernia?) di un anonima e inedita quaestio sull'anima del secolo XV*, in *La filosofia della natura nel medioevo*: *atti del Terzo Congresso internazionale di filosofia medioevale*: *Passo della Mendola (Trento), 31 agosto-5 settembre 1964*, Milano, Vita e Pensiero 1966, pp. 670-682.

[10] Cfr. E.P. Mahoney, *Nicoletto Vernia on the soul*, cit., pp.144-163.

[11] E.P. Mahoney, *Giovanni Pico della Mirandola and Elia del Medigo, Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*, in G.C. Garfagnini (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola, Convegno Internazionale di Studi (1494-1994)*, cit., vol. I, pp. 127-156.

[12] Circa il riorientamento degli interessi del Vernia verso i Commentatori Greci, l'influenza principale è stata sicuramente esercitata dalla traduzione delle *Parafrasi* di Temistio ad opera di Ermolao Barbaro. Ad essa va sicuramente aggiunta la lettura, nel corso dei decenni 1480 e '90, del *Commento* al *De anima* di Simplicio, del *Commento* agli *Analitici Secondi* di Giovanni Filopono, del *De anima* e del *De intellectu* di Alessandro di Afrodisia nella traduzione di Girolamo Donato. Cfr. E.P. Mahoney, *G. Pico della Mirandola and Elia del Medigo*, cit., p. 139.

[13] B. Nardi, *Saggi sull'Aristotelismo padovano*, cit., pp. 318-320. Il silenzio di Bruno Nardi riguarda anche, non altrettanto comprensibilmente, la figura di Elia del Medigo. Riguardo alla ricostruzione storiografica di Nardi si noterà una diversa valutazione, attuata in due distinti momenti, dei rapporti tra il Mirandolano e l'averroismo, segnatamente l'averroismo sigieriano: nel suo *La mistica averroistica e Pico della Mirandola*, lo studioso pistoiese si pronuncia per una fedele adesione di Giovanni Pico al pensiero di Sigieri (almeno fino alle disavventure seguite all'abortita disputa romana), al punto da ravvisare nella *copulatio* e nella massima ricettività che caratterizza l'intelletto potenziale la fonte principale per la celeberrima dottrina della *dignitas hominis*; a pochi anni di distanza ne *Il Commento di Simplicio al De anima nelle controversie della fine del secolo XV e del secolo XVI*, Nardi sostiene invece che già alla vigilia della disputa romana Pico, pur non ripudiandolo, avesse cominciato ad approfondire e svolgere il suo averroismo del periodo padovano in senso neoplatonico, proprio attraverso le dottrine contenute nel *Commento* di Simplicio al *De anima*. Occorre segnalare che in entrambi i casi Nardi non si premura di distinguere tra tesi *secundum alios* e *secundum opinionem propriam*.

a più riprese la collaborazione del filosofo ebreo, a cominciare dal soggiorno padovano negli anni 1480-1482, successivamente durante il periodo fiorentino almeno fino al luglio del 1485, vale a dire alla partenza del Pico per la Sorbona, poi durante il soggiorno a Perugia nell'estate del 1486, durante l'intensa preparazione delle *Conclusiones*, e, a giudicare dall'unica lettera rimastaci a testimonianza del loro sodalizio filosofico, il loro rapporto di collaborazione dovette prolungarsi oltre il novembre di quello stesso anno. Non è inopportuno svolgere qui, pur se incidentalmente, alcune considerazioni in merito alla datazione della lettera di Elia, questione attorno alla quale non si registra un generale accordo tra gli studiosi. Mi pare che Kieszkowski sia nel giusto quando suggerisce che la responsiva del dotto ebreo si riferisce a due missive, purtroppo non conservatesi, inoltrate da Giovanni Pico in tempi diversi; ipotesi ben suffragata, tra le altre, dall'analisi della conclusione e del postscriptum, il quale ha tutta l'aria di essere un'aggiunta successiva, posta in calce alla lettera già scritta e con ogni probabilità dovuta ad un'ulteriore sollecitazione del Mirandolano[14]. I rilievi addotti, poi, a sostegno della collocazione della lettera attorno alla prima decade del mese di novembre del 1486, secondo quanto già sostenuto dal Mercati[15], se appaiono certamente ben fondati alla luce delle vicende biografiche del Mirandolano − in primo luogo il caso aretino − non risultano in definitiva conclusivi.

Anzitutto bisogna notare che i diversi rimandi di Elia alla sua produzione filosofica riescono compatibili anche con l'ipotesi che vuole la missiva redatta nel 1485, come sostenuto da Garin[16], verosimilmente nel periodo immediatamente successivo alla partenza di Giovanni Pico da Firenze alla volta di Parigi: è il caso in particolare dell'*Expositio de substantia orbis*, ultimata certamente a Bassano nell'ottobre 1486, ma la cui stesura nondimeno doveva essere già molto avanzata al tempo del soggiorno fiorentino di Elia nel 1485, come si evince dalla testimonianza delle *Annotationes*[17]. Ciò che mi pare essere maggiormente di ostacolo all'ipotesi di Kieszkowski è l'accenno di Elia al *Commento al Pentateuco* del Recanati, *Commento* che egli decide di non inoltrare a Giovanni Pico, nonostante gliene avesse fatto esplicita richiesta, nel timore che potesse «guastarsi» a causa delle piogge e delle vie «molto cattive». Se, come hanno mostrato gli studi dello stesso Kieszkowski e di Wirszubski[18], l'opera del Recanati fu una fonte importantissima nella stesura delle tesi cabbalistiche, viene da chiedersi quando potè trovarsi nella disponibilità del Mirandolano e in quanto tempo poi questi redasse le tesi, dal momento che nemmeno un mese intercorre tra la missiva e la pubblicazione delle *Conclusiones Nongentae* (7 dicembre). E' questo il testo dal quale Giovanni Pico ha attinto nella formulazione delle tesi, oppure si tratta di una richiesta fatta in funzione della disputa che avrebbe dovuto tenersi a Roma, nell'indisponibilità, tutta presunta naturalmente, delle traduzioni latine di Mitridate, o più verosimilmente dell'originale ebraico? Se si assume l'ipotesi che il *Commento* del Recanati venisse

[14] B. Kieszkowski, *Les rapports entre Elie del Medigo et Pic de la Mirandole*, «Rinascimento», s. II, 4 (1964), pp. 48-49.
[15] G. Mercati, *Codici Latini, Pico, Grimani, Pio*, Città del Vaticano, 1938, «Studi e Testi», vol. 75, p. 35.
[16] E. Garin, *La Cultura*, cit., p.260.
[17] Cfr. *infra* nota 55.
[18] C. Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter*, cit., pp. 19-65, e B. Kieszkowski, *Les rapports entre Elie del Medigo et Pic de la Mirandole*, cit., pp. 58-61.

inviato successivamente e comunque in tempo utile per la compilazione delle tesi, rimarrebbe una non trascurabile discordanza con quanto il Mirandolano afferma in una lettera a Girolamo Benivieni datata 12 novembre 1486

> Disputanda per publice dogmata ante tuum a me discessum 700is claudebantur. Postquam abisti ad 900a excreverunt progrediebanturque, nisi receptui cecinissem, ad mille, Sed placuit in eo numero, utpote mistico, pedem sistere[19].

Dalla testimonianza di Giovanni Pico emerge come la stesura delle *Conclusiones Nongentae* può dirsi ultimata proprio a ridosso della prima decade del mese di novembre, rendendo difficilmente sostenibile l'ipotesi di un'integrazione cospicua e tardiva. Più probabile allora che il Mirandolano richiedesse il *Commento* poiché non più nelle sue disponibilità, almeno nell'originale ebraico[20].

Resta da chiedersi che cosa Pico ricercasse nella frequentazione di questa eccezionale figura di averroista; a questo scopo non sarà superfluo ripercorrere sinteticamente in parallelo gli spostamenti, i diversi interessi culturali e la produzione filosofica dell'uno e dell'altro.

Non credo che le intenzioni di Elia[21] siano mai coincise, nemmeno allo studio patavino nel periodo di massimo fervore degli studi aristotelici, con quelle di Pico, il quale pare avere inteso piuttosto precocemente la propria erudizione peripatetica come momento di una più generale formazione filosofica, a cui non avrebbe dovuto essere

[19] P52 (L. Dorez, *Lettres inédites*, cit., p. 358).

[20] Cfr. P. Kibre, *The library of Pico della Mirandola*, New York, AMS Press 1966, p. 46. Si tratta naturalmente di un'ipotesi che abbisogna di ulteriori ricerche, ma che fin da subito ha il pregio di accordarsi con gli spostamenti di Mitridate nell'anno 1486, ricostruiti puntualmente da F. Bacchelli, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Olschki 2001 («Quaderni di "Rinascimento" XXXIX», pp. 88-89, «Tra la fine di agosto e l'inizio di settembre, l'ebreo apostata deve aver fatto quindi un breve soggiorno a Firenze, dove vide il Ficino, come è testimoniato dalla lettera sopra citata dell'otto settembre. Poi, nell'ottobre, Mitridate ritornò probabilmente a Fratta da dove egli dovette allontanarsi prima del 10 novembre, come si vede dalla citata risposta pichiana all'*amicus ignotus*, che, probabilmente da Firenze, lo cercava invano nel rifugio umbro di Pico. Era forse a Pisa con Pier Leone, oppure a Roma? […] alcune postille di Mitridate, presenti in un manoscritto come il Vat. Ebr. 189 o in certi fascicoli del Vat. Ebr. 190 o del Vat. Chigiano A VI 190, che furono eseguiti quando Pico era già partito per Roma, dimostrano che il traduttore era lontano anche da questa città». Assumo quindi, con la cautela del caso, l'ipotesi della datazione al novembre 1486.

[21] L'insegnamento di Elia credo non sia da ricondurre a semplice rapporto remunerato tra un intellettuale e un committente, quale certamente è stato Pico nel periodo qui in esame. Il suo proposito era forse quello di fare del Mirandolano un importante averroista all'interno di un contesto culturale, quale quello italiano della fine del Quattrocento, in cui l'aristotelismo, pur propagandato, era mal inteso o addirittura poco conosciuto, «Molto bene cognosce V.S. che i dicti d'Aristotele et d'Averois sono di tal sorta che non è in quelli pure una sillaba senza chagione et documento. Et i moderni che credono adichiarare, piuttosto impediscono. Veramente nulla aut parva invenitur nunc scientia, saltem peripatetica. […] ma confido tamen in nel nobilissimo ingegno della V. S., el quale, se non serà impedito, spero, anzi son certo, serete magno in secta peripatetica»; «Nullum enim desiderium ita intensum habeo, sicut dimittere post me hominem meum vere sapientem et in doctrina peripatetica intelligentem, quod desiderium per te erit completum», C25 (B. Kieszkowski, *Les rapports entre Elie del Medigo et Pic de la Mirandole*, cit., pp 63-64 e p. 74). Affermazioni di analogo tenore sulla condizione degli studi aristotelici, pur se inserite in un contesto fortemente polemico nei confronti della millantata superiorità dottrinale e intellettule dei cristiani, si trovano alla fine della *quaestio* sull'unicità dell'intelletto (vedi *infra*), nel rifacimento ebraico. Cfr. K.P. Bland, *Elijah del Medigo, Unicity of intellect, and immortality of soul*, «Proceedings of the American Academy for Jewish Research» 61 (1995), pp. 20-21.

estraneo il platonismo[22]. Elia dunque, conosciuto forse per il tramite di Manuel Adramitteno[23], rappresentava dunque agli occhi del giovane Conte unicamente un conoscitore assai versato nella dottrina peripatetica, segnatamente averroistica, anche a motivo della possibilità di accedere a versioni ebraiche di opere del Commentatore non ancora disponibili in latino alla metà del 400. Del resto Elia ebbe già modo di farsi notare nel 1480 come autore di una *Quaestio de efficientia mundi*[24] e senz'altro in quel periodo a Padova svolse attività di insegnamento, forse come ripetitore, certamente non come professore ufficiale[25]. Non stupisce quindi che Pico (ma degni di menzione sono anche Girolamo Donato, Domenico Grimani e Antonino Pizzamano) abbia deciso di avvalersi della sua collaborazione, commissionandogli versioni dall'ebraico o anche la stesura di alcune opere. Al periodo in questione risalgono le versioni, tutte legate al nome di Averroè, dell'*Epitome* ai *Metheorologica* da una traduzione ebraica di Moshè Ibn Tibbon e la traduzione del capitolo sulle comete facente parte del *Commento Medio* alla stessa opera; la versione del *Proemio* del Commentatore al libro XII della *Metafisica*[26] e la versione, successiva alle due precedenti e sempre riconducibile al nome del Commentatore, di sezioni del *De partibus animalium* (contenute all'interno della più vasta *Epitome* al *De animalibus*), segnatamente il Prologo, i Trattati XII e XIII, l'inizio del XIV, dalla traduzione ebraica di Jacob Ben Machir[27]. Probabilmente a questo periodo risale la *Quaestio de primo motore*, anch'essa forse redatta per il Pico[28].

Di maggiore interesse è la composizione di due trattati dal chiaro sapore averroistico, aventi per oggetto l'unicità dell'intelletto materiale e la possibilità di congiunzione con l'intelletto agente[29], e di un *Tractatus de intellectu speculativo* – facente parte del codice Vat. Lat. 4549, interamente esemplato da Elia del Medigo e che contiene, oltre alla versione del *De partibus animalium* summenzionata, lo pseudo-aristotelico *Liber de proprietatibus elementorum* – stranamente non postillato dal

[22] Vedi *supra* nota 3.

[23] Cfr. A. Bartola, *Eliyhau del Medigo e Giovanni Pico della Mirandola. La testimonianza dei codici vaticani*, «Rinascimento», II s. vol. XXXIII (1993), p. 258.

[24] *Quaestio de efficientia mundi*, in IOANNIS DE IANDVNO, cit., ff. 139v-142r. Poco sappiamo della vita e della formazione intellettuale di Elia a Creta, sua terra natale, ma di certo lì dovette compiere seri studi averroistici se al suo arrivo a Venezia nel 1480 fu nelle condizioni di ultimare la suddetta *Quaestio*. Non mancano poi indicazioni di studi cabbalistici e di diritto ebraico. Cfr. M.D. Geffen, *Insights into the life and thought of Elijah Medigo based on his published and unpublished works*, «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», 61-2 (1973-1974), pp. 70-72.

[25] Alla luce della affermazioni dello stesso Elia del Medigo e di di Saul Cohen, suo discepolo, è lecito supporre che anche allo studio fiorentino il dotto ebreo ricoprisse nel 1485 un incarico di tal fatta. Cfr. U. Cassuto, *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, [Pubblicazioni del R. Istituto di studi superiori pratici e di perfezionamento in Firenze. Sezione di filosofia e filologia 40], Firenze 1918, p. 284.

[26] Tale versione pare oggi perduta. Una seconda versione latina è stata approntata da Elia per Domenico Grimani certamente non prima dell'ottobre 1487. Allo stesso periodo dovrebbe essere attribuita la traduzione dei libri I-VII del *Commento Medio* di Averroè alla *Metafisica*. Cfr. A. Bartola, *Eliyhau del Medigo*, cit., pp. 274- 275. Tuttora incerto, a quanto mi risulta, il periodo cui ascrivere la traduzione della *Quaestio de spermate* di Averroè.

[27] A. Bartola, *Eliyhau del Medigo*, cit., p. 261.

[28] U. Cassuto, *Gli ebrei a Firenze*, cit., p.286.

[29] L'originaria versione latina di questi due trattati pare non esserci pervenuta. Rimangono soltanto i rifacimenti ebraici tràditi da due manoscritti, uno alla Biblioteca Nazionale di Parigi (Heb MS 968) e l'altro all'Ambrosiana di Milano (Heb MS 128).

Pico[30]. Dico 'stranamente', perché nell'*incipit* Elia del Medigo fa riferimento a pressanti richieste avanzate da Pico al fine di conoscere «fundamenta opinionis Avempace».

Ancora riguardo ad Avempace devono essere state le richieste di Pico, se Elia nella sua lettera scriveva: «Quella parte dell'anima che mi scrivesti tradurre de opinione Avempace, non potei, perché non ho qui el libro, et in verità mandai el famiglio di V.S. a Basciano per portarmi el libro et mio figlo non lo cognobbe et me ne mando un altro; tamen, se Idio vorrà, col nostro prete manderò quelle et altre cose, se la fortuna mi sarà prospera»[31]. Non è certo comprensibile tutto questo interesse nei confronti di Avempace, la cui posizione speculativa, fatta propria dallo stesso Averroè in alcune sue opere giovanili come l'*Epitome* al *De anima*[32], non pare tutto sommato di grande rilevanza, a maggior ragione per un filosofo neoplatonico, o quantomeno dalle forti tendenze neoplatoniche, quale è Pico. È probabile che la richiesta di cui è traccia nella responsiva di Elia servisse per la formulazione di una o più *conclusiones* attinenti l'intelletto e la conoscenza intellettuale *secundum opinionem Avempacem*, effettivamente presente nella prima sezione delle *Conclusiones nongentae* con due sole tesi. Ma anche così l'insistenza sul filosofo arabo sarebbe solo parzialmente spiegata.

Rimane comunque il segno costituito da questi tre trattati – le due *quaestiones* sull'intelletto e il *Tractatus de intellectu speculativo* – di un vivo interesse di Pico nei confronti di problemi certamente dibattuti nello *studium* patavino, almeno fino all'editto del Barozzi del 1489[33]. Che in tutto questo Elia del Medigo fosse fedele interprete della prospettiva averroistica lo dimostrano soprattutto le composizioni sull'unicità dell'intelletto ilico e sulla possibilità di congiunzione con l'intelletto agente[34], cui è legato il complementare tema dell'immortalità dell'anima. Per limitarsi soltanto al primo, si dirà che, oltre a mostrare l'infondatezza delle ragioni dei teologi da un lato e dei filosofi di tradizione peripatetica dall'altro − segnatamente Temistio e Alessandro di Afrodisia −, Elia riferisce il punto di vista del Commentatore contestualizzandolo all'interno della sua produzione filosofica, fortemente caratterizzata, com'è noto, da un'alternarsi di posizioni reciprocamente incompatibili. L'adozione di un approccio genetico al pensiero di Averroè, che si sostanzia della possibilità di intenderne gli scritti non accessibili alla tradizione latina – il che è come dire tutti gli scritti sull'intelletto con l'eccezione del *Grande Commento* al *De Anima*[35]–, lo fa concludere per una evoluzione

[30] Come riportato in A. Bartola, *Eliyhau del Medigo*, cit., pp. 262-265, le postille riguardano solo il *de partibus animalium*.

[31] C25 (B. Kieszkowski, *Les rapports entre Elie del Medigo et Pic de la Mirandole*, cit., p. 74).

[32] Cfr. H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of Active Intellect, & Theories of Human Intellect*, New York, Oxford University Press 1992, p. 269.

[33] Non è un caso che le *quaestiones* sull'intelletto di Elia e di Vernia cadano a poca distanza di tempo nei primi anni '80. Cfr. A. Poppi, *Introduzione all'Aristotelismo Padovano*, Padova, Editrice Antenore 1970, pp. 26-27.

[34] Cfr. K.P. Bland, *Elijah del Medigo, Unicity of intellect*, cit., pp. 5-19.

[35] Il *Grande Commento* al *De Anima* esiste unicamente in latino. L'indisponibilità di una versione ebraica ha portato alcuni noti averroisti ebrei, come Moshè di Narbona, a ritenere che il punto di vista (definitivo) del filosofo arabo sulla questione dell'intelletto fosse quello espresso nel *Commento Medio*. Per quanto attiene alle altre opere di carattere psicologico del Commentatore, H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes*, cit., pp. 298-299 ritiene che il *De anima beatitudine* − scritto nato in ambiente ebraico dall'unione di due epistole o trattatelli aventi ad oggetto l'unione con l'intelletto agente − non venisse tradotto in latino prima del XV secolo. C. Steel e M. Geoffroy mettono in evidenza come non vi siano

del pensiero di Averroè circa l'intelletto materiale, il cui esito più maturo è certamente quello espresso nel *Commentarium Magnum in Aristotelis de anima libros*. Siamo pertanto legittimati a ritenere che Elia conoscesse perfettamente la sistemazione data dal Commentatore al complesso quadro delle facoltà umane, in continuità, ma anche in opposizione, con la tradizione araba: in contrasto al ridondante paradigma avicenniano, Averroè individua come propri dell'uomo i sensi esterni, il *sensus communis*, l'immaginazione, la cogitativa e la memorativa; ma quel che più importa è che tutte queste facoltà vengano rubricate come fisiche e corporee, operanti attraverso veri e propri organi del corpo umano; le stesse tre facoltà superiori, immaginazione, cogitativa, memorativa, sono localizzate in tre distinte parti del cervello a seconda del particolare ventricolo richiesto per il loro funzionamento e sono pertanto distinte *in re*[36].

Elia del Medigo sapeva altresì che per Averroè l'immortalità dell'uomo può consistere soltanto nel pensiero dell'intelligibile e dell'universale: l'*intellectus speculativus* è per certi rispetti eterno, sotto il profilo dell'intellezione dell'universale che è contenuto nell'intelletto materiale (eterno), ma corruttibile sotto il profilo dei *phantasmata*, o più precisamente delle *intentiones* presenti nella memorativa. Conoscere l'universale in grazia della *continuatio*[37] tra immaginazione (termine con cui genericamente lo stesso Averroè si riferisce alle facoltà umane superiori, a sottolineare come il dominio conoscitivo dell'uomo sia pre-concettuale[38]) e intelletto materiale, significa de-individualizzarsi in un pensiero assolutamente impersonale e, questo sì, solamente immortale[39]. Anche al vertice di massima perfezione raggiungibile dall'uomo

---

testimonianze di un'utilizzazione del testo 'averroistico' anteriore a quello fatto nell'ultima decade del 400 da Nifo e Achillini, sebbene dall'esame della tradizione manoscritta se ne possa dedurre una precedente e non trascurabile circolazione, cfr. Averroès, *La béatitude de l'âme*, éditions, traductions et étude par M. Geoffroy et C. Steel, Paris, Vrin 2002, pp. 83-129. C. Black, *Pico's Heptaplus and Biblical Hermeneutics*, Leiden-Boston, Brill 2006, pp. 197-198 n. 81, segnala che proprio l'*Heptaplus* potrebbe costituire una tale testimonianza, alla luce della correlazione tra intelletto agente e Spirito Santo (*Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 274-276) che Giovanni Pico pretenderebbe essere stata sostenuta anche da Al Farabi. In effetti, tale accostamento si ravvisa in *Kitab al-siyasa al-madaniyya* e *Almadina al-fadila*, due opere del filosofo arabo che erano però inattingibili ai latini, fatta eccezione per alcuni estratti, come quello in oggetto, contenuto proprio nel *De anima beatitudine*.

[36] Già in Avicenna i ventricoli sono disposti lungo l'asse frontale-occipitale del cervello e quindi l'immaginazione viene localizzata nella parte frontale, la cogitativa nella parte mediana e la memorativa nella parte posteriore. Averroè, che conosceva la posizione avicenniana, preferisce richiamarsi direttamente ai *Parva Naturalia* di Aristotele. Cfr. H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes*, cit., p. 96 e p. 336 n.88.

[37] Occorre incidentalmente ricordare che la *continuatio* si determina in grazia della presenza simultanea dell'intelligibile nell'immaginazione (più precisamente nella memorativa) e nell'intelletto materiale, una presenza tuttavia contrassegnata da una differente modalità ontologica nei due *recipientes*, in potenza nella prima, in atto nel secondo. Cfr. *Ibidem*, p. 289.

[38] Cfr. R.C. Taylor, *Cogitatio, Cogitativus and Cogitare: Remarks on the Cogitative Power in Averroes*, in *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age*, a cura di J. Hamesse e C. Steel, Louvain-la-Neuve, BREPOLS 2000, p.120.

[39] Cfr. O. Leaman, *Averroes and his philosophy*, Curzon Press 1998 pp. 90 e 102. Elia del Medigo sembra però riconnettere la "immortalità" alla sola congiunzione con l'intelletto agente: in questa direzione sembra andare la disitinzione, tra cogitazione (*ha-koah ha-hamahshavi*) e intellezione (*haskalah*), dove per quest'ultima si deve intendere il nostro divenire in tutto simili all'intelletto agente a motivo della congiunzione. Cfr. K.P Bland, *Elijah del Medigo, Unicity of intellect*, cit., pp. 14-15. Questa posizione di Elia del Medigo, diversa da quanto sostengono i più autorevoli studiosi moderni di Averroè, trova forse

– la congiunzione con l'intelletto agente, in virtù del pieno sviluppo del nostro intelletto *in habitu* – ciò che è propriamente immortale è il pensiero impersonale avente per oggetto l'intelletto agente, privo di qualsiasi individualizzante consapevolezza. I confini dell'individuo sono quelli del composto umano e ogni particolarità è pertanto destinata a dissolversi con il corrompersi del corpo e anche dell'anima in quanto entelechia del corpo[40].

A distanza di qualche anno e in un contesto differente, Elia del Medigo, pretendendo di seguire il pensiero del Commentatore, riconnette al solo *intellectus adeptus* la *foelicitas ultima* e l'immortalità conseguibili dall'uomo. Nelle sue *Annotationes in dictis Averrois*, più precisamente nelle annotazioni all'ottavo libro, Elia si premura di distinguere il punto di vista del Commentatore da quello di Alfarabi[41], secondo il quale la felicità ultima consisterebbe nella perfezione apportata all'uomo dalle scienze speculative; questa posizione sarebbe apparentemente sostenuta, dice Elia, anche da Averroè nel *Commento* [medio] alla *Fisica*. In realtà il Commentatore ritiene la felicità in questione una felicità penultima o, se si vuole, l'ultima che può essere conseguita *per voluntatem*, poiché la suprema realizzazione dell'uomo non può consistere se non nella *adeptio intellectus agentis*[42]. Come poi debba essere intesa l'immortalità conseguibile dall'uomo è reso perspicuo contrastivamente dal riferimento di Averroè, esplicato dallo stesso Elia del Medigo, a certi sciocchi (*fatui*)

> Ipsi enim nec speculationem nec adeptionem intellectus agentis vocant vitam eternam: quamvis enim per adeptionem intellectus agentis acquiritur aliquo modo aeternitas, ut declaratum est in quaestionibus dictis, tamen ipsi non intelligunt hoc, neque intentio eorum fuit haec[43].

Se questa era la dottrina che caratterizzava la sua attività di ripetitore di cose averroistiche, è certo che se da un lato Elia del Medigo fu la fonte cui il Mirandolano si rifece nella formulazione delle tesi *secundum Avenroem*[44], dall'altro non fu certo l'ispiratore della gnoseologia del Pico. Di ciò è traccia nella *conclusio* n. 4, curiosamente attribuita ad Averroè, ma in realtà genuina espressione del pensiero del Conte:

> Possibile est tenendo unitatem intellectus, animam meam ita particulariter meam ut non sit mihi communis cum omnibus, remanere post mortem[45].

---

giustificazione nel fatto che l'intelletto speculativo è almeno sotto certi punti di vista corruttibile, mentre l'intelletto *adeptus* è del tutto eterno.

[40] Cfr. H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes*, cit., pp. 335-338.

[41] La posizione di Alfarabi è puntualmente registrata dal Pico, «Summum hominis bonum est perfectio per scientias speculativas», in S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 268, 9.3.

[42] «Sed intentio sua est hic, quod haec est ultima felicitas, quae acquiritur per voluntatem, ut declaratum est in quaestionibus dictis: praeter istam tamen est alia posterior, quae est adeptio intellectus agentis […]», *Annotationes in dictis Averrois*, in IOANNIS DE IANDVNO, cit., f.155v.

[43] *Ibidem*.

[44] Cfr. B. Kieszkowski, *Les rapports entre Elie del Medigo et Pic de la Mirandole*, cit., pp. 53-55.

[45] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 252, 7.4.

Nel presentare la *conclusio* non *secundum opinionem propriam*, ma *secundum Avenroem*, risulta difficile credere che, alla luce degli insegnamenti di Elia, Pico potesse ascrivere una tesi del genere al Commentatore; è più probabile che avesse voluto salvarne in qualche modo il pensiero[46] e conciliarlo, per quanto possibile, con la propria dottrina dell'anima di forte ispirazione neoplatonica. Un tale atteggiamento, oltre a chiarirci la posizione del Mirandolano nei confronti dell'averroismo, posizione improntata più a una utilizzazione interessata che a un recupero fedele, dice molto riguardo alla natura delle *Conclusiones Nongentae* e segnatamente del modo di intendere il rapporto tra la prima sezione (*conclusiones 'secundum alios'*) e la seconda sezione (*conclusiones secundum opinionem propriam*) della silloge.

Tra le tesi *secundum opinionem propriam* che più riflettono lo scarto con la gnoseologia averroistica, mi limito a citare quelle relative alla sistemazione dei sensi interni e al loro rapporto con l'anima

> Sensus communis non est distinctus a sensu visus, auditus, odoratus, gustus et tactus[47].

> Virtutem sensitivam sensus communis, sicuti non a virtutibus sensitivis sensuum exteriorum, ut dixit conclusio xxx, ita nec a virtutibus sensitivis sensuum interiorum, phantastica sive imaginativa, cogitativa, et memorativa, subiecto, id est re, differre, et ut veram et ut Aristotelis Platonisque sententiam asserimus[48].

Con queste due *conclusiones* viene a cadere tutta la fisiologia dei sensi interni canonizzata dalla tradizione araba e recepita da quella latina, come nel caso di Tommaso d'Aquino. La concezione dell'anima cui queste tesi sembrano rimandare pare essere piuttosto di matrice neoplatonica, per la quale tutte le facoltà sono presenti all'anima nella forma di attività o *virtutes* spirituali, aventi una localizzazione soltanto relativa in determinati organi e pertanto non distinte *in re*[49]. A differenza di Ficino, si può notare come Pico nell'individuazione delle facoltà si richiami a modelli aristotelici e precisamente averroistici, come è evidente dalla presenza di una sola forma di immaginazione e dall'assenza della estimativa[50]: si può pertanto sostenere – e

[46] P.O. Kristeller, *Giovanni Pico della Mirandola and his sources*, cit., pp. 62-64.
[47] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 380, 2.30.
[48] *Ibidem*, p. 388, 2.58.
[49] Cfr. Plotino, *Enneadi*, IV, 3, 23.
[50] In Avicenna infatti si hanno due forme di immaginazione, la retentiva e la compositiva, oltrechè l'estimativa, facoltà presente anche nell'uomo in aggiunta alla cogitativa. Cfr. D. Black, *Imagination and Estimation: Arabic paradigm and Western Transformation*, in «Topoi» 19 (2000), pp. 59-75. Mi pare comunque che almeno per quanto riguarda gli animali Pico ammetta l'esistenza della estimativa, come sembra suggerire la *conclusio secundum opinionem propriam* delle *nova dogmata inducentes*, «Species inimicitiae quae a lupo ad ovis aestimativam multiplicantur, non accidentis alicuius, sed substantiae species sunt», S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 416, 3.57 . La posizione di Pico è certamente antiaverroistica, nella misura in cui rifiuta la *reductio* dell'ostilità del lupo a percezione di qualcosa di doloroso: per il Commentatore infatti l'immaginazione, in grazia delle immagini e delle qualità del dolore e del piacere che ne accompagnano la percezione, è in grado di spiegare la fuga dell'animale da qualcosa o al contrario l'attiva ricerca di qualcosa. Mi pare però che Pico suggerisca qualcosa di più. Per Avicenna e per Tommaso, le *intentiones* oggetto della estimativa sono certamente non materiali ma comunque legate alle immagini sensibili e percepite attraverso di esse; Pico invece sostiene che le *species* in questione siano *substantiae species* e pertanto non dipendenti dalle immagini. Questo a mio avviso spiegherebbe il fatto che la *conclusio* in questione sia rubricata sotto le tesi *nova dogmata inducentes*.

certamente non si tratta di una scelta casuale per un filosofo che ambiva a ricomporre nella *Pax Philosophica* i dissidi di tutte le *scholae* – che Giovanni Pico si esprime in termini aristotelici ma pensi in termini neoplatonici.

Dopo la partenza di Pico da Padova, i rapporti con Elia[51] dovettero interrompersi momentaneamente per riannodarsi nella primavera-estate 1485 a Firenze, dove è verosimile che il Mirandolano si fosse recato già dalla primavera del 1484 per approfondire gli studi platonici[52]. Si tratta di un periodo particolarmente intenso in cui Elia portò a compimento un numero cospicuo di traduzioni e di commenti, tutti ancora una volta legati al nome di Averroè: la versione latina della *Quaestio Averois in librum Priorum* dalla traduzione ebraica di Shemuel ben Jehuda da Marsiglia; le *Annotationes super libros Physicorum*[53] e la versione latina della parafrasi di Averroè alla *Repubblica* di Platone, dalla traduzione ebraica dello stesso Shemuel ben Jehuda da Marsiglia[54]. Sempre al soggiorno fiorentino è da ricondurre l'inizio della stesura della *Expositio Averois de Substantia Orbis*, opera che sarà ultimata a Bassano nell'ottobre del 1486[55].

In seguito al soggiorno in terra di Francia e alle disavventure aretine della primavera del 1486[56], ritroviamo Giovanni Pico ed Elia del Medigo a Perugia, rifugio tranquillo per il Conte – almeno fino allo scoppio dell'epidemia di peste – per ristorare

[51] Cfr. U. Cassuto, *Gli Ebrei a Firenze*, cit., pp. 286-287. Sappiamo che per il periodo 1482-1485 Elia si trasferì a Venezia dove attese alla versione in ebraico delle due *quaestiones* sull'intelletto composte in latino per Giovanni Pico. Sui probabili motivi che indussero il filosofo ebreo a occuparsi di questa traduzione, si veda K.P. Bland, *Elijah del Medigo, Unicity of intellect*, cit., pp. 19-22. Della sua presenza a Firenze siamo informati oltrechè dall'explicit della *Quaestio Averois in librum Priorum* e delle *Annotationes* alla fisica, da una lettera del Ficino a Domenico Benivieni (databile al 1485), facente riferimento a *disputationes* che pare avvenissero con una certa assiduità in casa di Pico e che vedevano tra i protagonisti proprio Elia, e anche da una lettera indirizzata a lui dal Barbaro nel maggio del 1485, recante testimonianza di un dissidio tra i due circa il numero delle figure del sillogismo (tre per il Barbaro, in accordo al suo "purismo aristotelico", quattro "stranamente" per Elia, in disaccordo su questo con il suo maestro Averroè). Cfr. rispettivamente Marsilio Ficino, *Opera, ed. cit.*, pp. 901-902 e Ermolao Barbaro, *Epistolae*, cit., I, pp.87-90. Ritengo importante, sempre ai fini di un'indagine sull'influenza dell'insegnamento di Elia del Medigo sul pensiero del Pico, il punto di vista del Mirandolano in proposito, «Si qua est ponenda figura quarta syllogismorum, illa est ponenda quam Galienus ponit, non quam et Franciscus Maironis et Petrus Mantuanus pueriliter confinxerunt; rectius est tamen nullam ponere», in S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 390, 2.60.

[52] E' quanto Pico stesso conferma al Barbaro nella lettera P22 (*Epistolae, ed. cit.*, pp. 368-369) del 6 dicembre 1484, «Diverti nuper ab Aristotele in Achademiam, sed non transfuga, ut inquit ille, verum explorator. […] et sensuum, si quis eos [Aristotele e Platone] altius introspiciat cum Aristotele omnino communionem, ita ut, si verba spectes, nihil pugnantius, si res, nihil concordius».

[53] All'origine dell'opera ancora una volta il Pico «Cum voluerit Comes illustris dominus Ioannes della Mirandula habere aliqua quae circa librum Physicorum mihi apparent, hoc nullo modo negare potui. Ipse enim vere est virtuosissimus, naturaliter dispositus ad recte pholosophandum, immo iam dignissimus existit Philosophus, et haec fuit causa, ut aliquid de eis scriberem», *Annotationes in dictis Averrois*, in IOANNIS DE IANDVNO, cit., f.143v.

[54] Cfr. U. Cassuto, *Gli Ebrei a Firenze*, cit., p.287.

[55] Alla luce delle citazioni ad essa relative nelle *Annotationes* alla *Fisica*, si può ritenere che la stesura della *Expositio De substantia Orbis* fosse già piuttosto avanzata. La lettura diretta del Vat. Lat. 4553 operata da A. Bartola, *Eliyhau del Medico*, cit., p. 271 nota 65, ha consentito di correggere l'erronea attribuzione della stesura definitiva al 1485, così come si legge nei lavori di Steinschneider, Cassuto, Mercati e più recentemente Bland.

[56] E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola,* cit., pp. 24-26.

il proprio animo dagli ultimi scabrosi accadimenti[57], ma soprattutto per attendere alla stesura di un numero considerevole di *conclusiones* che avrebbero dovuto garantirgli gloria immortale in una solenne disputa a Roma.

Dalla lettera di Elia già menzionata veniamo a sapere che i due ebbero allora «speculationi grande et difficile materia […] in prioribus et posterioribus et quasi in omnibus partibus scientie naturalis et divine»; e allo stesso modo la *Quaestio de esse et essentia et uno*[58] ci testimonia un vivo interesse per delicate questioni metafisiche, in cui non mancano reiterate e argomentate proclamazioni della superiorità di Averroè sul correligionario Avicenna. La *quaestio* offre nuovamente l'occasione per valutare lo scarto che intercorre tra il fedele insegnamento averroistico di Elia e le posizioni speculative di fatto assunte dal Mirandolano. Di grande interesse è il fatto che ancora una volta Elia del Medigo è la fonte per la stesura delle *conclusiones secundum Avenroem*, come mi pare immediatamente perspicuo dalle seguenti tesi

> Unum metaphisicum dicit privationem divisibilitatis non actu sed aptitudine[59].
>
> Unum metaphisicum est fundamentum unius arithmetici[60].
>
> Essentia uniuscuiusque rei et suum existere idem sunt realiter[61].

---

[57] Che il rapimento della nobil donna Margherita, sposa di Mariotto de' Medici, ebbe grande risonanza nel mondo dei dotti è cosa acquisita ormai da molto tempo, cfr. *Ibidem*, pp. 25-26. Per quanto riguarda la reazione, o meglio la sofferenza emotiva a causa di quegli eventi che lo hanno visto come protagonista, si direbbe che non sia stata così provante come spesso si è detto. Nell'interessante epistola al Corneo dell'ottobre 1486, Pico cita la condotta lasciva di Aristotele come uno degli innumerevoli esempi che la letteratura, la storia e la filosofia offrono delle debolezze dei "grandi", contro chi pretende di rimproverargli il suo peccatuccio d'amore; pur dicendo che non vuole ricorrere a queste difese (*tutamenta*, *propugnacula*), insiste nel citare Girolamo che «dum caelo tota inhaeret, puellarum choris intererat». Le "*auctoritates"*, inducono Pico a risolvere la questione nella massima metafisica «nihil homine imbecillius, nihil amore potentius» Sincero il pentimento del Pico ma certo condito con una buona dose di attenuanti, «Si hoc amor in Heremo, in humo collisis membris, in hebomadarum potuit inedia, quid in pluma, in umbra, in omni delitiarum affluentia non poterit? Accedit quod ille nunc primo cecidit [Pico], ruinae huius [Girolamo] alioquin insolens et ignarus. De Neptuno conqueri potest qui semel tantum naufragium fecit. Si ad eundem iterum offenderit lapidem, nemo manum porrigat, nemo misereatur. Nunc non excusari iure non potest, quem ita facti paenitet, ut favore excusationis se dignum ipse non existimet. Sed haec etiam nimis, quando amicus tuus huiusmodi facti memoriam non solum aliquo modo litteris tradi, sed, quod sequens vita eius faciet obliterare penitus cupit», P36 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 379).

[58] Edita in IOANNIS DE IANDVNO, cit., f.142-143v.

[59] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 260, 7.32. Cfr. «Sic unum enim individuum, scilicet substantiae verbi gratia, non est omnino indivisibile, sed est unum indivisibile in sua substantia in tali genere, et ipsum, ut sic, est in potentia, scilicet a quo abstrahit intellectus unum et actu omnino indivisibile, quod est principium numeri, et aliquod tale unum in potentia non est accidens illius substantiae, immo est ipsa eadem substantia accepta per indivisibilitatem substantiae eius et quidditatis», *Quaestio de esse et essentia et uno*, in IOANNIS DE IANDVNO, cit., f.143r.

[60] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 260, 7.33. Cfr. «[…] et universaliter apud multos [unum] significat has res per quod ipsae sunt distinctae ab aliis et indistinctae in se: et ex his abstrahit intellectus intentionem unius seu unitatis, quae est omnino indivisibilis, quae est principium numeri; ex cuius multiplicatione fit quantitas discreta absolute, quae est numerus. Istud autem unum, sicut et iste numerus, est quoddam accidens factum seu fabricatum per operationem intellectus: et iste est numerus, qui est de predicamento quantitatis, de quo considerat Arithmeticus», *Quaestio de esse et essentia et uno*, in IOANNIS DE IANDVNO, cit., f.142v.

Le prime due tesi riflettono fedelmente il pensiero del Commentatore riguardo all'uno e, pur nella loro sintetica formulazione, racchiudono un'esplicita critica alla posizione di Avicenna. Per quest'ultimo infatti l'uno, inteso come *principium numerorum*, non soltanto è sempre un accidente aggiunto realmente all'ente, ma anche si predica univocamente di tutte le categorie: se l'uno indicasse l'accidente nell'accidente e la sostanza nella sostanza, il numero non potrebbe essere riferito a un unico genere, quello della quantità; se poi indicasse soltanto la sostanza, si avrebbe come conseguenza del tutto inaccettabile che la sostanza esiste negli accidenti.

Com'è noto, Averroè rimprovera ad Avicenna di aver confuso l'uno principio del numero e predicato della quantità, oggetto di considerazione dell'*Arithmeticus,* con l'uno sinonimo dell'ente e come tale predicabile analogicamente delle dieci categorie, oggetto di considerazione del *Metaphysicus*: più precisamente, l'uno metafisico indica l'ente con la privazione della divisibilità della sostanza e della quiddità e costituisce il sostrato da cui l'intelletto ricava l'*intentio* dell'uno aritmetico, il solo che possa dirsi *unitas*, ossia *uno* completamente indivisibile. Rimane il fatto che anche per il Commentatore molti significati dell'uno sono da ricondurre all'accidente, come l'uno predicato del luogo o di ciò che è continuo.

Riguardo all'essenza, poi, per Averroè in nessun modo essa si distingue dall'ente: l'essere viene infatti predicato di una quiddità in potenza nella modalità della potenza e di una quiddità in atto nella modalità dell'atto.

Se da un lato Giovanni Pico mostra di aver inteso il punto di vista di Averroè – verosimilmente sulla scorta delle discussioni con Elia del Medigo, almeno a giudicare dalla pertinenza di alcuni passaggi della *Quaestio de esse et essentia et uno* con le suddette *conclusiones* –, è pur vero che il Conte mostra di non seguire il fedele insegnamento averroistico del dotto ebreo:

> Opinio quae Avicennae ascribitur, quod illud unum quod cum ente convertitur sit unum quod est principium numeri, et ita consequenter quod unaquaeque res sit una per intentionem additam essentiae suae, si non est necessario vera, est tamen probabilis et defendetur a me[62].

La stessa responsiva di Elia del Medigo, che come già ricordato permette di estendere i rapporti con Pico oltre il novembre 1486, offre ulteriori notevoli indicazioni per valutare l'eventuale influenza del filosofo ebreo sul pensiero del Mirandolano. La riflessione di Giovanni Pico parrebbe essere legata a doppio filo con la dottrina di Elia, poiché, oltre al consueto averroismo rappresentato dalle diverse aggiunte, precisazioni, ma anche nuove traduzioni che il dotto ebreo acclude in accompagnamento alla

---

[61] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 260, 7.35. «Nam quidditas et essentia, quod est idem quod res et esse, quod est tamquam genus, vel est in actu vel est in potentia, ut dictum est. […] tunc manifestum est quod si accipiatur essentia in actu, de quacunque re dicitur, de ipsa etiam dicitur esse in actu primo modo et si dicitur essentia in potentia, similiter et esse primo modo: unde quidditas in actu est esse tale in actu et quidditas in potentia, potentia est tale esse in potentia […]», *Quaestio de esse et essentia et uno*, in IOANNIS DE IANDVNO, cit., f.143v.

[62] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 390, 2.64.

missiva[63], la lettera in questione ci ha preservato un interessantissimo excursus su alcune fondamentali dottrine cabbalistiche, segnatamente il rapporto tra *En Soph* e *Sephirot*, verso le quali è noto l'interesse del Mirandolano. Elia, pur avendo tutti i crismi per poter essere ascritto a quella corrente della mistica ebraica intrisa di motivi aristotelici[64], pare non avere fatto gran conto della cabbalà, quando non l'ha addirittura apertamente osteggiata. Contrariamente a K.P. Bland[65], ritengo che i toni della lettera non siano conciliabili con la supposta adesione di Elia alla dottrina cabbalistica:

---

[63] Le aggiunte riguardano la *Quaestio Averois in librum Priorum*, le *Annotationes* alla Fisica e la *Expositio de Substantia Orbis*. Elia dice inoltre di inviare «tutto quello che ho traducto della Posteriora, come havete domandato» e viene fatto di pensare all'*Epitome* o al *Grande Commento* di Averroè ai *Secondi analitici*. Ricordo incidentalmente come nella lettera si parli della traduzione, già menzionata sopra, dello scritto sull'*Anima* di Avempace, che Elia non potè compiere per alcuni disguidi, ma che si impegna a fargli presto pervenire, e dell'invio del *Commentario al Pentateuco* di Menachem da Recanati, poi non spedito per «cagione che le vie sono molto cattive et le piogge, et è in carta buona, dubitai non si guastassi». Circa l'effettiva aggiunta da parte di Pico delle precisazioni e delle postille indicate da Elia si veda A. Bartola, *Eliyhau del Medico*, cit., pp. 273-274.

[64] Per non citare che i nomi più importanti, si farà riferimento ad 'Avraham Abulafia, in particolare al suo commento alla *Guida dei perplessi* di Maimonide, il *Libro dei Segreti della Torà* (*Sefer sitre Torà*), ai primi scritti di Yosef Giqatilla, e soprattutto al commento di Moshè di Narbona alla averroistica *Epistola sulla possibilità di congiunzione con l'intelletto agente*. Cfr. M. Idel, *La Cabbalà in Italia (1280-1510)*, Firenze, Giuntina 2007, pp. 242-245 e anche pp. 173-175, dove viene efficacemente mostrato come il tema cabbalistico della *morte di bacio* sia tradotto in termini aristotelici da Abulafia, Yishaq 'ibn Latif e Moshè di Narbona.

[65] Kalman P. Bland, *Elijah del Medigo's Averroist response to the Kabbalahs of fifteenth-century Jewry and Pico della Mirandola*, in Jewish Thought & Philosophy, I (1991), pp. 23-53. Sulla base di alcuni rilievi mossi a suo tempo dal Cassuto, *Ebrei a Firenze*, cit., pp. 297-298 e soprattutto attraverso un'attenta ricognizione di tutti quei luoghi in cui è traccia di una riflessione di Elia attorno alla cabbalà – vale a dire le due *quaestiones* sull'unicità dell'intelletto e sulla possibilità di congiunzione già menzionati, la versione ebraica dell'*Expositio de Susbstantia Orbis*, la lettera di Elia del Medigo del 1486, la *Behinat ha-dat* (*Esame della religione*) – Bland giunge a sostenere che l'atteggiamento critico del filosofo ebreo non è da generalizzare alla cabbalà *tout court*, ma sia da intendere ora rivolto, nelle *quaestiones* sull'intelletto, ad oscurantisti correligionari di orientamento cabbalistico (ma non ai cabbalisti *sic et simpliciter*), ora, nell'*Expositio de Substantia Orbis*, agli attuali cabbalisti sui quali grava la responsabilità della quasi totale scomparsa di questa sapienza (*hokhmah*), a motivo della corruzione neoplatonica e per certi versi cristiana cui viene sottoposta. La critica di Elia sembrerebbe rivolta già ai cabbalisti cristiani e ai loro mentori ebrei convertiti, così solleciti nel ricercare verità cristiane all'interno della cabbalà. Ad ulteriore conferma di questa lettura, Bland cita le reiterate affermazioni di Elia che vogliono una sostanziale convergenza tra la dottrina peripatetica e quella cabbalistica, qualora quest'ultima venga rettamente intesa. Il fatto poi che Elia non si premuri di dare questa corretta interpretazione è visto dallo studioso americano come espressione di genuino riserbo averroistico attorno a quelle verità che non possono essere divulgate alla massa degli insipienti, se non con grave danno per la morale, la vita associata e quindi per l'attività contemplativa dei filosofi. Di diverso avviso invece M. Idel, *La Cabbalà in Italia*, cit. pp. 195-200 per il quale il fatto che Elia non abbia mai manifestato la volontà di emendare le interpretazioni erronee della cabbalà e di proporre così quella corretta cui fa riferimento in maniera programmatica, come vuole Bland, è sintomatico di un puro e semplice atteggiamento negativo, dettato da una convinta adesione all'averroismo. Sempre lo stesso Idel nota poi come gli attacchi nella *Behinat ha-dat* siano estramamente duri e colpiscano al cuore la stessa dottrina cabbalistica: da un lato la presa di posizione sulla presunta antichità dello *Zohar*, in realtà del XIII secolo, e dall'altra la condanna come idolatrico dell'approccio teurgico ai comandamenti divini, elemento fondante della pratica cabbalistica. Devono aggiungersi poi la sempre più viva contrarietà di Elia ad un insieme di dottrine, come quelle cabbalistiche, soggette ad una progressiva appropriazione da parte dei cristiani e utilizzate oltretutto proprio contro la cultura ebraica, e una contrarietà per così dire culturale che gli deriverebbe come retaggio di un radicale atteggiamento anticabbalistico tipico degli ebrei cretesi. Credo che non si possa al di là di tutto ignorare come le testimonianze che abbiamo a disposizione non si lascino ricomporre in un quadro coerente, nemmeno utilizzando un approccio genetico alla questione. Personalmente non ritengo

> Quia video Dominationem tuam multum laborare in ista benedicta Chabala, volo notare vobis ea que iam notavi in expositione mea de libro substantiae orbis in Hebraico, loquendo de virtute spirituali, quod numquam volui dicere vobis[66].

Elia di certo non fu maestro di cabbalà per Pico e il fatto che ora nel testo della lettera dia un certo respiro ad alcune dottrine cabbalistiche trova giustificazione nell'affannarsi del Mirandolano intorno a questa corrente della mistica ebraica e nel simultaneo, assiduo studio della stessa lingua ebraica, come Elia certo ben poteva sapere essendo stato a Perugia[67]. Non deve poi sfuggire come l'espressione *ista benedicta Chabala* sia del tutto ironica; prova ne sono, semmai ce ne fosse bisogno, lo stile e il carattere linguistico composito coi quali la lettera è redatta: al latino piuttosto rozzo e medievale si alterna un volgare con forti inflessioni dialettali venete, frammisto a vocaboli latini o a locuzioni certo non genuinamente latine. Quest'ultimo è proprio il caso dell'espressione *ista benedicta…* (*questa benedetta…*) di uso ancora corrente nell'italiano di oggi. Un'ulteriore conferma viene dall'occorrenza di questa espressione nell'apertura della lettera, dove non si faticherà a cogliere l'ironia:

---

condivisibili le conclusioni cui perviene Bland, pur se mi pare dotata di una qualche legittimità la spiegazione che vuole il riserbo di Elia, sulla vera interpretazione della cabbalà, da riconnettersi al prudente esoterismo averroista circa la diffusione delle verità più profonde, almeno stando ad alcune affermazioni contenute nelle due *quaestiones* sull'intelletto e nella *Expositio de Substantia Orbis*. Mi è difficile tuttavia credere che Elia del Medigo potesse aderire a qualche dottrina cabbalistica, pur corretta ed emendata dalle pesanti incomprensioni di correligionari, il più delle volte fortemente neoplatonizzanti, a meno che la presunta conciliazione di averroismo e cabbalà non venga intesa come *reductio* della seconda alla prima: in questo senso la "interpretazione corretta" cui più volte il dotto ebreo si richiama sarebbe il frutto di una sorta di averrositica interpretazione allegorizzante (*ta'wīl*), in grado di cogliere sotto il velo un po' immaginifico delle parole dei cabbalisti il senso autentico dell'insegnamento aristotelico. Elia d'altronde in questo aveva precedenti illustri, come Moshè di Narbona, ed è probabile che non fosse contrario ad un'idea di cabbalà che per così dire si esemplasse sull'averroismo e ne venisse sostanzialmente a corroborare la verità: questo potrebbe spiegare perché la condanna della cabbalà non sia mai *in re* ma accolga delle sfumature. D'altro lato è pur vero che in molte affermazioni di Elia il legame tra neoplatonismo e cabbalà parrebbe non tanto il frutto di un'interpretazione fuorviante di alcuni cabbalisti quanto un aspetto per così dire costitutivo della cabbalà stessa: agli occhi di un pensatore convintamente aristotelico ciò non può che gettare discredito sulla credibilità della stessa dottrina e non è un caso che Elia, come già ricordato, attribuisca la composizione dello Zohar al XIII secolo (non mi pare facile sostenere che questa convinzione si facesse strada in Elia soltanto verso la fine della sua vita, nella *Behinat ha-dat*). A ciò si aggiunga che Elia sembra ironizzare se non sulla cabbalà stessa quantomeno sulla spasmodica dedizione di Pico nei confronti di essa: irricevibile pertanto è la lettura di Bland che coglie nelle parole del filosofo ebreo un riconoscimento alla sacralità (*sacred*) della cabbalà.

[66] C25 (B. Kieszkowski, *Les rapports entre Elie del Medigo et Pic de la Mirandole*, cit., p. 73).

[67] Di questi studi è testimonianza anche la lettera del Ficino P20 (*Epistolae, ed. cit.*, p. 367). Ritengo che alcune affermazioni presenti nella lettera di Elia possano essere lette proprio alla luce dell'esperienza che ebbe a Perugia, dove giocoforza frequentò, forse suo malgrado, il Mitridate. Nonostante il più stretto riserbo con cui quest'ultimo svolgeva i suoi insegnamenti in materia di misteri orientali, tra cui la cabbalà, – e di cui fece le spese un giorno il Benivieni, cacciato in malo modo dallo stesso Mitridate, come ci racconta Pico nella lettera P46 (*Epistolae, ed. cit.*, p. 384-386) da Fratta il X novembre 1486 – non è inverosimile che Elia ne fosse venuto a conoscenza e che non solo accordasse un po' di spazio nella sua lettera a più corrette e profonde dottrine cabbalistiche, ma anche che le accompagnasse con severe critiche all'indirizzo di chi in tale ambito si riteneva degno di insegnare, «[…] et hec omnia sunt fere ignota totaliter ab omnibus, ut a maiori parte eorum qui se dant in hac doctrina, sed tantum dicunt verba et nihil intelligunt».

> Vidi le difficultà che la V.S. dimanda, et è a me più difficile de leggiere le vostre *lettere benedette* che non è a dare le risposte [corsivo mio][68].

Al di là di queste precisazioni preliminari, importa considerare il fatto che Elia conduce la sua critica alla cabbalà richiamandosi espressamente ad Averroè e coinvolgendo non casualmente anche i Platonici

> Primum autem hoc propter quem vocant Infinitum, nulla dispositio seu attributio positiva dicitur de eo, ymmo nec ipsum volunt vocare intellectum, ut dicit etiam Averrois in 4 Destructionis Destructionum, loquendo de attributis seu proprietatibus, quod Plato seu quidam Platonici nolunt vocare Deum intellectum seu affirmare de ipso quod est intellectus[69].

Le affinità tra il (neo)platonismo e la cabbalà che così Elia intende rimarcare sono naturalmente da concepirsi in senso deteriore: in quanto rilevata da un convinto aristotelico, la conformità della cabbalà al platonismo non può che andare a detrimento della correttezza e in definitiva della credibilità di questa; non solo, ma da ultimo è lecito dubitare della sua pretesa antichità e della sua presunta origine, che rimonterebbe addirittura alla rivelazione fatta da Dio a Mosè sul monte Sinai. Se è vero che nella lettera a noi pervenuta Elia non trae questa conseguenza esplicitamente (come del resto nella versione ebraica della *Expositio de Substantia Orbis*) – anche se pare adombrarla in qualche modo –, nella *Behinat ha-dat* (*Esame della religione*) afferma espressamente che lo *Zohar* è stato composto nel XIII secolo. Non pare di poter attribuire questa convinzione a una qualche evoluzione del pensiero di Elia; semmai essa si pone come logica conseguenza di premesse già da tempo affermate e non è da escludersi che il dotto ebreo nutrisse seri dubbi sulla genuinità della cabbalà, pur non avendolo mai messo per iscritto prima.

Siamo allora in grado di valutare ancora una volta il differente atteggiamento del Pico, più improntato al platonismo fiorentino[70] che al rigoroso avverroismo di Elia del Medigo. Ai suoi occhi infatti le consistenti analogie tra cabbalà, platonismo e filosofi antichi[71] non facevano che alimentare l'idea di una *pia philosophia* abbracciante tutte le

---

[68] C25 (B. Kieszkowski, *Les rapports entre Elie del Medigo et Pic de la Mirandole*, cit., p. 63).
[69] *Ibidem*, p. 74.
[70] Cfr. M. Idel, *Cabbalà. Nuove prospettive*, Firenze, Giuntina 1996, pp. 19-21 e ID, *The Magical and Neoplatonic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance*, in *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, a cura di D. B. Rudermann, NY, Columbia Univ. Press 1992, pp. 218-219. Le simpatie platoniche del Pico furono registrate anche da Elia del Medigo nelle *Annotationes* al libro ottavo della Fisica. Cfr. *Annotationes in dictis Averrois*…, in IOANNIS DE IANDVNO, cit., f.155v. Seppure di molto posteriore, e quindi verosimilmente riconducibile a una diversa stagione di pensiero, una lettera di Marsilio Ficino al Mirandolano, databile alla primavera del 1492, ci dà di quest'ultimo l'immagine di un fiero oppositore tanto dell'epicureismo quanto dell'averroismo, al punto da prodigarsi quotidianamente nella conversione di *homines egregi* alla filosofia platonica e per conseguenza, almeno secondo Ficino, alla *Christianam pietatem*. Cfr. C37 (Marsilio Ficino, *Opera*, *ed. cit.*, I, p. 956).
[71] Nella *Expositio de Substantia Orbis* e nella *Behinat ha-dat* la convergenza tra cabbalà e platonismo si allarga alle affermazioni dei filosofi antichi, ma di certo non cambia il registro negativo con cui Elia ne rende conto: nella *Behinat ha-dat* leggiamo «La maggior parte di essi [cabbalisti] concordano con le affermazioni dei filosofi antichi, le cui opinioni sono del tutto irrilevanti, come è ben noto ai saggi. Chiunque abbia osservato le affermazioni dei platonici e queste opinioni [cabbalistiche] si rende conto della veridicità di quanto affermo», citato in M. Idel, *La cabbalà in Italia*, cit., p. 198. Di analogo tenore le parole usate nella *Expositio*, «[…] cosicchè ti potrai rendere conto che non c'è praticamente alcuna

tradizioni sapienziali perché tutte sgorganti dalla fonte della rivelazione divina: è l'idea di un'unica *veritas* che giunge fino a noi diramandosi in modo molteplice a dare forma all'ideale di *pax philosophica* e a conferire alle *Conclusiones Nongentae* la loro particolare struttura[72].

differenza tra filosofi e cabbalisti dal punto di vista dei termini e delle allusioni […] In ultima analisi, i loro principi e le loro argomentazioni sono quasi gli stessi quando trattano dei sacrifici, ma sono ben lontani da quelli dei peripatetici e dai loro principi», *Ibidem*.

[72] Di diverso parere Amos Edelheit, *Ficino, Pico and Savonarola: The Evolution of Humanist Theology 1461/2-1498*, Leiden, Brill 2008, pp. 279-367, per il quale la struttura delle *Conclusiones Nongentae* costituirebbe un'implicita e radicale messa in discussione della teologia scolastica: in particolare, la presentazione delle diverse *opiniones*, scandita sulla base delle *gentes* o *sectae* o degli *heresiarcae* che se ne fecero sostenitori, vorrebbe suggerire la matrice storica e culturale di tutte le proposizioni teologiche e filosofiche, in opposizione a quanto comunemente ritenuto dai contemporanei di Giovanni Pico, e più in generale dalla tradizione scolastica, vale a dire la derivazione di almeno parte di esse dall'ambito della rivelazione e della fede. Con le *Conclusiones Nongentae*, la Chiesa sarebbe pertanto chiamata a ricomporre il dissidio dei suoi *doctores*, avendo a mente però − e sarebbe questo uno degli esiti più importanti della teologia umanistica del Mirandolano secondo Edelheit − l'irriducibilità di *opinio* e *fides*: se la *veritas* pertiene soltanto alla Sacra Scrittura − e di questo ne è prova la piena coerenza del testo biblico, come già voleva Agostino − Giovanni Pico propone il proprio ideale di *concordia* come canone di una *probabilis veritas*, la quale emergerebbe ad un primo livello dal vaglio storico, filosofico, filologico delle diverse *opiniones* in campo, al fine di ricercare, ad un secondo livello e con quante hanno superato il primo esame critico, l'accordo, sempre probabilistico, con la Scrittura. L'orizzonte in cui si muove Giovanni Pico sarebbe quello allora dello scetticismo accademico − temperato soltanto dalla convinzione dell'esistenza di una *veritas*, quella della rivelazione − come attesterebbe soprattutto l'*Apologia*, dove al lessico logico-dimostrativo della scolastica (*explicare*, *disputare*, *disserere*, *docere*) si sostituisce quello retorico-persuasivo (*probabilis*, *probabilitas*, *possibilis*, *decens opportunus*) della più alta cultura umanistica, di cui sono esempio paradigmatico Valla e Poliziano. Pur condividendo molto del lavoro di Edelheit, mi limito a rilevare due rischi connessi alla sua interpretazione che a mio avviso porterebbero ad una percezione distorta del pensiero di Giovanni Pico della Mirandola. In primo luogo l'affermazione − non pienamente condivisibile − che i confini del concetto di eresia comincino a divenire fluidi e a essere avvertiti come problematici soltanto nel 400, dopo secoli di generale accordo, al punto da costituire uno dei segni più rilevanti della crisi teologica in atto. Di ben maggiore importanza, poi, è la convinzione che l'*Apologia* possa essere ritenuta a tutti gli effetti un resoconto testuale di ciò che Giovanni Pico avrebbe sostenuto nella disputa romana. Il rischio è ovviamente quello di assumere in positivo la prudenza e la cautela pichiane, che hanno ovvie ragioni contingenti nella difesa delle proprie posizioni di fronte a una commissione papale d'inchiesta, finendo col proiettarle sull'intera speculazione del Mirandolano e arrivando così a vedere nel sostegno ad una ermeneutica del *possibilis* (di cui è traccia soltanto nell'*Apologia*!) un segno della fedeltà allo scetticismo accademico. Al contrario, si hanno buone ragioni per pensare a una distinzione forte tra le *Conclusiones Nongentae* e l'*Apologia*, non solo di 'spirito', se è vero − come si vedrà in seguito − che la stessa scelta pichiana delle *auctoritates* con cui corroborare le proprie posizioni è deliberatamente *ad usum* dei suoi inquisitori, al punto che, tra le altre, il neoplatonismo pagano si eclissa completamente per lasciare spazio ai più ortodossi Agostino, Dionigi Areopagita ed Enrico di Gand.

II.2. Il *Tractatus de intellectu speculativo*[*]

Può sembrare di certo curioso che il *Tractatus de intellectu speculativo*, scritto tutt'altro che originale come si vedrà e per di più redatto in un latino approssimativo, venga assunto a testimonianza della profonda conoscenza del suo autore in fatto di dottrina averroistica. D'altronde, se si considera la cultura filosofica, sia ebraica che latina, sviluppatasi nei secoli XIII-XV nel segno della fedeltà al pensiero del Commentatore[73], credo non si sbaglierebbe nell'affermare di trovarsi di fronte all'unico filosofo che abbia inteso l'evoluzione della riflessione di Averroè circa la natura degli intelletti e dell'intellezione, dagli esordi alessandristi, corretti alla luce dei rilievi mossi da Avempace, agli ultimi esiti epistemologici e cosmologici contenuti nel *Grande Commento* al *De Anima*[74]. Prova ne è certamente la fonte da cui è estrapolato il *Tractatus*[75]: a motivo delle reiterate richieste del suo giovane e ricchissimo committente a che gli venissero illustrati i principi della posizione speculativa di Avempace[76], il filosofo ebreo non esita a rifarsi alla averroistica *Epitome* al *De anima*, opera che riflette l'iniziale punto di vista del Commentatore sulla natura degli intelligibili e segnatamente dell'intelletto materiale come disposizione contenuta nelle *formae immaginatae*, peculiare dottrina, questa, di Avempace.

Che, nel soddisfare le curiosità intellettuali di Giovanni Pico, Elia intenda fare un uso strumentale e per così dire 'didattico' di Averroè è reso evidente dalle precisazioni iniziali che suonano come avvertenze a non confondere l'erronea opinione degli inizi con la genuina e matura sostanza del suo pensiero, rappresentata dal *Grande Commento* al *De anima*: il *Tractatus*, come si legge infatti nell'incipit, pur essendo desunto dall'*Epitome* o *Compendio* di Averroè (*a summa Commentatoris*) al terzo libro del *De anima* aristotelico, è detto essere non di meno quasi integralmente contrario ai principi della sua dottrina; ancora, esso è redatto facendo proprie posizioni altrui successivamente abbandonate e confutate e segnatamente quella di Avempace, come attesterebbero le parole stesse di Averroé apposte in chiusura[77].

---

[*] Averroè, *Tractatus de intellectu speculativo*, Vat. Lat. 4550 ff. 11r-18r (= *Tractatus*).

[73] Cfr *supra* nota 35.

[74] Cfr. H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes*, cit., pp. 258-356.

[75] Ferma restando la necessità di uno studio codicologico dell'originale ebraico, si può certamente affermare che il *Tractatus*, nella versione latina di Elia, non sia altro che la traduzione parziale del *Trattato sulla potenza speculativa* contenuto nella *Epitome*, più precisamente dei capitoli 105-132 sino alla interpolazione in cui Averroè, prendendo le distanze da quanto sostenuto, riconosce di essere stato tratto in errore dalle dottrine di Avempace, cfr. *La psicologia de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*, Salvador Gomez Nogales (a cura di), Madrid, Universidad Nacional de Educacion a Distancia, 1987, pp. 195-214.

[76] «Tamen quia tua dominatio desiderabat videre fundamentum opinionis Avempace et multotiens a me petebat hoc, volui transmittere, et cave a confusione», *Tractatus* f. 11r.

[77] «Tractatus de intellectu speculativo a summa Commentatoris in libro tertio De anima qui quasi totus vel maior pars est contra sua principia et est secundum dicta aliorum que ipse postea destruxit et maxime secundum opinionem Avempace, ut ipse dicit in fine huius», *Ibidem*, f.11r.. Degna di menzione anche l'aggiunta in margine che mi pare suggerire l'uso didascalico dell'*Epitome*, «ipse tamen Commentator bene cognovit difficultates accidentes in his rebus ut videbis hic».

Subito dopo aver rammentato al Conte che molti degli argomenti qui toccati sono stati oggetto di una precedente trattazione nelle due *quaestiones de intellectu*[78] − con ogni verosimiglianza i due scritti, originariamente composti in latino, sull'unicità dell'intelletto materiale e sulla possibilità di congiunzione all'intelletto agente − Elia prende a tradurre il testo averroistico[79]

> Sed sermo de speculativo [hoc] indiget declaratione nobiliori. In ipso enim diversificati sunt peripatetici a tempore Platonis usque ad principium secte Maurorum seu arabum. Et nos investigabimus de hoc secundum posse nostrum et secundum adiuvamentum quod invenimus in hoc ex preteritis. Et dicamus quod primum in quo debemus considerare est de dispositione istorum intellectorum speculativorum an ipsa sint semper in actu vel prius sint in potentia et postea in actu et an sint entia materialia[80].

Che non possa sostenersi l'esistenza di una categoria di intelligibili sempre in atto e di una sempre in potenza è sufficientemente provato dal fatto che le forme non si dividono (*non dividuntur*) *per se*, né le une costituiscono il sostrato delle altre alla stregua di quanto avviene per le forme materiali e particolari.

La successiva questione della *coniunctio* o *continuatio* degli intelligibili con l'uomo non presenta invece un'immediata risoluzione. Bisogna indagare infatti se tale congiunzione è simile a quella che caratterizza le forme separate negli enti materiali (*continuatio rerum separatarum in materiis*), come è detto dell'intelletto che si congiunge con l'uomo fin dal tempo dell'infanzia (*in tempore felicitatis*), al punto che non è da ravvisarsi nessuna differenza tra la fanciullezza e la vecchiaia quanto all'essere in atto degli intelligibili, soltanto essi non sarebbero colti inizialmente perché avvinti e ottenebrati dalla natura umana ancora immatura; quando il soggetto che riceve gli intelligibili giunge alla sua ultima disposizione allora «apparent in ipso hec intellecta et cognitio eorum»[81]. Inoltre, non sarebbe necessario alcun motore per rendere ragione dell'acquisizione degli intelligibili, − nel senso di un motore del tutto analogo ad essi, vale a dire un intelletto −, se non *per accidens*, al modo di chi rimuove la sporcizia da uno specchio consentendo alle forme degli oggetti di imprimervi la propria immagine.

La condizione di potenzialità in cui si troverebbero gli intelligibili *in tempore pueritiae* non sarebbe allora da intendersi *secundum dispositionem materialem* (ms. *materialis*) ma soltanto in modo metaforico, o, in altri termini, non si tratterebbe di una *continuatio materialis*, analoga all'unione di forma e materia.

---

[78] Secondo H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes*, cit., p. 300, nella stesura dei due trattati Elia si sarebbe avvalso quasi unicamente del *Grande Commento* al *De anima*. Pare del tutto verisimile quindi che egli avesse già toccato − come sembra suggerire nell'incipit − la complessa questione dell'intelletto speculativo, e che ora invece intenda farne una trattazione volta a mettere in chiaro l'opinione di Avempace per accondiscendere alle esplicite richieste di Giovanni Pico.

[79] Nel manoscritto l'inizio della traduzione è reso evidente dal ricorso all'accapo e alla lettera maiuscola, cfr. *Tractatus*, f.11r.

[80] *Ibidem*.

[81] […] est considerare an eorum coniunctio nobiscum est coniunctio similis coniunctioni seu continuationi rerum separatarum in materiis, sicut dicitur de intellectu quod ipse coniungitur seu continuatur nobiscum in tempore felicitatis donec sint hec intellecta non secundum esse diversa in nobis in tempore pueritie et senectutis cum sint in actu, sed ipsa fuerunt in pueritia profundata in humanitate et ultra oportet dicere quod est in nobis dispositio coadiuvans aprehendere ipsa et, cum pervenit subiectum recipiens ipsa ad ultimam suam dispositionem, aparent in ipso hec intellecta et cognitio eorum», *Ibidem*.

Si pone pertanto come necessaria la preliminare assunzione di un principio metodologico, ripreso anche successivamente, che stabilisce l'opportunità di enumerare le *dispositiones essentiales seu per se* delle forme materiali, in vista di verificarne l'eventuale convergenza agli intelligibili stessi sotto uno o più rispetti[82]. Dalle cose dette in precedenza, già appare, dice Elia trascrivendo fedelmente le parole di Averroè, che le forme materiali, così come le loro potenze e *preparationes*, hanno un grado. La *prima pars* di questo *ordo formarum materialium* è occupato dalle forme semplici (*forme simplices*) − leggerezza (*levitas*) e pesantezza (*gravitas*) − il cui sostrato è rappresentato dalla materia prima. Seguono le forme dei corpi omogenei (*corpora homogeniora*) e le forme dell'anima nutritiva, sensitiva e immaginativa o cogitativa. Ognuna di esse presenta *dispositiones* peculiari, ma nello stesso tempo anche comuni al grado immediatamente superiore, al punto che ne risulta una gradazione metafisica continua: così è caratteristica essenziale delle forme semplici che la materia cui esse ineriscono non sia mai priva di entrambe le forme degli opposti (freddo/caldo, umido/secco); allo stesso tempo esse convengono con le forme dei corpi omogenei sotto i due rispetti della divisibilità secondo la divisione dei sostrati e del mutamento sostanziale (*transmutatio vera*). Le due *dispositiones* sono condivise anche dall'anima nutriva, sebbene, precisa Averroè, il suo essere sostanziale sia diverso (*diversa in substantia sui esse*), al punto che, per una certa prossimità alla forma complessionale, è stata identificata con la stessa *complexio naturalis*[83]. Propria all'anima sensitiva è invece la non divisibilità per divisione della materia al modo della forma complessionale, tanto che la propria *dispositio* può accogliere nello stesso tempo due contrari o opposti *secundum magnum et parvum*, laddove invece conviene con la stessa anima nutritiva nella necessità di uno strumento organico. Da ultimo, l'anima immaginativa è peculiarmente dotata di una *operatio* che non abbisogna di alcun organo.

Ferme restando le rispettive differenze, alle quali si accompagna una maggiore o minore perfezione ontologica, che determina in ultima istanza la collocazione nell'*ordo formarum*, le forme sopra descritte, in quanto *materiales absolute*, condividono due caratteristiche essenziali: il loro essere è il prodotto di un cambiamento o mutamento per sé; sono soggette a enumerazione e moltiplicazione in relazione rispettivamente alla enumerazione dei sostrati (*subiecta*) e alla moltiplicazione delle nature (*natura*)[84]. Inoltre, altre due caratteristiche pertengono alle forme materiali *secundum quod ipse*

[82] «Cognitio autem seu determinatio erit secundum hunc modum, scilicet enumerando dispositiones essentiales seu per se formarum materialium et postea considerare an disponuntur hec intellecta in quibusdam earum vel non», *Ibidem*, f. 11v.

[83] «Communicat autem his duabus forma nutritiva in his duabus dispositionibus, quamvis ipsa sit diversa in substantia sui esse et propter propinquitatem huius anime forme complexionali putaverunt de ipsa quod ipsa est complexio naturalis», *Ibidem*.

[84] Ciò costituisce occasione per un attacco nei confronti dei fautori della metempsicosi, da identificarsi probabilmente con i Platonici, almeno a giudicare dal numero non trascurabile di interventi polemici indirizzati alla filosofia dell'Accademia di cui è punteggiato il *Tractatus*, «Et hec intentio de enumeratione animarum per enumerationem subiectorum earum est id quod ignotum fuit dicentibus animam emigrare de corpore in corpus», *Ibidem*, f.12r.

sunt materiales, nell'ordine una sorta di composizione ilemorfica e la distinzione tra essere intelligibile ed essere sostanziale[85].

Un primo confronto con le forme materiali porta a ritenere ingenerabile la natura intelligibile, ma resta da dimostrarne la costitutiva immaterialità[86], che può essere provata, argomenta Averroè, escludendo una a una le disposizioni proprie delle forme materiali particolari da quelle intelligibili o, in alternativa, verificando se qualche disposizione propria alle sostanze separate si trovi in quelli.

Il discorso procederà individuando dapprima tutte le caratteristiche proprie agli intelligibili e successivamente verrà considerato se qualcuna di esse sia propria anche delle sostanze separate e, laddove così non fosse, se, al contrario, ve ne siano di comuni alle forme materiali. Tuttavia, si legge nel *Tractatus*, già appare come, riguardo alla disposizione, l'essere delle forme intellettuali nell'uomo differisca *secundum speciem* dall'essere delle altre forme animali: se infatti in quest'ultime si ravvisa una distinzione tra *esse* ed *esse intellectuale*, al punto da divenire un'unità soltanto nell'intellezione del concetto astratto di contro alla moltiplicazione e individuazione cui vanno soggette nella materia, nelle forme intelligibili, al contrario, l'essere intellettuale coincide con lo stesso essere sostanziale[87]. A escludere, poi, qualsiasi forma di *habitudo* in relazione alla materia − che è supposta accomunare forme intelligibili e certe forme materiali[88] − è la considerazione del carattere immateriale degli intelligibili sotto il rispetto epistemologico, vale a dire mentre la conoscenza (*cognitio*) di questi ultimi è universale, poggiando quindi su una disposizione di natura analoga, la restante potenza conoscitiva delle forme animali è finita e particolare.

Nelle parole di Averroè, il discorso condotto sino a questo punto attesterebbe la completa immaterialità degli intelligibili, ma non ancora il loro essere totalmente separati. Per questo è necessario riconoscere alla *virtus intellectiva* due diverse operazioni o facoltà di separare, la *aprehensio simplex* e la *enumptiatio seu affirmatio et negatio*. L'*aprehensio*, prosegue il *Tractatus*, non è altro che *denudatio rerum per intellectum*, ovvero la separazione della forma dalla molteplicità e particolarità della materia, laddove l'*enumptiatio* rimuoverebbe progressivamente, attraverso il giudizio, la molteplicità indivisibile e universale che accompagna necessariamente l'essenza: insomma, la determinazione intellettuale della *res* nelle sue proprietà sostanziali, mediante *compositio et divisio*. L'apprensione della forma e la facoltà di giudicare *de*

[85] «[…] et iam insit formis materialibus secundum quod ipse sunt materiales dispositio tertia et est quod ipse sunt composite ex re que se habet tamquam forma et ex alia que se habet tamquam materia; continet etiam formis materialibus dispositio quarta et est quod intellectum ex eis est preter rem», *Ibidem*.

[86] «Nos autem cum consideravimus intellecta, invenimus in ipsis multas res simul, ex quibus apparet magna evidentia quod ipsa <non> continentur secundum esse cum reliquis formis animalibus. Et ex istis rebus putaverunt de hiis quod ipsa sunt entia semper in actu ingenerabilia», *Ibidem*.

[87] In realtà il discorso ammette una sfumatura che non inficia comunque la natura definita della distinzione tra forme intelligibili e materiali che si vuole avvalorare, «Sed forme intellecte seu intellectuales putatur de eis quod est earum intellectuale est idem cum esse demonstrato et si esse intellectuale est preter esse quoque modo ipse est alius a modo secundum quem dicitur in reliquis formis quod res seu esse earum est aliud ab intellecto», *Ibidem*, f.12v.

[88] «Nam non est declaratum ex hoc sermone quod non habet abitudinem propriam cum materia, sed declaratum est ex hoc quod si habent, ipsa est alia ab habitudine quam habent ipse forme. Et forte hec habitudo est propria quibusdam formis materialibus», *Ibidem*.

moltitudine infinita[89] vengono così assunte a testimonianza dell'assoluta immaterialità e separazione degli intelligibili.

Si potrebbe obiettare che la *enumptiatio* non appartenga essenzialmente agli intelligibili ma che sia una *virtus* propria ad una differente sostanza e che ontologicamente sia *forma* in rapporto ad essi[90]. Tuttavia, che il rilievo non possa essere accolto lo attesterebbe la natura della *cognitio intellectualis*, giacchè in essa intellezione e intelletto coincidono in ragione dell'essenza dell'intelletto stesso − privo in sé di qualsiasi forma − e della ricezione immateriale dell'oggetto noetico: *intelligere* è in definitiva l'autoconoscenza da parte dell'intelletto della propria sostanza[91]. Massima è quindi la differenza rispetto alla sensazione, dove alla percezione dei *sensibilia* non si accompagna l'identità tra senso e sensibile, dal momento che l'apprensione di quest'ultimo è necessariamente conseguente alla sua ricezione nella materia; la *virtus motiva* è pertanto distinta *secundum esse* dall'essere del senziente (*ab esse sensitivi*) e ne costituisce l'opposto nella categoria della relazione.

La logica conclusione che discende dall'affermazione dell'identità, sotto tutti i rispetti e al modo delle sostanze separate, di intelletto e intelligibile, al punto da potersi escludere qualsiasi *habitudo materialis* − se non altro al modo delle forme animali − è la perenne esistenza in atto dell'intelletto/intelligibile[92]. Essa risulta evidente inoltre se si guarda a come l'apprensione degli intelligibili non comporti il patire (*passio*) proprio della sensazione. In quest'ultima infatti risulta evidente l'impossibilità, in seguito alla percezione di un sensibile molto intenso, di coglierne uno più debole (*magis debile*), dal momento che la forma sensibile rimane come impressa nel senso, rendendo impossibile la ricezione di una diversa forma fino a che essa non venga distrutta e rimossa[93]. Le proprietà essenziali degli intelligibili discendono proprio dalla privazione della *habitudo particularis* che caratterizza il senso e ogni altra potenza dell'anima, oltrechè dalla coincidenza di *esse intellectualis* ed *esse* sostanziale.

---

[89] Ciò equivale ad affermarne il carattere di *cognitio infinita*, di contro alla *cognitio finita* delle forme materiali. La *lectio* del passo in questione non dà senso, suggerisco pertanto di emendarla nel modo seguente, «Nam si necessarium est quod cognitiones formarum separatarum *sint* (ms.sit) infinita ut cognitiones formarum *materialium* (ms. separatarum) sint finite et demonstrant de finito cum autem forme materiales enumptiant de finito seu finite, igitur id quod enumptiat infinite seu est de necessitate immateriale», *Ibidem*, ff. 12v-13r.

[90] E' un tratto distintivo della epistomologia elaborata dalla tradizione araba concepire il rapporto tra le facoltà, più precisamente delle superiori rispetto alle inferiori, nei termini di forma e materia.

[91] «Et eis que etiam determinant hanc cognitionem intellectualem est quod cognitio in ipsa est idem cum cognito (ms. cognitio) et ideo dixerunt quod intellectus est idem cum intellecto […]», *Ibidem*, f.13r.

[92] «[…] sed si sit, hic intellectus − quod est idemmet intellectum omnibus modis secundum quod putatur hoc de rebus separatis, donec non sit habitudo materialis aliquo modo ex modis abitudinum, ut imaginatur de ipso quod sit intellectus nullo modo aliud ab intellecto − esset de necessitate actus semper», *Ibidem*.

[93] «Et manifestum est quod quod hoc nondum declaratum est ex eis ex quibus ponitur hic distingui a sensu et ex eis que appropriantur etiam istis intellectis est quod aprehensio eorum non est cum passione. Si ergo est dispositio in sensu et ideo cum nos videmus sensibile forte et postea declinaverimus ab ipso, non possumus statim videre id quod est magis debile. Intellectus autem est contrario huius et causa in hoc est quod sensus, propterea quia remanent de formis sensibilium in ipso postquam recesserunt ab ipso signa similia formis materialibus, non est possibile ei recipere aliam formam donec destruatur ab ipso illa forma et removeatur et hoc etiam accidit sibi propter habitudinem particularem. Et ex eis est quod intellectus augmentatur cum senectute», *Ibidem*, ff. 13r-13v.

Che l'esito del discorso sin qui condotto non sia condiviso da Averroè, e che in definitiva costituisca il necessario presupposto dialettico al corretto svolgimento delle questioni circa la natura degli intelligibili, è reso immediatamente evidente dalla seguente affermazione

> Et similiter cum fecimus has proprietates, rationes non iuvant seu inducunt nos ad plus quam ista cognitione; sed cum voluerimus ponere istas rationes ad hoc quod ista intellecta sint actus totaliter et perpetuus, tunc in hoc quesito procederemus a posterioribus ad quorum esse non sequitur esse primi, sicut ille qui dicit quod stelle sunt ignee propterea quod sunt illuminantes seu lucide[94].

Tutto ciò che è sempre in atto, prosegue il *Tractatus*, necessariamente non possiede una *habitudo particularis*, come è proprio alle restanti facoltà (*potentiae*) dell'anima, ma non può allo stesso modo dirsi vero, *mutatis mutandis*, che ciò che è privo di una tale *habitudo* sia sempre in atto: questa è proprio la *fallacia accidentis* di cui sono rimasti vittime i fautori della natura separata degli intelligibili. Non vi è nulla infatti nelle *dispositiones propriae* di questi ultimi che consenta di affermare che esistono sempre in atto. Anzi, gli intelligibili condividono due proprietà essenziali (*res*) delle forme materiali in quanto *materiales absolute*: l'origine a seguito di un cambiamento o mutamento per sé, e la moltiplicazione essenziale, non accidentale (come falsamente ritenuto dai sostenitori della metempsicosi), per moltiplicazione dei sostrati.

Della prima è evidenza il modo con il quale vengono recepiti gli intelligibili, e massimamente quelli che costituiscono le proposizioni empiriche (*propositiones experimentales*): ad ogni uomo è infatti necessario in primo luogo *sentire* e successivamente *immaginare*, al punto che il cieco non sarà mai in grado di intendere il concetto di colore, così come chi non ha modo di vedere gli individui di una determinata specie non può acquisirne il relativo concetto, come nel caso di 'elefante'[95].

Non solo, accanto alla facoltà della sensazione e della immaginazione è necessaria la *potentia conservativa*, in grazia della quale è possibile riprodurre più volte il contenuto sensoriale fino al sorgere della rappresentazione universale. Non fa eccezione l'acquisizione dei *principi primi*, pur se non si è in grado di rammentare il momento della loro apprensione né il tipo di esperienza che ha determinato il loro sorgere nell'intelletto: tuttavia, qualora si consideri che l'impossibilità di collocare nel tempo la loro ricezione è dovuta al fatto che la *cognitio* ad essi relativa è avvenuta *a principio dispositionis* e, in aggiunta, che i *principi* non costituiscono un genere di intelligibili diverso *ab experientia*, è necessario concludere che *adventu*(*s*) *eorum sit uno* <*modo*>.

Che l'apprensione degli intelligibili presupponga un mutamento per sé delle facoltà della sensazione e dell'immaginazione − ovvero sia l'esito della *consequtio essentialis* di tale mutamento − è del resto provato dalle assurde conseguenze cui si

[94] *Ibidem*, f.13v.

[95] «Apparet quod nos indigemus in adventu eorum nobis sentire primo postea immaginare; ex tunc est possibilis nobis acceptio universalis et ideo illi cui deficit aliquis sensus deficit sibi aliquod intellectum; cecus enim numquam potest aprehendere intellectum coloris nec potest ipsum cognoscere; et etiam ille qui non vidit aliqua individua alicuius speciei non potest habere intellectum eius, sicut est dispositio apud nos in elephante», *Ibidem*.

giungerebbe assumendo il contrario, in primo luogo che ogni scienza (*disciplina*), come vuole Platone, non consisterebbe in altro se non nella *rememoratio*. Oltrettutto, se gli intelligibili fossero sempre *in actu*, trovandosi un individuo *secundum ultimam perfectionem dispositionis*, ma avendo ricevuto gli intelligibili *in iuventute*, resterebbe da spiegare per quale ragione essi non siano sin da subito conosciuti (*non sunt semper cognita*); infatti, di essi si dà *aprehensio cognitionis*, ovvero conoscenza e acquisizione, e *memoratio*, vale a dire semplice riattualizzazione in grazia della quale non vi è la necessità di replicare l'atto conoscitivo ex novo[96]. L'origine a seguito di una *mutatio per se* prova di necessità la natura materiale, l'essere potenziale e attuale e in definitiva la generabilità e corruttibilità degli intelligibili, in modo conforme a quanto pretenderebbe la nota massima aristotelica del *De coelo et mundo*, ovvero che ogni generato è inevitabilmente corruttibile.

E' del tutto evidente anche che gli intelligibili condividono la seconda proprietà delle forme materiali, dal momento che conseguono il loro essere nella misura in cui si riferiscono ai loro *subiecta* fuori dall'anima − e alla relativa *forma imaginata* −, essendone questi il fondamento ontologico e allo stesso tempo epistemologico: la verità dell'intelligibile riposa infatti sul rimando a un *verum subiectum*, a un sostrato realmente esistente, al punto che «id autem quod non habet subiectum, sicut genera, est falsum, quia forma imaginata ipsius est falsa»[97]. La moltiplicazione degli intelligibili, inoltre, risulta immediatamente manifesta se si guarda alla relazione (*habitudo*) che essi intrattengono con le *imaginationes individuorum particularium*

> Nam ista universalia habent esse secundum quod sunt universalia per relationem a particulare, sicut pater est pater in eo quod habet filium. Et accidit duobus istis, cum hoc quod sunt relativa, ut nomina eorum sint secundum quod sunt relativa de proprietatibus autem relativorum, ut diximus in alio loco etiam ut sint in actu et in potentia simul, cum invenitur unum eorum invenitur reliquum et cum corrumpitur unum corrumpitur reliquum[98].

Il padre, si legge nel *Tractatus*, è padre in atto poiché ha un figlio in atto e lo stesso dicasi, *mutatis mutandis*, a proposito del figlio. Ora, questa relazione essenziale non si presenterebbe in modo analogo tra intelligibili e immagini se fosse vero quanto affermato da Platone circa il sussistere in atto degli universali *extra animam*; al contrario, come vuole Aristotele, le realtà sostanziali sono tutte individuali. Proprio per il fatto che gli intelligibili si riferiscono (*referuntur*) alle immagini degli individui e sono in esse fondati (*substentantur*), ne risultano pertanto moltiplicati[99].

---

[96] «Nam ista intellecta cum posuerimus ipsa esse semper in actu et nos sumus secundum ultimam perfectionem dispositionis et reciperet ea verbi gratia in iuventute, cur igitur non sunt semper cognita ut scirem (u. s. sopra la linea) et erunt nobis nota notitia prima, sicut dicimus de hoc quod aliquod intellectum eorum et postea habemus ipsam quod cognitio eius est memoratio non apprehensio cognitionis que fuit ante in actu in nobis, quod erit disciplinatio scientie superflua; et hoc totum est manifeste corruptionis per se», *Ibidem*, f.14r.

[97] *Ibidem*, f.14v.

[98] *Ibidem*.

[99] «[…] et intellectum hominis apud me verbi gratia est aliud ab intellecto eius apud Aristoteles. Nam intellectio eius apud me refertur ad imaginationes individuorum preter individuos ad quorum imaginationes refertur intellectum Aristotelis […]», *Ibidem*. Averroè si premura di precisare che la moltiplicazione degli intelligibili non avviene allo stesso modo delle forme materiali «Iam igitur

La *continuatio* o *coniunctio essentialis* tra intelligibili e immagini rende ragione poi della dimenticanza (*oblivio*) o anche dell'errore per effetto rispettivamente del venir meno e del cambiamento della *forma imaginata*. Del resto ammettere, come Temistio, che gli intelligibili siano materiali soltanto per *similitudo rethorica* − e quindi non risultino moltiplicati − significa esporsi a una serie di conseguenze assurde: la conoscenza o la dimenticanza di un intelligibile da parte di un individuo si estenderebbero automaticamente a tutta la specie uomo; ancora, non vi sarebbe più insegnamento, apprendimento né oblio e le dottrine (*scientie*) di Aristotele si troverebbero in atto anche per chi non ha ancora letto i suoi scritti.

In quanto materiali, generabili e corruttibili gli intelligibili condividono un'ulteriore proprietà delle forme materiali *secundum quod ipse sunt materiales*, vale a dire la composizione ilemorfica

> Et declaratum est quod ipsa sunt materialia et generabilia et corruptibilia post secundum quod sunt materialia et determinata sequitur de necessitate quod sint composita ex re que se habet tamquam materia et re que habent tamquam forma[100].

La *res* che costituisce la forma del composto, prosegue il *Tractatus*, è del tutto ingenerabile e incorruttibile, come appare evidente da alcune considerazioni di ordine metafisico: ogni forma oggetto di apprensione intellettuale (*forma intellecta*) è materiale oppure immateriale; ogni forma materiale è conosciuta in atto in quanto oggetto di intellezione (*cum ipsa fuerit intellecta*), in caso contrario essa è conosciuta in potenza; ogni forma immateriale è *intellectus*, sia esso conosciuto attualmente oppure no; ogni forma che è conosciuta in quanto oggetto di apprensione intellettuale è materiale, mentre le forme che sono *intellectus in se*, siano esse pensate attualmente oppure no, sono immateriali. Ora, le forme degli intelletti speculativi − e degli intelligibili speculativi, come Elia ha aggiunto a margine del manoscritto − devono essere immateriali, dal momento che, si legge, «ipsa sunt intellectus in se seu in sua substantia sive intelligebimus ipsis sive non»[101]. Affermare che la *forma/intellectus* sia ora in potenza ora in atto significa, oltre che predicarne la generabilità e corruttibilità, più in generale scivolare in un regresso all'infinito: la *forma/intellectus* che porta all'atto la successiva è a propria volta soggetta alla distinzione di potenza e atto e così via[102].

Gli intellegibili vengono a essere così costituiti di una *pars remanens*, ovvero la *forma/intellectus*, e di una *pars generabilis et corruptibilis*, la cui natura deve essere ora esaminata, sostiene Averroè, con l'avvertenza che i fautori della condizione perennemente attuale degli intelligibili non possono ammettere di necessità alcuna

---

determinatum est ex hoc sermone quod ista intellecta secuntur mutationem et quod ipsa multiplicantur per multiplicationem subiectorum eorum, sed secundum alium modum a modo secundum quem multiplicantur forme individuales», *Ibidem*, f.15r.

[100] *Ibidem*.

[101] *Ibidem*.

[102] «nam sunt forme rei quod est secundum suum esse intellectus et quamvis poneremus ipsas intellectas in actu secundum unum modum et in potentia secundum alium, sequeretur ut sit hic alius intellectus generabilis et corruptibilis et est res que facta est intellecta in actu postquam fuit in potentia. Et redibit etiam questio de isto intellectu an est intellectum in potentia secundum unum modum et in actu secundum alium et si poneretur ita, sequeretur ut sic illic tertius intellectus et redibit etiam questio de isto intellectu tertio, et ideo oportet ut sit intellectum intellecti in actu idem quod ipsa resmet non aliud sit», *Ibidem*.

materia se non *metaphorice et secundum similitudinem*. Conformemente infatti a questa posizione, la natura (*intentio*) della materia non è ritenuta essere altro che una *preparatio producta* per la quale è possibile intendere gli intelligibili e non già un costitutivo essenziale degli stessi; è chiaro del resto che nel caso fosse una *preparatio materialis vera* non potrebbe a ragione accogliere in sé ciò che è eterno, vale a dire gli intelligibili[103].

Teofrasto e Temistio, tra i commentatori antichi, posero infatti eterna la *virtus* nota come intelletto materiale, mentre ritennero generabili e corruttibili gli intelligibili in essa, a motivo della *colligatio* con le forme dell'immaginazione. Avicenna, insieme ad altri (*alii*), caddero senza accorgersene in una pesante contraddizione nel momento in cui affermarono essere gli intelligibili eterni, generabili e dotati di materia eterna[104].

Concedendo che gli intelligibili siano talvolta in potenza e talvolta in atto, essi li fanno materiali ed eterni (*perpetua*), dove l'eternità è ammessa in ragione del fatto che gli intelligibili, a loro dire, non vanno soggetti alla *passio materialis*, oltre che condividere «reliquas proprietates quas enumeravimus»[105]. Ora, ammettere che la materia e gli intelligibili siano parimenti eterni significa sostenere che ciò che passa dalla potenza all'atto non sia generato (*productum*) e ciò è assurdo. Una plausibile via d'uscita è rappresentata dal concetto di potenzialità inteso come presenza degli intelligibili in atto, ma non ancora oggetto di conoscenza in quanto mescolati alla 'umanità'[106]: l'impossibilità a conoscerli non deriverebbe quindi dal fatto che ineriscano ai loro sostrati individuali (*in sua subiecta privata*), necessitando così di un passaggio all'atto in quanto soltanto potenzialmente intelligibili. In questo modo la predicazione della materialità riguardo ad essi sarà soltanto *secundum metaphoram*.

---

[103] «Nam intentio materiae secundum hanc opinionem non est aliud nisi preparatio producta qua possibile est aprehendere ista intellecta et ipsa cognoscere; non quod hec preparatio est unum ex quibus substentantur seu constituuntur in ipsa ista intellecta [ms. *eis* a margine di una cancellatura] secundum quod est dispositio in preparatione materiali vera. Et impossibile est imaginari hanc preparationem productam et intellectam, quae recipit aeterna secundum istum modum. Et est res quam debet dicere quilibet ponens ista intellecta esse semper […]», *Ibidem*, f.15v.

[104] «(sed Themistius et alii add. in marg.) et Theophrastus ex antiquis expositoribus ponunt hanc virtutem quam vocant intellectum materialem eternam et ponunt intellecta inventa in ipso generabilia et corruptibilia, quia sunt colligata cum formis imaginatis, sed alii preter istos sunt Avicenna et alii contradicunt sibi ipsis in hoc quod ponunt et non cognoscunt hoc. Nec ipsi ponunt cum hoc quod ponunt in ipso ista intellecta esse etherna quod ipsa sunt generabilia et quod habent materiam eternam», *Ibidem.*

[105] Il ragionamento sotteso alla posizione in oggetto potrebbe essere riassunto in questi termini: essendo in atto, l'intelligibile non può essere nella materia e il suo essere sostanziale verrà a coincidere con l'essere intellettuale; questo intelletto/intelligibile pur costituendo la nostra intellezione ne sarà al tutto indipendente − l'intelligibile non esiste in quanto pensato, bensì per sé − e sarà allora identico con le sostanze separate. Una serie di passaggi analoghi si trovano anche in Al Farabi, cfr. Marc Geoffroy, *La tradition arabe du* Περὶ νοῦ *d'Alexandre d'Aphrodise et les origines de la théorie farabienne des quatres degrés de l'intellect*, in *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*, a cura di Cristina d'Ancona e Giuseppe Serra, Padova, Il Poligrafo 2002, pp.197-203.

[106] «Nam id quod est in potentia et postea in actu de necessitate est productum nisi velit dicere per potentiam hic intentionem quam diximus in preteritis et est quod sint intellecta ista fundata in humanitate in nobis seu impedita […]», *Tractatus*, f. 15v. Come già accennato, comune a tutta la tradizione peripatetica è la concezione che all'esercizio del pensiero astratto e più in generale al progressivo aumento della conoscenza corrisponda la perdita graduale della propria individualità e umanità, fondate, da un punto di vista epistemologico, nelle *immaginationes* e nella relativa facoltà della *immaginatio*, cfr, *supra* nota 39 (cfr. O. Leaman, *Averroes and his philosophy*, cit., pp. 90 e 102).

Tuttavia, a ben vedere, questa non è, secondo Averroè, la posizione dei commentatori sopra menzionati

> […] sed nos invenimus ipsos putare quod inveniuntur ei[s] de necessitate conditiones materie vere et maxime Themistius[107].

La posizione di Temistio − già aristotelica − è che ciò che è in potenza rispetto a qualcosa (*ad aliud*) non ha nulla di essa in atto, allo stesso modo della *dispositio* relativa ai colori: così come la vista non riuscirebbe a cogliere le *species* dei colori se fosse essa stessa colorata, l'intelletto materiale deve essere altro dalle forme che vi si trovano una volta perfezionato, se vuole poterle ricevere tutte. Il nodo cruciale, prosegue il *Tractatus*, è sapere però se Temistio e gli altri intendano in atto oppure in potenza la materia in cui necessariamente viene a trovarsi la *preparatio*, la quale abbisogna di un sostrato cui inerire, come vuole Aristotele nel primo libro della *Fisica*.

La materia prima è di fatto l'unico *subiectum* completamente potenziale, ma non è ammissibile ritenere che sia il sostrato in cui vengano ricevuti gli intelligibili; d'altra parte, quando in atto, essa è di necessità corpo o anima o intelletto. Che il corpo non possa essere identificato come il *subiectum* della *preparatio* risulta evidente da quanto affermato sopra a proposito della necessità del sostrato di essere completamente privo di forme[108], così come non può esserlo l'anima, giacché, essendo essa generabile e corruttibile, a maggior ragione lo sarebbe la relativa *preparatio*. Non rimane, *ex sermone istorum*, che il *subiectum* cui inerisce la *preparatio* sia l'intelletto. A questo punto l'obiezione riesce piuttosto facile

> Sed si esset intellectus ipse esset in actu aliquid quod est in potentia, et hoc est absurdum. Nam potentia et actus sunt contradictoria et non est via in hac consequutione ponere aliquid huius materie potentiam et quandam actum. Nam forma non est divisibilis (ms.indivisibilis) secundum esse nisi per accidens, et ponens hoc habet ponere quod mutatio in substantia est de genere mutationis ad quantitatem, et hoc est absurdum. Et ideo oportet ponenti ista intellecta eterna non ponere eis materia nisi secundum methaphoram et a fortiori ponere ipsa eterna et non indigeremus ponere motorem extrinsecum, qui est de hominis moti ita quod ipse sit aliud et quasi isti accidit eis error iste quia voluerunt congregare viam Platonis et Aristotelis […][109].

Averroè riprende allora lo schema esplicativo di Temistio ponendolo su nuove basi, a cominciare dall'affermazione circa il carattere generato degli intelligibili e dalla conseguente necessità che la *preparatio seu dispositio* non solo inerisca ad un sostrato, ma li preceda nel tempo. Anche in questo caso il corpo è detto essere del tutto inadatto a fungere da sostrato poiché gli intelligibili non sono materiali alla stregua delle forme corporali; impossibile è poi che lo sia l'intelletto, a meno di sostenere che le sostanze separate, costantemente in atto, ammettano una qualche forma di virtualità, con l'esito paradossale, precedentemente ravvisato, di avere già in atto ciò che dovrebbe essere in potenza. L'anima, o meglio le *forme imaginate*, tra tutte le facoltà (*ex potentiis anime*) le più prossime ontologicamente agli intelligibili, a motivo della *colligatio* o

[107] *Ibidem*, f.16r.
[108] «Et impossibile est ut sit corpus ex dictis iam de dispositione horum intellectorum», *Ibidem*.
[109] *Ibidem*.

continuatio, costituiscono pertanto il *subiectum* della *dispositio* e quest'ultima verrà a essere l'intelletto materiale[110].

Poco oltre, il *Tractatus* precisa ulteriormente la natura della *dispositio*, verosimilmente perché il discorso ha sin qui soltanto affermato un diverso *subiectum* − l'immaginazione, o meglio le *forme imaginate* piuttosto che l'intelletto −, con il rischio che vengano ora a riproporsi le obiezioni già mosse a Temistio sulla impossibilità che un qualsiasi *recipiens* possa ricevere tutte le forme qualora ne possegga anche solo una in atto. A questo proposito si avanza una distinzione tra l'*anima ymaginativa* in dotazione agli animali e l'omologa umana, alla luce della diversa *dispositio* presente in quest'ultima che, non essendo *admixta cum formis ymaginatis*, è pertanto adatta ad accogliere tutti gli intelligibili[111].

---

[110] «Nam iam declaratum est quod ipsa [intelligibili] sunt colligata cum ipsis [*forme imaginate*] et inveniuntur quando ipse sunt et privantur per privationem earum et constituuntur per ipsas; igitur preparatio que est in formis ymaginatis recipere intellecta est intellectus materialis primus», *Ibidem*, f.16v. Segue nel testo un'interpolazione apportata dallo stesso Averroè, certamente al tempo della stesura del *Grande Commento* al *De anima*, e attestata dalla maggior parte dei manoscritti arabi, nonché trascritta, evidentemente, nella versione ebraica utilizzata da Elia Del Medigo, «Sed huic sequitur ut res recipet se ipsam, nam res imaginata est eadem cum intentione intellecta; et ideo apparet quod oportet ut sit iste intellectus qui est in potentia aliud. Quid autem sit hoc ut scirem et fortasse est ut dicit Aristoteles quod ipse est substantia in potentia omnia intellecta et non est in se aliquid. Nam si ipse esset in se aliqua res non intelligeret omnes res, nam intellectio est receptio; res autem non recipit se ipsam et ideo videtur de his intellectis quod ipsa sunt colligata cum duobus substantiis: primum est eternum et est illud cuius habitudo est habitudo prime materie ad formas sensibiles; secundum autem est corruptibile et est forme imaginate et istud est secundum aliquem modum subiectum et secundum alium motor», *Ibidem*. Non si faticherà a ravvisare qui la posizione speculativa assunta da Averroè nel *Grande Commento*, che traspare in primo luogo dalla riconosciuta impossibilità che una sostanza possa ricevere se stessa, come di necessità avverrebbe seguendo l'opinione di Avempace, in ragione del fatto che la *res imaginata* coincide o comunque precontiene l'*intentio* dell'intelligibile e pertanto la facoltà dell'immaginazione, presentando le *forme imaginate* all'intelletto materiale, *dispositio* che le inerisce essenzialmente, non fa altro che ricevere se stessa; inoltre, la convinzione che l'immaginazione o le *forme imaginate* non possono costituire il *recipiens* degli intelligibili, in quanto comunque dotate di una certa attualità, rivela il guadagno speculativo fondamentale dell'ultimo Averroè, ovvero l'ipostatizzazione dell'intelletto materiale in una vera e propria Intelligenza cosmica, una sostanza eterna la cui natura consiste nell'essere pura potenza e per converso *habitudo* in relazione a tutti gli intelligibili, al modo della materia prima rispetto alle forme sensibili. Cfr. H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes*, cit., pp. 270-271.

[111] Un'ulteriore interpolazione, anch'essa di mano di Averroè e confluita nella versione ebraica utilizzata da Elia, si propone di correggere retrospettivamente il testo dell'*Epitome* nella nuova prospettiva del *Grande Commento*, «Sed imaginationes magis digne sunt ut sint ducentes ipsa quam ut sint recipientes. Et ideo dicit Alexander quod intellectus materialis est res denudata a formis <et> vult dicere quod non est aliqua forma que sit conditio in hoc quod ipse recipit intellecta, sed est conditio in suo esse, non in hoc quod recipit. Et propter ingressum huius difficultatis de hac intentione super expositiones posuerunt intellectum materialem substantiam eternam de natura intellectus, scilicet quod esse eius est esse in potentia donec sit habitudo eius ad intellectum <sicut> habitudo materie ad formas. Sed tale non est de natura eius ut perficiatur per ipsam in generatione corpus corruptibile, videlicet quod sit id quod perficitur per ipsum scilicet homo generabile. Et ingreditur hoc contra Alexandrum, cum ipse admictit quod homo in fine sue generationis perficitur cum separato, et ideo iudicium inter has duas vias indiget sermone latiori isto quem non recipit iste locus», *Tractatus*, f. 17r. Due appaiono essere i rilievi fondamentali: innanzitutto è più conforme alla dottrina di Aristotele guardare alle immagini non come *recipientes* bensì come *ducentes* gli intelligibili, ovvero motori dell'atto conoscitivo, in quanto in esse è contenuta l'*intentio* intelligibile che, astratta dalla luce dell'intelletto agente, viene ricevuta nel suo valore universale dall'intelletto materiale. In altri termini, l'immaginazione e le *forme imaginate* sono oggetto e non soggetto di conoscenza. In secondo luogo, se è condivisibile l'opzione teorica dei *Commentatori* di fare dell'intelletto materiale una sostanza eterna, a fronte della difficoltà introdotta da Alessandro che vuole la

Chiarite la *pars materialis* e *immaterialis* che costituiscono gli intelligibili, rimane da determinare quale sia il motore (*motor*) che porti all'atto la *dispositio*, poiché in quanto potenziale è del tutto impossibile che essa vi passi spontaneamente. In ragione dell'assioma metafisico che vuole il motore dare un moto simile alla sua sostanza non rimane che affermarne la natura completamente immateriale, essendo una sostanza che non abbisogna di un *agens immaterialis* nel compiere la propria immateriale operazione (com'è invece il caso dell'intelletto materiale), e sempre attuale, a prescindere dal fatto che sia o no oggetto di intellezione. Tale *intelletto*, immateriale e sempre in atto, costituisce oltre che la *forma* degli intelligibili anche l'*agens* che conferisce l'attualità all'intelletto materiale ed è oggetto di una possibile intellezione da parte dell'uomo al culmine della propria perfezione, come vogliono anche Aristotele e Alessandro[112]. Che la *continuatio* all'intelletto agente sia nelle possibilità dell'uomo risulta comprovato guardando al diverso statuto ontologico ed epistemologico delle sostanze separate e delle forme degli enti composti: dal momento che l'intelletto umano è in grado di intendere quest'ultime, che certo presentano un grado di intelligibilità inferiore in quanto contenute nella materia − da qui la necessità di astrarle −, *a fortiori* sarà in grado di intendere le forme separate, le quali sono sempre in atto e il cui essere sostanziale coincide con l'essere intelligibile[113].

A conclusione del *Tractatus* Elia riporta per esteso − facendola precedere da una piccola avvertenza[114] − l'interpolazione che lo stesso Averroè aggiunse in calce al manoscritto dell'*Epitome*, dopo i ripensamenti occorsi negli anni successivi e

---

natura potenziale e priva di forme essere costitutiva dell'*esse* dell'intelletto materiale e non soltanto, per così dire, del suo *operari* − è detto, infatti, che nessuna forma è *conditio* per l'intelletto materiale nella ricezione degli intelligibili −, non è possibile, poi, ritenere che tale sostanza si unisca a un ente generabile e corruttibile come l'uomo, perfezionandolo: i *Commentatori*, che non a caso rimproverano ad Alessandro di aver inteso la *perfectio* come la risultante dell'unione finale tra l'uomo e l'intelletto separato, hanno quindi colpevolmente mancato di riconoscere l'intelletto materiale come Intelligenza cosmica trascendente e sussistente. L'avvertita esigenza di un *sermo latior* costituisce naturalmente un implicito rimando al *Grande Commento*. Cfr. H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes*, cit., pp. 270-272.

[112] «[…] et ideo putaverunt quod intellectio eius possibilis est nobis in fine, scilicet secundum quod ipse est forma nobis et erit iam adveniens nobis de necessitate intellectus intellectum eternum Nam ipse in se est intellectus ex operatione nostra sicut est dispositio in intellectis materialibus; et hec intentio est que dicitur continuatio et videt Alexander quod id quod voluit Aristoteles de intellectu in habitu seu acquisito est intellectus agens secundum quod invenitur sibi hec continuatio nobiscum», *Tractatus*, f.17v. L'uso di *intellectus in habitu* come sinonimo di *intellectus adeptus*, nel significato quindi di suprema perfezione intellettuale, non è peregrino nella filosofia araba, ritrovandosi ad esempio nel *Grande Commento* al *De anima* di Averroè, cfr H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes*, cit., p. 332 n.70. Altrettanto deve dirsi della attribuzione ad Aristotele ed Alessandro della dottrina dei quattro gradi dell'intelletto umano: come ha mostrato Marc Geoffroy la sistemazione alfarabiana degli intelletti, per quanto attiene la distinzione tra intelletto in atto e intelletto acquisito − divenuta canonica, non senza modifiche, nella successiva psicologia ed epistemologia − è stata in qualche modo 'suggerita' proprio dalla versione araba, approntata da Ishāq Ibn Hunayn, del *Περὶ νοῦ* di Alessandro, segnatamente la resa del luogo 108, 16-23, dove è ad oggetto l'azione del *νοῦς ποιετικός* (*ο θύραθέν*) sull'intelletto materiale e la trasformazione di quest'ultimo in *νοῦς καθ'ἕξιν*, cfr. Marc Geoffroy, *La tradition arabe*, cit., pp.191-231.

[113] L'argomento ricorre per la prima volta nella parafrasi al *De anima* di Temistio, cfr. H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes*, cit., p. 40.

[114] «Statim post hoc adiunxit Commentator postea hoc quod sequitur et invenitur in multis libris», *Tractatus*, f. 17v. A quali *libri* Elia intenda riferirsi non è affatto chiaro, dal momento che, a mia conoscenza, l'interpolazione qui riportata non è comune ad altre opere di Averroè.

rappresentati finalmente dal *Grande Commento* al *De Anima*[115]. Le parole del Commentatore, riportate in prima persona, rendono testimonianza di come questa sulla natura dell'intelletto materiale fosse un'opinione iniziale, messa da parte in seguito a una considerazione più attenta delle parole di Aristotele: in primo luogo l'intelletto materiale inteso come disposizione possiede comunque una forma sostanziale, quella della *immaginatio* o delle stesse immagini cui inerisce, e pertanto sarebbe impossibilitato a ricevere tutte le forme[116]; in secondo luogo la relazione (*habitudo*) delle *intentiones ymaginate* con l'intelletto materiale è detta essere da Aristotele quella del sensibile al senso, dell'oggetto visto alla vista: insomma la *immaginatio,* e le relative *intentiones,* sono piuttosto oggetto che soggetto di conoscenza. Se come unico responsabile del travisamento delle parole del Filosofo viene indicato Avempace, di cui è detto laconicamente che *fecit nos errare*, si invitano poi coloro che volessero conoscere *vere sententiam meam* ad attingere al *Grande Commento* al *De anima*[117]. Due sono inoltre, prosegue Averroè, i motivi che lo hanno indotto a non disfarsi del presente scritto: da un lato *multi scriptores* ne hanno già realizzato un numero ingente di copie − il che è come dire che ne è stata già assicurata una diffusa circolazione −; dall'altro, nonostante la posizione che vi viene sostenuta sia errata, lo scritto procede secondo un discorso che rende conto dei dubbi (*procedit secundum sermonem dubitabilem*) nell'interpretazione di Aristotele, vale a dire conserva un alto valore euristico.

Ritengo che al di là dell'importanza intrinseca che il *Tractatus* riveste nell'orizzonte culturale latino del '400 − poiché, a dispetto forse di una inesistente circolazione, si tratta comunque della prima, seppur parziale, versione latina dell'averroistica *Epitome* al *De anima*[118] − non se ne possa fare gran conto quando se ne prenda ad esaminare la presunta incidenza sul pensiero di Giovanni Pico della Mirandola. Si è già detto come questo ricorrente interesse nei confronti di Avempace, attestato oltre che dall'incipit del presente scritto anche dall'epistola dello stesso Elia, sia del tutto estraneo all'orientamento speculativo fondamentalmente neoplatonico del Mirandolano, con il rischio di ingenerare una percezione distorta che per l'appunto non trova riscontro nella dottrina del Nostro. Non solo, anche a considerare questo interesse alla luce di un intento prevalentemente compilativo, in vista della Disputa romana sulle *Conclusiones Nongentae*, rimarrebbe da spiegare l'esiguità della sezione dedicata ad Avempace che consta di sole due tesi, peraltro con ogni probabilità attinte indirettamente da Averroè

[115] H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes*, cit., pp. 269-272.

[116] La formulazione di Elia, dal latino piuttosto difficoltoso, rischia di rendere il concetto di difficile comprensione, «[…] visum fuit mihi quod intellectus materialis impossibile est omnino ut sit substantia recipiens potentia rei que est in ipso in actu, scilicet aliqua forma. Nam si esset hoc ita non reciperet omnes formas», *Tractatus*, f.17v.

[117] «Et hoc totum iam declaravi ipse in commento meo libri Aristotelis De anima et ille qui vult cognoscere vere sententiam meam de hac questione indiget illo libro et Deus dirigat ad rectum», *Ibidem*, f.18r.

[118] M.R. Hayoun e A. De Libera, *Averroè e l'averroismo*, cit, p. 19 segnalano, senza ulteriori precisazioni, che di essa esisterebbe una versione latina. Al contrario, H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes*, cit., p. 262 afferma che l'*Epitome* si sarebbe conservata nell'originale arabo e in una traduzione ebraica medioevale.

In coelo est materia alterius rationis a materia inferiorum.

Lux et color essentialiter non differunt[119].

Per rendere ragione di queste incongruenze, si potrebbe allora ritenere che il *Tractatus* sia stato redatto non già nel periodo padovano, insieme alle due *questiones* sull'intelletto, ma in un periodo successivo, quello che precede immediatamente la Disputa e di cui dà testimonianza la responsiva di Elia

> Quella parte dell'Anima che mi scriveste di tradurre de opinione Avempace, non potei, perché non ho qui el libro, et in verità mandai el famiglio di V.S. a Basciano per portarmi el libro, et mio figlo non lo cognobbe et me ne mandò un altro; tamen se Idio vorrà, col nostro prete manderò quelle et altre cose, se la fortuna mi sarà prospera[120]

Non sarei per identificare lo scritto di cui è parola nella lettera con il presunto libro *Sull'anima* di Avempace, oggi perduto, che Elia avrebbe posseduto anche solo indirettamente per il tramite di Averroè[121]. Piuttosto, il riferimento è da intendersi, a mio avviso, come genericamente denotante le questioni fisiche, psicologiche e metafisiche relative all'anima, e nella fattispecie l'insieme dei problemi sulla natura dell'intelletto, che trovano origine nella trattazione aristotelica del *De anima*, e in merito ai quali, si precisa, Giovanni Pico vuole conoscere la soluzione apportata da Avempace: del resto anche l'impiego del termine 'tradurre' trova piena giustificazione se si pensa che le fonti cui Elia attinge sono principalmente quelle ebraiche.

A questo punto è lecito assumere che sia proprio il *Tractatus* lo scritto che Elia avrebbe dovuto approntare per Giovanni Pico al momento della lettera, ma che non potè compiere per l'imperizia, del tutto giustificabile, del giovane Del Medigo. Prestando fede a quanto dichiarato, Elia mandò poi effettivamente il *Tractatus*, ma è verosimile ritenere che arrivasse nelle mani di Giovanni Pico a giochi ormai ultimati, quando la stesura delle tesi era di fatto compiuta e ciò da un lato renderebbe ragione di come il codice in questa parte non venisse postillato dal Mirandolano − segno, pur con tutte le cautele, di una lettura mai avvenuta o almeno di una certa mancanza di interesse − e dall'altro spiegherebbe non solo il numero esiguo delle tesi *secundum Avempacem* ma anche il fatto che esse tocchino aspetti tutto sommato marginali del pensiero del filosofo arabo[122].

---

[119] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p.280, 14.1 e 14.2. Se la seconda come vuole Farmer può essere riconducibile al *Grande Commento* al *De anima* 3.5, per la prima si potrebbe pensare anche alla *Expositio averrois de Substantia Orbis*, di cui certo Pico possedeva una copia, come attesterebbe l'invito di Elia, espresso nella lettera a più riprese e in riferimento a diversi scritti, ad apporre *manu propria* le aggiunte che si sono nel frattempo rese necessarie.

[120] C25 (B. Kieszkowski, *Les rapports entre Elie del Medigo et Pic de la Mirandole*, cit., p. 74).

[121] Cfr. U. Cassuto, *Gli ebrei a Firenze*, cit., p.291 e n.3. P. Kibre, *The Library*, cit., p 15 n.22, «Cassuto states that the *De anima* of Avempace which Helias got probably through Averroes is now lost».

[122] Per ragioni analoghe sosterrei che non fosse nelle disponibilità del Conte, almeno per il periodo qui preso in considerazione, il cod. Parigino it. 443, appartenuto a Pier Leone da Spoleto, e contenente testi cabbalistici e di filosofia ebraica certamente di grande interesse per Giovanni Pico della Mirandola, tra i quali un volgarizzamento del *Compendio del regime del solitario* di Avempace, inserito da Moshè di Narbona nel *Commento alla'Epistola di Havy ibn Yaqzan* di Ibn Tufayl. Anche alla luce dei frequenti

A questa ipotesi sarebbe di ostacolo un presunto riferimento ad esso contenuto nelle *Annotationes* alla *Physica*[123], opera che, essendo ultimata nel luglio 1485 a Firenze, costituirebbe inevitabilmente il termine *ante quem* della datazione. Tuttavia, ritengo si possa ragionevolmente sostenere, sulla base della collazione tra i temi e gli argomenti discussi nel *Tractatus* e quelli relativi al contesto della citazione, che i rimandi addotti da Elia indichino piuttosto gli scritti del Commentatore che non eventualmente i propri[124].

scambi librari tra Giovanni Pico e Pier Leone, oltre al fatto che i due si avvalevano frequentemente degli stessi dotti ebrei, tra i quali certamente Mitridate, è lecito supporre che un suo eventuale utilizzo avrebbe lasciato traccia nelle *conclusiones secundum Avempacem*; oltretutto nel codice non pare potersi ravvisare la mano del Mirandolano, cfr. F. Bacchelli, *Giovanni Pico e Pier Leone*, cit., pp. 1-31.

[123] A. Bartola, *Eliyhau del Medigo*, cit., pp. 261-262. Lo studioso sostiene che un ulteriore riferimento sarebbe contenuto in una lettera di Elia al Grimani. Tuttavia, essendo con ogni probabilità risalente ad un periodo successivo all'ottobre 1487, la lettera non pone in discussione l'ipotesi che il *Tractatus* sia stato composto verso la fine del 1486. Rilevo incidentalmente, però, come il preteso riferimento abbia forse ad oggetto i due trattati sull'intelletto, almeno a giudicare dal fatto che il rimando presente in essa, vale a dire *in questionibus de intellectu*, ricorre identico nel *Tractatus*, dove appunto indica inequivocabilmente le suddette composizioni.

[124] «Et si tu intelligis hoc recte tu potes intelligere solutiones omnium dubitationum quas ponunt latini contra rationes Averrois. Nam maior pars earum procedit ex malo intellectu. Illud autem quod dicunt quod virtus motiva in loco animalis est apta seu disposita agere & non agere motum aequaliter & hoc per se. Ad hoc dico quod iam declaratum est in Tertio de Anima & in Libro de Motibus animalium, quod motus localis in animali perficitur in animali per virtutes animae & per corpora: 6 virtutes animae sunt virtus imaginativa & appetitiva. Nam imaginatio movet potentiam appetitivam & appetitus sequitur imaginatum, sicut sequitur abscissio gladium: & potentia appetitiva est potentia receptiva, seu passiva tantum respectu volitionis seu appetitionis: & ipsa, scilicet virtus appetitiva movet calorem naturalem, sicut declaratum est ibidem perfecte & ideo virtus motiva animae non est virtus potens movere & non movere aequaliter: sed virtus appetitiva, secundum quod est recipiens, possibile est recipere ista duo aequaliter & similiter corpora, quibus perficere iste motus secundum quod sunt mobilia. Sed quod inveniatur aliqua potentia naturalis ponens agere & non agere aequaliter per se est impossibile. Et etiam virtus motiva non est naturalis omnino. Nam sequitur rationem & electionem & il Libro de Anima considerabitur perfecte de istis rebus & maxime in sua summa & in illis que notavi ibidem […]», *Annotationes in dictis Averrois*, in IOANNIS DE IANDVNO, cit., f.146v. Rimane problematico stabilire a cosa Elia si riferisca con *in illis que notavi ibidem*, subito dopo aver menzionato la *summa*, con ogni probabilità l'*Epitome* al *De anima* di Averroè. Mi pare sia comunque da escludere un rimando al *Tractatus*.

Capitolo III

L'ANTROPOLOGIA E LA GNOSEOLOGIA DI MARSILIO FICINO E GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA (I): I RAPPORTI TRA ANIMA E CORPO, LE FACOLTÀ, LA CONOSCENZA SENSIBILE

III.1. La dottrina della conoscenza sensibile nel pensiero di Marsilio Ficino: sensi esterni e interni, *currus animae*, *idolum*

La posizione di Giovanni Pico in merito ai sensi esterni e interni è certamente, se non debitoria, quantomeno affine a quella espressa dall'amico e maestro Marsilio Ficino, anch'egli estremamente sollecito nella *reductio* di tutte le facoltà conoscitive alla spiritualità e immaterialità dell'anima.

Per quanto attiene, infatti, alla stessa conoscenza sensoriale, l'attività esercitata dai sensi speciali viene ricondotta ad una *virtus* incorporea – ché altrimenti, sostiene Ficino seguendo da presso Plotino[1] pur senza menzionarlo, non saremmo in grado di ricevere immagini di oggetti più grandi del nostro occhio –; non solo: essa richiede anche l'esistenza necessaria di un *unum centrum*, di natura altrettanto spirituale, in cui confluiscano le diverse sensazioni per essere confrontate e giudicate. La posizione del Neoplatonico fiorentino è decisamente chiara, almeno nelle conclusioni

> Ita cogimur confiteri vim illam animae unam, per quam plura diiudicat, non esse partibilem. Igitur via illa magistra sensuum neque corpus est, neque qualitas diffusa per corpus […].
> Si, inquam, exterior acies magnitudine ad percipiendum minime indiget, quid de illo interiori visu et communi sensu dicimus? Qui quanto singulis sensibus est praestantior et acutior, tanto etiam debet sufficientior esse; erit autem sufficientior, si nulla indigeat corporis quantitate[2].

Lo sforzo di Ficino di liberare dalla corporeità, e quindi da ogni tentativo di ricondurre al composto di anima e corpo l'insieme delle attività conoscitive umane, garantisce il recupero della spontaneità della stessa anima a tutti i livelli, compreso quello della sensazione: sentire è un agire e non un patire dell'anima, è accorgersi di un

[1] Plotino, *Enn.* IV, 6, 26-29. Si tratta naturalmente di una delle *rationes* addotte da Ficino.

[2] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne de l'immortalité des âmes (Livres I-XVIII), Argumentum in Platonicam Theologiam, Quinquae platonicae sapientiae claves, De raptu Pauli ad Tertium Caelum, Quid sit lumen*, Texte critique établi et traduit par Raymond Marcel, Paris, Les Belles Lettres 2007, I, p.267.

certo oggetto sensibile o, meglio, un giudizio su un'affezione o qualità corporea[3]. Che il sentire sia un'attività dell'anima lo attesterebbe anche la comune esperienza di chi, assorto in altri pensieri, non presta attenzione e quindi non coglie ciò che è sotto i propri occhi, «quasi non membra haec, sed interior ipsa animi nostri natura vim habeat sentiendi»[4].

Ciò viene ulteriormente ribadito attraverso un'icastica distinzione tra la *vis sentiendi* dell'anima e il corrispettivo strumento corporeo (organo)

> Et quod maius est, neque vis etiam ipsa proprie sentiendi, quae est in anima, senio vel morbo deperditur, quamvis oculo laeso actus eius intermittatur, ex eo quod non satis sincere repraesentantur obiecta. Nam et calamo fracto cessat actus scribendi, ars vero scribendi in animo remanet integra[5].

Più spirituali sono poi certamente l'*immaginazione* e la *phantasia*, a motivo della loro maggiore 'interiorità' e distanza dalla materia, che permettono una maggiore autonomia funzionale dal reale sensibile: mentre la sensazione richiede la presenza dell'oggetto, l'immaginazione, contenendo già i simulacri incorporei degli enti sensibili, è in grado di esercitare autonomamente la propria operazione, così come la stessa *phantasia* del resto; non solo, le stesse immagini nel caso dell'immaginazione, o le *intentiones* nel caso della *phantasia*, sono l'esito di una spontanea attività generatrice che ha nell'oggetto sensibile colto con la sensazione soltanto una 'causa occasionale'[6].

La superiorità dell'immaginazione sul senso è anche una superiorità di tipo operativo dal momento che «ipsa una facit quicquid quinque sensus omnes efficiunt»[7]; quella della *phantasia* sull'immaginazione riposa sulla possibilità di cogliere le *incorporales intentiones*, le determinazioni preconcettuali nella delimitazione individualizzante di tempo, spazio e luogo. Almeno in certo contesti Ficino sembra assimilare sostanzialmente *phantasia* e *cogitativa* o *ratio particularis*[8].

E' del tutto perspicuo come la 'distanza operativa' delle facoltà conoscitive dal corpo e dalla materia sia direttamente proporzionale all'aumento di spontaneità, interiorità e spiritualità delle stesse, tanto che, in termini del tutto analoghi a quelli di Giovanni Pico nel *Commento*, Ficino intende la noetica umana nei termini di una progressiva ascesa *ad spiritum*

---

[3] *Ibidem*, I, p. 276. Sembra che in questo passo Ficino abbia ricompreso all'interno del *sensus* quanto poco prima aveva attribuito alla fantasia, ovvero il giudizio che si esplica sulla percezione stessa, «Deinde hanc perceptionem animadvertit et iudicat, quam animadversionem phantasiam esse volumus», *Ibidem*, II, p.274.

[4] *Ibidem*, II, p. 31.

[5] *Ibidem*, II, p. 38.

[6] *Ibidem*, I, pp. 285-289; II, pp. 30-31.

[7] *Ibidem*, I, p. 285. E' molto probabile che questa caratterizzazione della immaginazione sia ispirata a Sinesio *De Insomniis* 5, 135B-136B, opera che il Ficino tradurrà successivamente nel 1488.

[8] Oltre a Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., I, pp. 286-287, mi pare interessante a questo riguardo una chiosa del Ficino a commento della dottrina averroistica sull'unicità dell'anima intellettiva, secondo la quale la facoltà che il Commentatore definisce *cogitativa* altro non è che la *phantasia* dei greci, «Supremam huius animae vim appellat [Averroè] virtutem cogitatricem quam Graeci nominant phantasiam», *Ibidem*, III, p.13.

> secundum Platonicorum sententiam, per quattuor gradus cognoscendo a corpore ascendit ad spiritum, quorum est postremus intelligentia. Ascendit enim per sensum, imaginationem, phantasiam, intelligentiam[9].

Nonostante si dia una gradazione di spiritualità tra le differenti facoltà, tutte le potenze conoscitive, e addirittura vegetative, sono pensate come germinanti nella loro incorporeità da un'unica fonte e origine immateriale che è appunto l'anima, la quale possiede i semi dei corpi sotto il rispetto tanto della *virtus cognoscendi* quanto della *virtus alendi*[10].

Sulla scorta di queste pur brevi considerazioni, si può comunque già asserire che per Ficino non vi è una distinzione reale tra facoltà o *potentiae* e l'anima da cui esse traggono origine. L'utilizzo del termine *vis* o *virtus* vuole rendere pienamente il significato di *δύναμις* nell'accezione plotiniana, divenuta poi patrimonio comune di tutta la tradizione neoplatonica, – di capacità o facoltà – dalla vegetativo-nutritiva (nel lessico plotiniano, *τὸ φυτικόν*) alla razionale (*ὁ λογιςμός*) – attualizzata per scopi specifici da un'unica fonte indistinta e immateriale, ovvero l'anima. Nella concezione ficiniana, i sensi esterni e interni in quanto *δυνάμεις* sono da intendersi non come facoltà del composto ilemorfico di anima e corpo − come codificato da buona parte della scolastica araba (con la non trascurabile eccezione di Avicenna) e sostenuto da non pochi 'latini', come Tommaso – bensì come potenze o facoltà del tutto incorporee, le quali possono essere certamente distinte e anche gerarchizzate, ma soltanto in quanto facenti parte di un unico *continuum* spirituale.

> La medesima anima, in quanto riluce per razzo della mente divina, l'idee di tutte le cose per la mente con atto stabile contempra; in quanto ella si rivolta ad sé medesima, le ragioni universali delle cose considera, e da' principi alle conclusioni argumentando discorre; in quanto ella risguarda e corpi, rivolge in sua oppenione le particulari forme e imagini delle cose mobili ricevute pe' sensi; in quanto ella s'inclina alla materia, usa la natura per instrumento col quale muove la materia e formala, onde le generationi e augmenti e ancora e loro contrarii procedono[11].

In Ficino, a questa concezione si accompagna il riconoscimento della funzione imprescindibile svolta dallo *spiritus*, il quale viene ad essere il vero arco di volta della dottrina della conoscenza sensibile

> Quid igitur opus est nobis geminis animabus, intellectuali et cogitatrice, cum una sufficiat, nec minus possit mens et intelligere et sentire, quam cogitativa sentire et alere? Immo et alere potest mens, postquam vegetatrix non agere solum potest, sed elementorum quoque motus actionesque peragere. Est profecto in nobis vis aliqua, quae esse ipsum, sive ens, et rationem, ipsam considerat communiori quodam conceptu quam sit sensibile vel insensibile […]. Cum vero sensus sensibilia non attingat, necque percipiat quicquam communius universo sensibilium genere, et phantasia ignoret universalia, vis illa sola mens erit. Igitur in substantia mentis vis erit omnium sensibilium discretiva, sicut in phantasia, quae certe poterit phantasia quaedam excellens sensusque intellectualis cognominari. Ubi sentiendi vis est, fit et sentiendi actus, modo non desit spiritus, in quo sive passiones corporis exprimantur, sive imagines qualitatum effulgeant. Spiritus autem lucidus subest menti

[9] *Ibidem*, I, p. 285.
[10] *Ibidem*, II pp. 30-31.
[11] M. Ficino, *El libro dell'amore*, a cura di S. Niccoli, Firenze, Olschki 1987, p. 212.

> sufficiens ad officium sentiendi, ideoque excellens illa phantasia, quae in mentis substantia est, infusa spiritui cerebri cogitat, infusa oculorum spiritui videt, dum ex uno fonte multas effundit vires. […] Quamobrem in eadem mentis substantia vis intelligendi, sentiendi, nutriendique locatur, in qua etiam tota vis consistit libere operandi atque movendi[12].

Il contesto della citazione è quello della critica all'averroistica unità dell'anima intellettiva ed è di certo un contesto estremamente significativo e sensibile, perché nell'esacerbazione polemica contro Averroè, colpevole di aver attribuito all'uomo soltanto un'anima sensibile, per quanto la più perfetta nel genere, Ficino è forzato a esprimersi in termini molto netti – non per questo deformati – sulla unità dell'anima e nel contempo sull'indivisibilità delle sue facoltà. E' quindi assai rilevante ritrovare in un simile contesto lo *spiritus*, la cui importanza viene di certo ulteriormente accresciuta dall'esplicito parallelismo con la funzione svolta dalla *phantasia* nella noetica averroista: così come nella dottrina del Commentatore la fantasia «substantiae intellectuali ministerium praebet ad actum intelligendi», nell'ambito della propria soluzione lo *spiritus* si pone al servizio della stessa mente «ad exequendam phantasiae illius actum»[13]. Come si può evincere agevolmente dal passo appena citato, lo *spiritus* è la condizione di possibilità, il mezzo all'estrinsecarsi delle *δυνάμεις* dell'anima: questa essendo unita allo spirito presente nel cervello pensa (*cogitat*)[14], essendo unita allo spirito presente nei sensi ha sensazione. Entrambe queste facoltà erano già state oggetto in *Theol. Plat.* VII, 6 di una più puntuale analisi nei loro rapporti con lo spirito[15]. In particolare, il sentire viene ricondotto ad una forma di attività dell'anima che sembra realizzarsi in due momenti: dapprima lo *spiritus*, in ogni istante pervaso dall'anima, viene colpito da uno stimolo esterno; conseguentemente l'anima vivifica (*vegetare*) più intensamente (*attentius*) lo spirito stesso, avendo nel contempo consapevolezza di questa operazione (*operatio*) più intensa, nella quale in ultima istanza consiste il sentire[16].

Anche l'*immaginazione* è legata a doppio filo con lo *spiritus*, al punto che una vibrazione (*vibratio*) nell'uno si accompagna a un cambiamento e a una riconfigurazione (*revolutio*) delle immagini nell'altra e viceversa; è quest'intimo legame

---

[12] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., III, pp. 49-50.

[13] *Ibidem*.

[14] E' evidente che qui Ficino si riferisca alla cogitativa o meglio alla *vis cogitativa* come lascerebbero intendere il riferimento al cervello − nella sistemazione avicenniana, divenuta poi canonica, la cogitativa è infatti localizzata nel ventricolo centrale del *cerebrum* −, ma anche l'utilizzo di un verbo particolarmente connotato come 'cogitat'.

[15] Anche in questo contesto Ficino sostiene espressamente che «Sensus et phantasia vires animae sunt, sentire et iudicare per sensum harum virium actiones», *Ibidem*, I, p. 275.

[16] Di tenore analogo sono le affermazioni di Ficino ne *El libro dell'amore* a proposito della conoscenza attuata dall'anima attraverso i sensi «Piglia ancora per gli instrumenti de' sensi le imagine de' corpi di fuori, le quale imagine non si possono appiccare nell'anima, però che la sustantia incorporea, che è più excellente ch'e corpi, non può essere formata da lloro per la receptione delle imagine, ma l'anima, essendo presente allo spirito in ogni parte, agevolmente vede le imagine de' corpi come in uno specchio in esso rilucenti, e per quelle giudica e corpi, e tale cognitione è senso da' platonici chiamata», M. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., p. 124. La preoccupazione di salvaguardare l'autonomia e la spontaneità dell'anima a tutti i livelli dell'attività conoscitiva a volte porta il Ficino, come gia rilevato da P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., p. 250, a descrivere il processo della sensazione visiva come emissione di raggi accompagnati dallo *spiritus*. Cfr. M. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., pp. 190-191.

che consente di affermare come *phantasia* e immaginazione operino con l'ausilio del corpo, nel senso di concepire autonomamente in se stesse un contenuto conoscitivo che ha la sua causa occasionale nella stimolazione dello *spiritus* ad opera di corpi esterni[17].

Il punto qualificante della gnoseologia ficiniana, così come di ogni gnoseologia di matrice neoplatonica, è la spontaneità, la completa autosufficienza, conoscitiva e non, di un'anima sotto ogni rispetto monadica: l'oggettività della conoscenza è garantita non solo dalla *pienezza* della sostanza dell'anima stessa, poiché di fatto essa contiene i *semina* di ogni possibile attività e potenza (nutritiva, di movimento, conoscitiva), ma anche dall'infallibile *occasionalismo* che caratterizza il rapporto tra azione del corpo esterno e germinazione della relativa conoscenza nell'anima, dove lo *spiritus* esercita un fondamentale ruolo di mediazione. Non stupisce quindi come quest'ultimo possa essere definito *animae currus*[18], ovvero carro o veicolo dell'anima.

Il concetto di veicolo o corpo celeste dell'anima trova la propria origine, come noto, negli scritti gnostici ed ermetici, negli *Oracoli Caldaici* e sarà oggetto di una riflessione costante e approfondita lungo tutta la tradizione neoplatonica, anche alla luce di quei passi dell'opera di Platone, come *Phaed.* 113D, *Phaedr*. 247B, *Tim*. 41E, 44E, 69C, in cui si fa riferimento − seppur in modo molto diverso rispetto a ciò che pretesero di trovarvi i commentatori neoplatonici − ad un *ὄχημα* dell'anima. E' interessante notare come sin dalle sue prime sistematizzazioni, il concetto di veicolo (*ὄχημα*) venga ad assumere molte caratteristiche tipiche dell'aristotelico *πνεῦμα*: di natura simile all'etere, "sede" dell'anima nutritiva e vegetativa, e condizione fisiologica della *φαντασία*[19].

Questa identificazione è propria non solo dell'ambiente neoplatonico, ma anche di quello medico – la si ritrova ad esempio già in Galeno[20] – cosa di per sé non trascurabile nell'individuazione delle possibili fonti del Ficino, soprattutto alla luce della sua vasta erudizione medica[21].

La concezione dello *ὄχημα-πνεῦμα* fu variamente interpretata in seno alla tradizione neoplatonica, in modo particolare per quanto riguarda il suo destino ultimo – una volta che l'anima abbia fatto ritorno alla sede celeste – e il numero effettivo di *ὀχήματα* che avvolgono l'anima dell'uomo.

La posizione del Ficino ha la sua fonte principale, ripresa quasi letteralmente, in Proclo, segnatamente *In Tim.* III, 285,13-16

---

[17] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 31. Cfr. anche M. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., p. 124.

[18] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 30. M. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., pp. 136 e 139.

[19] *De gen. anim*. 736b 27 ss.

[20] Cfr. E.R. Dodds, *The Astral Body in Neoplatonism*, in Proclus, *The Elements of Theology*, a revised text by E.R. Dodds, Oxford, 1963, pp. 313-321. Sull'origine della concezione del *ὄχημα-πνεῦμα* si veda anche M. Di Pasquale Barbanti, *Ochema-Pneuma e Phantasia nel Neoplatonismo*. *Aspetti psicologici e prospettive religiose*, Catania, CUECM 1998, pp. 21-50.

[21] La dottrina ficiniana dello *spiritus* mi pare debitrice anche delle riflessioni sviluppate in proposito da Alberto Magno, segnatamente nel *De somno et vigilia* nel *De spiritu et respiratione*. Sull'importanza di Alberto Magno nella sistemazione ficiniana delle facoltà attinenti la conoscenza sensibile, cfr. R. Klein, *L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsil Ficin et Giordano Bruno*, in ID, *La forme et l'intelligible*, Parigi, Gallimard 1970, pp. 65-88.

> Mitto quod Platonici multi putant animam tribus uti vehiculis, primo quidem immateriali et simplici, id est, coelesti, secundo materiali et simplici, id est, aereo, tertio materiali atque composito, id est, elementis quatuor constituto. Et primo quidem dare vitam irrationalem, sed immortalem, secundo vero vitam irrationalem, sed longaevam, quae videlicet composito corpore aliquando dissoluto ad certum tempus supersit in simplici corpore, tertio, denique vitam et irrationalem, et una cum dissoluto corpore dissolvendam. Praeterea in prima vita communicata vehiculo sensum esse communem atque impatibilem, in secunda patibilem et communem, id est, per vehiculum, universum sensum pariter universum, denique in tertia sensum divisum pariter atque patibilem[22].

La distinzione ficiniana dei tre veicoli ci consente in primo luogo di identificare lo *spiritus-currus*, cui si è fatto cenno a proposito della conoscenza dei sensi esterni e interni, con il secondo veicolo, quello definito *materialis* e *simplicis* ovvero *aereus*. Non a caso, infatti, Ficino in altro luogo lo dice generato dal calore del cuore *ex parte sanguinis tenuissima* e per questo *tenuissimum* e *lucidissimum corpusculum*[23]. Quanto al suo destino ultimo esso è certamente mortale, anche se dotato della capacità di sopravvivere, seppur per un tempo limitato, alla dissoluzione del corpo materiale.

Occorre precisare come nella tradizione neoplatonica la sopravvivenza del corpo aereo o pneumatico si legasse alla tradizionale dottrina platonica della metempsicosi e quindi alla necessità logica di un 'sostrato' suscettibile di accogliere in sé premi e punizioni oltremondani, a fronte della impassibilità e immaterialità dell'anima (e per alcuni anche del primo veicolo[24]). Per quanto riguarda Ficino, rimane da chiedersi se egli abbia considerato le conseguenze teologiche di queste affermazioni o se, più o meno sinceramente, si sia presentato come esegeta di dottrine altrui[25].

---

[22] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., III, pp. 195-196. Cfr. Proclo, *In Tim*. III, 285,13-16, (ed. Festugière V, p. 162) «Triplice è dunque il veicolo: semplice e immateriale, semplice e materiale, composto e materiale. Conseguentemente tre sono le vite in relazione a questi veicoli: l'una immortale, l'altra più duratura dell'esistenza del corpo, la terza ha termine con il corpo». Tra le anime razionali, quelle dei pianeti e delle stelle fisse sono dette possedere soltanto il veicolo luminoso, Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., I, p. 237.

[23] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., I, p. 274. B. Tambrun, *Marsile Ficin et le "Commentaire" de Pléthon*, cit., pp. 45-46 sottolinea come a proposito dello *spiritus*, Ficino innesti le proprie conoscenze e convinzioni mediche, di matrice soprattutto galenica, nel contesto squisitamente neoplatonico della riflessione sull'*ochema*: se è evidente la dipendenza dal *Commentario* al *Timeo* di Proclo, almeno quanto alla determinazione del numero dei veicoli, del tutto originale è la genesi attribuita allo *spiritus*, che si vuole generato non dall'anima durante la discesa attraverso le sfere celesti – per l'aggiungersi al primo veicolo di "tuniche" composte di acqua, aria e terra –, ma dal calore del sangue. La soluzione ficiniana è forse anche conseguenza delle difficoltà nel fare propria, almeno apertamente, una posizione teologicamente pericolosa come quella della preesistenza dell'anima al corpo e della sua discesa attraverso i cieli.

[24] Cfr. Proclo, *Elem. Theol*. prop. n. 208 (ed. Dodds p. 182).

[25] Come ha opportunamente rilevato J. Hankins nella sua relazione all'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento il 15 dicembre 2005 (*Ficino on reminiscentia and the transmigration of souls*), non mancano certamente nell'opera ficiniana dichiarazioni che presagiscano all'intento di voler riformare la teologia cattolica, attraverso un più deciso ritorno al neoplatonismo; non è un caso che proprio nel libro XVIII, a seguito di una trattazione concernente l'origine dell'anima − segnatamente in quale parte del cielo sia creata, da quale discenda, quando venga infusa nel corpo −, dissimulata sotto le sembianze di un *poetice ludere* con gli antichi, Ficino affermi «Nos autem in omnibus, quae scribimus, eatenus affirmari a nobis aliisque volumus, quatenus Christianorum theologorum concilio videatur». L'estrema cautela non impedisce di cogliere che il suo bersaglio polemico è la teologia aristotelico-scolastica che si è venuta a costituire durante il Medioevo, e in particolar modo la dottrina dell'anima come forma del corpo e come direttamemente creata da Dio al momento della sua infusione nel corpo stesso. La dottrina neoplatonica

Nell'ultima parte del passo citato, Ficino segue ancora Proclo nel sottolineare come l'anima, infondendo la vita *irrazionale e immortale* al (primo) veicolo, infonda anche *sensus communis atque impatibilis*, ovvero l'immaginazione, vero principio o radice indivisa e impassibile della sensibilità che procede all'esterno (*ἔξω προϊοῦσα*)[26]: si ricorderà infatti come Ficino avesse definito operativamente l'immaginazione in rapporto ai sensi nei termini di «ipsa una facit quicquid quinque sensus omnes efficiunt», e dato che si tratta di una posizione piuttosto condivisa in seno alla tradizione neoplatonica, può darsi che sue fonti siano anche Porfirio e Sinesio, di cui tradurrà nel 1488 il *De insomniis*[27]. Il senso comune propriamente detto – indiviso ma passivo

---

del veicolo − che Ficino sa bene essere difficilmente accoglibile alla luce del Concilio di Costantinopoli (869-870), dove è stato ribadito «unam animam rationabilem et intellectualem habere hominem» − risponde al tentativo di legittimare non già la transmigrazione delle anime e la metempsicosi, ma la preesistenza al corpo, la totale separazione da esso e per converso la concezione della discesa dell'anima stessa dalle sfere celesti, culminante nell'incarnazione. Alla luce di questo tentativo deve intendersi l'impegno volto a smarcare Platone (sopra tutti) dalla dottrina della metempsicosi, per farne a tutti gli effetti un'*auctoritas* legittima: nel caso del filosofo ateniese e, seppur con modalità diverse, di Plotino (vedi *infra* nota 63), la preoccupazione pressante di Ficino è quella di riuscire ad avvalorare la tesi che le loro parole siano da intendersi come un *poetice loquendo*, il quale, se correttamente interpretato, consentirà di vedere prefigurati i dogmi fondamentali della religione cristiana come la resurrezione del corpo e l'esistenza del Purgatorio. Sulla base di queste considerazioni, il progetto pichiano di tenere una solenne disputa a Roma su ben 900 tesi, nel tentativo di rinnovare la teologia cristiana, apparirà sempre meno come il frutto di una baldanzosa − e per qualcuno anche puerile − audacia individuale, ma al contrario come espressione di un'esigenza avvertita da più parti, soprattutto nella rinata Accademia Platonica: non a caso il Mirandolano sostiene di essere il primo a discutere pubblicamente tesi tratte dalla tradizione neoplatonica (e non solo), quasi a proporsi come vessillifero di quelle nuove istanze maturate in seno all'Accademia; non deve essere sottaciuto, tuttavia, che queste parole dovevano suonare anche come la rivendicazione di un primato personale in apertà rivalità col Ficino. Dopo le ricerche di F. Bacchelli, *Giovanni Pico e Pier Leone*, cit., la stessa centralità della cabbalà nel pensiero pichiano ha assunto una più corretta contestualizzazione all'interno degli interessi della cerchia medicea.

[26] Cfr. J. Trouillard, *La mystagogie de Proclos*, Parigi, Les Belles Lettres 1982, p. 46, «La tâche principale de l'imagination chez Proclos ne consiste pas à recueillir les données des senses externes pour les condenser, les styliser et les reproduire. Elle les prévient pour les remplir de pensée. Elle n'est pas essentiellement reproductrice mais projective. Quand Proclos l'appelle ʻintellect patient', il veut dire que l'activité dianoétique inscrit une image d'elle-même dans l'espace intérieur que lui offre l'imagination. […] Et quand le Lycien l'appelle ʻsens commun', il ne veut pas dire qu'elle unifie les données des sens externes, mais qu'elle est le principe indivis de leur division».

[27] Cfr. Sinesio, *De insomniis*, 5, 135B-136B. Non sarei per enfatizzare l'influenza della dottrina sinesiana dell'*ochema-pneuma* e della *φαντασία* sul pensiero ficiniano. Innanzitutto, come si è già avuto modo di notare, Ficino pare rifarsi preferibilmente a Proclo, se non altro per la determinazione numerica e la natura della composizione dei veicoli. In modo del tutto differente, Sinesio parla invece di un solo veicolo, di natura eterea e mediatore tra l'immaterialità dell'anima e la materialità del corpo fisico, il *πνεῦμα ψυχικόν*, il quale, acquisito durante la ʻdiscesa', viene poi abbandonato nel momento del ritorno alle sfere celesti, sede originaria dell'anima. Un altro aspetto caratterizzante la dottrina sinesiana – e che pare non trovare corrispondenza in quella del Ficino – è l'identificazione tra *πνεῦμα ψυχικόν* e *πνεῦμα φανταστικόν* con la relativa centralità della *φαντασία*, definita senso dei sensi (*αἴσθησις αἰσθήσεως*), che «ode con tutto il pneuma, con tutto esso vede e con tutto esso fa il resto». Il pneuma/phantasia, primo corpo dell'anima, è infatti l'organo sensoriale più diffuso, vero padrone della conoscenza sensibile, nei confronti del quale i cinque sensi servono come ʻportieri' annuncianti gli oggetti esterni che bussano alle porte degli organi sensoriali. Certo, a mettere da parte la diversa genesi dei due, si potrebbe pensare ad una somiglianza tra *πνεῦμα φανταστικόν* sinesiano e *spiritus* ficiniano, a motivo soprattutto della analoga diffusione e pervasività lungo tutto il corpo, così come della funzione esercitata nei processi della conoscenza sensibile, «Anima ipsa, ut vera philosophia docet, cum sit purissima, crasso huic et terreno corpori ab ea longe distanti non aliter quam per tenuissimum quoddam lucidissimumque corpusculum copulatur, quem spiritum appellamus, a cordis calore genitum ex parte sanguinis tenuissima, diffusum

(*patibilis*) –, e i sensi esterni – divisi e soggetti alle affezioni dei sensibili – sarebbero invece infusi rispettivamente nel secondo e nel terzo veicolo.

A ben vedere però questa distinzione, pur condivisa e ribadita in altri luoghi[28], appare di scarsa importanza per la dottrina della conoscenza ficiniana, nella quale si accentua di fatto il dinamismo dell'anima, privilegiando da un lato lo *spiritus*, vero tramite nella realizzazione di tutte le attività conoscitive sensibili (sensi esterni e interni), e dall'altro l'*idolum*, una sorta di irradiazione e alone dell'anima che contiene in sé tutte le facoltà sensibili e vegetative

> Animae quippe rationales non modo vim illam habent intelligendi, per quam angelicae sunt, & in ordine providentiae numerantur, verum etiam vim illam vivificam, rectricemque corporis, quae alit corpus in corpore, sentit corporalia per corpus, movet corpus per locum, regitque in loco, quam vim idolum, id est simulachrum rationalis animae Platonici nuncupant. In hoc idolo insunt semina motionum & qualitatum omnium quae in corpore explicantur ab anima[29].

Sulla relazione tra *anima*, *idolum* e *veicolo* (celeste), la posizione del Ficino risulta immediatamente perspicua e almeno per quanto attiene ai rapporti tra anima e veicolo è sintomatica di una certa adesione al neoplatonismo post-plotiniano, o meglio procliano: l'anima aderisce e vivifica infatti permanentemente il proprio veicolo, il quale pertanto non viene abbandonato nel momento del ritorno nello *οὐρανός*[30].

Tuttavia Ficino, discostandosi nello stesso tempo da Proclo, chiarisce i termini di questo vincolo perpetuo

---

inde per universum corpus. Huic anima sibi cognatissimo facile se insinuans, primo quidem per hunc totum se fundit spiritum, deinde hoc medio per corpus penitus universum, vitam primum huic praestat et motum facitque vitalem perque hunc regit movetque corpus, et quicquid a corpore in hunc spiritum permanat, anima ipsi praesens continuo percipit. Quam perceptionem sensum cognominamus. Deinde hanc perceptionem animadvertit et iudicat. Quam animadversionem phantasiam esse volumus», Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., I, p.274. Secondo B. Tambrun, *Marsile Ficin et le "Commentaire" de Pléthon*, cit., pp. 36-37 la fonte del passo sarebbe proprio Sinesio. Tuttavia, occorre segnalare che mentre in Sinesio il principio conoscitivo è lo stesso *πνεῦμα φανταστικόν*, in Ficino le *vires cognoscendi* sono contenute nell'anima e nell'*idolum*, pertanto lo *spiritus* svolge unicamente la funzione di intermediario o *medium* conoscitivo. Di parere almeno in parte diverso D.P. Walker, *Ficino's spiritus of music*, «Annales Musicologiques», I (1953), pp. 131-151.

[28] Ficino ribadisce sinteticamente questa distinzione in Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, pp. 61-62 e III, p.154.

[29] *Ibidem*, II, p. 207.

[30] E' questa invece la posizione di Plotino, Porfirio e Oracoli Caldaici, cfr. E.R. Dodds, *The Astral Body in Neoplatonism*, cit., pp. 318-320. Per quanto riguarda la concezione del Ficino essa mi pare sotto questo rispetto ancora debitrice nei confronti di Proclo. Riporto i passi rispettivamente di Ficino e di Proclo (in traduzione). «Essentia eius vita est sempiterna. Sempiterna vita cui primum haeret, haeret in sempiternum, praesertim quoniam essentia animae immutabilis est, quo fit ut immutabiliter proximum sibi corpus vivificet», Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., III p. 192; «Se infatti ogni anima è eterna per essenza e grazie al suo stesso essere è la fonte primaria che rende animato qualcuno dei corpi, rende quello stesso corpo animato in perpetuo, perché l'essere di ogni anima è esente da mutamento. Se è così, anche il corpo animato viene animato in perpetuo e in perpetuo partecipa della vita; e la prerogativa di una vita presuppone che il soggetto, a maggior ragione, esista in perpetuo; ma ciò che esiste in perpetuo è eterno. Dunque il corpo, che a livello primo è dotato di anima ed è connesso immediatamente a un'anima, è eterno», Proclo, *Elem. Theol*. prop. n. 196 (ed. Dodds p. 170).

> Neque tamen volunt rationalem animae partem proximo haerere vehiculo, sed rationalem ipsam animam quantum et rationalis est, et comes coelestium animarum, aedere actum vivificum in vehiculum, quod animae idolum saepe iam appellavimus. […] Sicut enim Lunae splendor in nube promit ex seipso pallorem, sic anima in corpore coelesti emittit idolum, quasi stella crinita comam[31].

Il dinamismo anima/facoltà (*virtutes*) e facoltà/*operationes* riconduce tutto il conoscere sensibile ad una netta polarizzazione tra *spiritus* da un lato e *idolum* dall'altro, in cui davvero si fatica a ravvisare un ruolo significativo per gli altri *vehicula*.

La dottrina ficiniana della sensazione è davvero emblematica a questo riguardo, se si considera che mentre per Proclo la sensazione (almeno quella che viene detta essere 'divisa') è una facoltà materiale, una vita corporeiforme che a mezzo di organi conosce gli oggetti che la colpiscono dall'esterno ed è pertanto localizzata nel terzo veicolo, *composto* e *materiale*[32], per il Neoplatonico fiorentino, come si è già visto, centrale è invece la funzione dello *spiritus*, ovvero del secondo veicolo, semplice e materiale, e della presenza in esso dell'anima o più precisamente dell'*idolum*. La centralità e in definitiva il privilegiamento dell'*idolum* nella concezione ficiniana paiono non trovare

[31] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., III, p. 194. Irricevibile è dunque la ricostruzione della dottrina ficiniana dell'*idolum* compiuta da S. Toussaint, *Sensus naturae. Jean Pic, le véhicule de l'âme et l'équivoque de la magie naturelle*, in *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale. Atti del Convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003)*, a cura di F. Meroi e E. Scapparone, Firenze, Olschki 2007 pp. 107-145. Secondo lo studioso francese, Ficino, in mancanza di un lessico latino consolidato, non distinguerebbe correttamente tra *vehiculum* e *idolum*, al punto che «l'impression que 'vehiculum' et 'idolum' soient équivalents dans la *Théologie platonicienne* n'est pas injustifiée»; prova ne sarebbe un passo di *Theologia Platonica* XIII, 4 dove il filosofo di Careggi impiegherebbe la locuzione «vehiculum idoli». In realtà, nell'individuare le diverse entità che costituiscono la natura umana secondo l'ordine della maggiore spiritualità – ovvero anima, *idolum*, veicolo etereo, veicolo semplice e materiale, veicolo composto e materiale –, il passo rispecchia in modo fedele e coerente l'antropologia ficiniana sin qui delineata, «Sed lux illa Dei, cum infunditur angelo, fit e vestigio lux intellectualis atque intelligi potest. Quando infunditur animae, fit rationalis ac potest non intelligi solum, sed etiam cogitari. Inde migrat in animae idolum, ubi fit sensitiva, nondum tamen corporea. Inde in aethereum vehicolum idoli, ubi fit corporalis, nondum tamen manifeste sensibilis. Denique in corpus elementale, sive simplex aereumque, sive compositum, quod est aetherei vasculum, in quo evadit manifeste visibilis», Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 239. La posizione riconosciuta al *vehiculum* è quella canonica di un *tertium quid* tra l'anima, assolutamente immateriale, e il corpo etereo, la cui natura, per quanto la più eminente nel suo genere, è nondimeno materiale; si comprende, quindi, come Ficino parli a rigore di un *vehiculum idoli*, dal momento che, come già rilevato, l'anima non si unisce immediatamente al proprio veicolo, bensì indirettamente per mezzo dell'*idolum*, che diviene al contempo l'*actum vivificum* del *vehiculum* stesso. Non solo, la peculiare aggettivazione con cui Ficino caratterizza la condizione della *lux divina* all'interno dell'*idolum* è in pieno accordo con la riconosciuta essenza irrazionale di quest'ultimo, in quanto realtà diminuita, proiezione o immagine – non illusoria, ma ipostatica – dell'anima: il piano ontologico cui dà vita il raggio divino è quello delle *virtutes* che operano al di sotto della ragione e, in diversa misura, mediante il corpo o nel corpo; in una condizione che è ancora di piena immaterialità, l'*idolum* racchiude in sé tutte queste *virtutes*, dalle sensibili alle vegetative. Se la mia analisi è corretta, non può inoltre essere accolta la pretesa identità tra l'*idolum* e il secondo veicolo (*simplex aereumque*), affermata più volte da Toussaint (*Ibidem*, pp. 124, 127, 136).

[32] Proclo, *In Tim.* III, 286,2-287,10 (ed. Festugière V, pp. 162-164), «Noi affermiamo che la sensazione risultante da affezioni violente è una vita corporeiforme e implicata nella materia, in grado di conoscere gli oggetti che la urtano dal di fuori mediante organi […] E' tra quelle dell'essere mortale la 'sensazione divisa', che realizza il suo giudizio sulla base di affezioni e che è materiale […]. La sensazione materiale non conosce altro se non gli oggetti che dall'esterno la urtano e la scuotono, e non è in grado di ritenere in lei stessa ciò che vede, poiché è divisa e non una: è divisa infatti nei diversi organi sensoriali».

riscontro nella teoria procliana del veicolo, soprattutto per quanto attiene alla relazione tra quest'ultimo e l'anima stessa[33]. Maggiore vicinanza può rilevarsi con Plotino.

Quest'ultimo riconnette l'irradiamento o la traccia dell'anima (*εἴδωλον*) – l'*idolum* ficiniano – all'azione vivificatrice della stessa nei confronti non del veicolo – il quale ha poi un posto del tutto marginale nella sua speculazione – bensì del corpo già animato dall'Anima del Mondo al momento della nascita[34]. Non solo, nella convinzione che l'anima permanga in uno stato di perenne contemplazione presso l'Intelligibile, è in realtà il rapporto anima/corpo nel suo insieme ad essere inteso nei termini di una illuminazione o proiezione d'immagine: la parte inferiore dell'anima e conseguentemente le facoltà inferiori che operano nel e attraverso il corpo − ma che in nessun modo possono dirsi appartenere al corpo − costituiscono un'immagine dell'anima superiore, congenere all'intelligibile, la cui *δύναμις* è da individuarsi nel *νοῦς*[35]. Non deve sorprendere, quindi, come Ficino ravvisi nell'*idolum* l'insieme di tutte le facoltà *latu sensu* irrazionali, dalla nutritiva all'immaginazione[36]. Le ricerche di B. Tambrun, hanno poi definitivamente mostrato il consistente debito dottrinale di Ficino nei riguardi del *Commentario* agli *Oracoli Caldaici* del Pletone. Il filosofo di Mistra sembra essere la fonte principale di Ficino almeno sotto due importanti rispetti: in primo luogo, l'*idolum* in quanto immagine dell'anima, e pertanto realtà ipostatica derivata, inferiore e irrazionale, è detto contenere le facoltà della sensazione e dell'immaginazione; in secondo luogo, l'*idolum* è creduto vivificare non già il corpo, bensì il veicolo celeste dell'anima. Si tratta, come visto, di due aspetti pienamente condivisi da Ficino e connotanti la sua riflessione antropologica[37].

---

[33] Cenni sono presenti nello *In Tim*. I, 360,28 (ed. Festugière II, p.220), nella *Elem. Theol*. prop. 64 (ed. Dodds pp. 60-62) e nella *Teologia Platonica* III, 6, 21-23.

[34] «Quando un animale è nato, ha presente in sé un'anima che viene dall'essere e per la quale esso si ricongiunge all'Essere universale; esso possiede anche un corpo, il quale non è né vuoto né privo di anima, e questo corpo non si trovava certamente, prima di nascere, in un luogo inanimato; ora esso le si è fatto sempre più vicino, appunto per la sua potenzialità, ed allora non è più corpo solamente, ma è anche corpo vivente che gode, per la sua vicinanza, di una traccia di anima, non certo di una sua parte, ma piuttosto di un suo calore o irradiamento; soltanto allora nascono in esso i desideri e i piaceri e i dolori. Il corpo dell'essere vivente, nato in tal modo, non è dunque una cosa estranea», *Enn*. VI, 4, 15, 9-18. Cfr. anche *Enn*. IV, 4, 29. Sulle ragioni del disinteresse di Plotino nei confronti della teoria dell'ochema-pneuma, e per una rassegna dei luoghi delle *Enneadi* dove tale concezione è più o meno espressamente trattata si veda E.R. Dodds, *The Astral Body in Neoplatonism*, cit., p. 318 e soprattutto M. Di Pasquale Barbanti, *Ochema-pneuma*, cit., pp. 73-106.

[35] Cfr. H.J. Blumenthal, *Plotinus' Psycology. His doctrine of the embodied soul*, The Hague 1971, pp. 15 e 20-21.

[36] Vero è che per Plotino la *διάνοια* costituisce la facoltà più eminente dello *ζῷον*, del "vivente", del "composto" di anima e corpo. Cfr. *Ibidem*, pp. 43 e 100.

[37] B. Tambrun, *Marsile Ficin et le "Commentaire" de Pléthon*, cit., pp. 37-38 e pp. 43-44. A questo riguardo, di grande importanza è il commento del Pletone all'oracolo 14, vd. *Magika logia tôn apo Zoroastrou magôn, Georgiou Gemistou Plêthônos Exêgêsis eis ta auta logia. Oracles chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon*. Édition critique avec introduction, traduction et commentaire par B. Tambrun-Krasker. *La recension arabe des Magika logia*, par M. Tardieu. *Corpus Philosophorum Medii Aevi, Philosophi Byzantini 7*, Athens-The Academy of Athens, Paris, Librairie J. Vrin / Bruxelles, éditions Ousia 1995, pp. 10-12 (traduz. pp. 30-31). Nella sua *Theologia Platonica*, a commento dell'oracolo in questione, Ficino recupera quasi letteralmente l'ultima parte dell'esegesi pletoniana, cfr. Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., III, pp. 193-194.

L'unità dell'anima, unità anche operativa che non a caso viene contrapposta alla noetica averroista, ha nell'*idolum* la sua fonte e nello *spiritus* lo strumento di attualizzazione. Ad eccezione della *ratio* e della *mens*, tutte le altre facoltà sono contenute nell'*idolum*, definito dal Ficino in *Theol. Plat.*, XIII[38] come *rectrix potentia corporis* il cui *officium* non è proprio dell'anima in quanto tale, ma di un'anima *iam vergens ad corpus*: è del tutto evidente come la definizione sia sintomatica di una sostanziale condivisione della concezione plotiniana dell'anima, intesa in primo luogo come *ratio* e in second'ordine come *intellectus*, in grazia della parte dell'anima 'non discesa'. Nello stesso contesto, all'*idolum* viene prevedibilmente attribuita la *imaginatio* – la quale è detta *quinque sensuum congregatrix*[39] – e la *phantasia*, la quale viene stranamente aggettivata come *confusa* e di cui è detto che «instinctum sequitur naturalem». Si tratta di una caratterizzazione del tutto diversa da quella fornita in *Theol. Plat.*, VIII, vale a dire in uno dei luoghi in cui Ficino si profonde in maniera diffusa e sistematica nel delineare il quadro complessivo delle facoltà conoscitive dell'anima

> Phantasia substantiam saltem auguratur, introspicit dum pronunciat: «Obvius ille homo aliquis est, et Plato». Atque etiam res incorporales quodammodo somniare videtur, dum Platonem iudicat pulchrum, bonum, amicum, discipulum. Pulchritudo enim, bonitas, amicitia, disciplina, incorporalia sunt, neque sensibus neque imaginationi patentia. Huiusmodi quidam conceptus phantasiae incorporales quodammodo corporum intentiones vocantur. Verum nondum super materiam prorsus animus evolat, tum quia phantasia intentiones hiusmodi esse incorporeas non agnoscit, tum quia hiusmodi Socratis phantasia inspicit proprie hominem hunc, Platonem scilicet, hoc in loco et situ, in hoc tempore et hora diei, hanc pulchritudinem, hanc bonitatem, et reliqua eodem pacto, ubi Platonem sub eisdem condicionibus in se ipsa depingit quibus extat in materia[40].

La concezione della *phantasia* che se ne ricava è quella di una *vis cogitativa* o *ratio particularis* il cui oggetto proprio è costituito dalle *intentiones* o determinazioni preconcettuali e dalla conoscenza dell'individuo *sub natura communi*. Perché allora una simile differenza tra i due contesti? A ben vedere la prima caratterizzazione della *phantasia* – *confusa* e procedente solo per *naturalem instinctum* – risente a mio avviso della di poco precedente disamina sulla *ratio*, che il Ficino conduce sempre nello stesso luogo, *Theol. Plat.* XIII: la *ratio* viene contrassegnata non solo come una facoltà estremamente mobile («libero motu sursum deorsum vagatur») ma, proprio per questo suo dis-correre dall'universale al particolare e viceversa, si distingue in *ratio*

[38] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 210.

[39] A conferma della ben nota imprecisione per non dire incoerenza del Ficino, almeno quando si guardi ai particolari della sua dottrina gnoseologica, l'immaginazione pare identificarsi in questo contesto con il *sensus communis*.

[40] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., I, p. 286. Mi pare che nel caratterizzare la *phantasia* come una *vis cogitativa* – se non altro nel passo in questione – Ficino abbia presente *Enn.* V, 3, 3, dove però quanto da lui attribuito alla *phantasia* è invece ricondotto da Plotino alla *διάνοια*, «La percezione vede un uomo e ne trasmette l'immagine al pensiero discorsivo. Che dice questo? Non dice nulla ancora, ma soltanto ne prende atto e non va oltre; o forse dialogizza con se stesso e si chiede: Chi è costui? E qualora l'abbia incontrato prima, si risponde servendosi della memoria: E' Socrate. E pur esaminando dettagliatamente la figura, il pensiero discorsivo non fa che descrivere ciò che la rappresentazione gli ha offerto. Ma se poi gli si domanda se Socrate sia buono, esso risponderà, partendo sì dalle cose conosciute per mezzo di percezioni sensibili, ma la risposta che darà su di esse non può ricavarla ormai se non da se stesso, poiché porta in sé la norma del Bene» [trad. it. di G. Faggin].

intellectualis e in *ratio cogitatrix et opinatrix*[41]. Se la mia analisi è corretta, dal momento che la dimensione del preconcettuale è stata riassorbita nell'ambito operativo della *ratio*, la *phantasia* non poteva che assumere, seppur implicitamente, i tratti di una *vis aestimativa*[42]. Ciò è dovuto al fatto che, come ha notato E. Garin, Ficino nel suo *Commento* a Plotino distingue due tipi di *phantasia*: la prima, in quanto grado infimo dell'anima superiore, è detta *discreta phantasia* ed è operativamente qualificata come la facoltà che «nonnihil de particulari substantia iudicat ac propius sequitur rationem» laddove la seconda, vertice dell'anima inferiore è detta *confusa phantasia* la quale, contrariamente all'altra, «accidentia solum percipit plurimumque instinctu ducitur naturali»[43]. Questa della doppia *phantasia* è una peculiare dottrina plotiniana e si può certamente dire che costituisca il fulcro della sua psicologia. L'esigenza fondamentale da cui muove Plotino è, prima ancora che quella di raccordare tra loro il piano sensibile e intelligibile della conoscenza, quella di rendere possibile la stessa dinamica conoscitiva, dal momento che la consapevolezza (*συναίσθησις*) circa l'attività delle nostre facoltà necessita di una traduzione o meglio un rispecchiamento costante in termini di immagini[44]: se da un lato dunque la *phantasia*/immaginazione si esplica attraverso una spontanea – come spontanea è la sensazione del resto – azione formalizzatrice sui dati sensibili, dall'altro l'immaginazione rende possibile l'apprensione del contenuto indiviso delle intuizioni intellettuali, in grazia di un'articolazione e trasformazione in immagini[45]. Il prodotto di entrambe le attività dell'immaginazione viene poi presentato alla discorsività della *διάνοια*

> La facoltà razionale che è nell'anima, partendo dalle immagini che derivano dalle percezioni, formula i suoi giudizi mediante l'analisi e la sintesi oppure, anche nell'ambito delle immagini che sorgono dall'intelligenza, essa ne controlla in certo modo le impronte ed esercita anche su di esse la stessa operazione […][46].

---

[41] «Verum ratio interponitur, vis quaedam verarum propria animarum, per quam in universali conceptu a principiis rerum ad conclusiones temporali successione discurrunt, effectus resolvunt in causas, causas iterum in effectus deducunt, discurrunt etiam conceptu particulari ad discursionis universalis exemplar. Sed in prima ipsa & universa discursione, ratio intellectualis vocanda est, in discursione particulari, ratio cogitatrix et opinatrix», Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 210.

[42] Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theol*. Iª q. 78 a. 4 co «Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est, nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit».

[43] E. Garin, *Phantasia e imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, «Giornale Critico della filosofia italiana», Vol. V (1985), n.3, p. 353.

[44] «E sembra che l'impressione sorga, quando il pensiero si ripiega su se stesso e quando l'essere attivo nella vita dell'anima è come rinviato in senso contrario, simile all'immagine in uno specchio, che sia liscio, brillante e immobile. Quando lo specchio c'è, si produce un'immagine; ma se non c'è oppure non è posto bene, l'oggetto che potrebbe riflettersi è tuttavia attuale: e così, se non è agitata quella parte dell'anima nostra in cui appaiono i riflessi della ragione e dell'Intelligenza, questi sono visibili e dell'azione dell'Intelligenza e della ragione si ha anche una certa conoscenza sensibile. […] Sicchè si può concepire che il pensiero è accompagnato dall'immagine, per il fatto che il pensiero non è immagine» [trad. it. G. Faggin], *Enn*., I, 4, 10.

[45] Si tratta di una concezione che avrà grande fortuna anche nel pensiero arabo, basti pensare al ruolo analogo svolto dalla cogitativa nella gnoseologia di Avicenna. Cfr. H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna & Averroes*, cit., pp. 95-102.

[46] *Enn*. V, 3, 2, 7-15. Cfr. anche *Ibidem*, IV, 3, 30.

L'esigenza di preservare l'impassibilità dell'anima superiore e nel contempo di giustificare il fatto che questa stessa anima trattenga i ricordi anche dopo la morte ha portato Plotino a delineare una *phantasia* lontana da ogni forma di contatto con la sensibilità e la materia: nell'espletamento delle funzioni conoscitive essa garantisce la consapevolezza degli atti di ragione (*διάνοια*) e intuizione intellettuale (*νόησις*), accompagnando costantemente la *composizione* e la *divisione* della prima, rispecchiando e articolando il contenuto della seconda; nell'espletare poi la funzione del ricordo, la *φαντασία* è in grado di rammentare tutto senza passionalità (*ἀπαθῶς*)[47].

Occorre comunque precisare che la distinzione tra le due forme di *φαντασία* in relazione all'anima superiore e inferiore è certamente di tipo operativo e pertanto non comporta l'esistenza di due facoltà distinte dell'immaginazione[48]. Questo aspetto non mi pare caratterizzare anche la posizione ficiniana e almeno così in parte si spiegherebbero certe oscillazioni dottrinali come quelle sopra considerate: in particolare, dal momento che la *phantasia* più eminente «propius sequitur rationem», Ficino nel passo sopra analizzato ha omesso di menzionarla in quanto l'ha funzionalmente ricompresa nella *ratio,* indicando a quel punto soltanto la *phantasia* meno eminente (*confusa*). Di ciò potrebbe essere prova il fatto che ogni qualvolta Ficino si trova ad enumerare le *virtutes* presenti nell'*idolum*, egli non dimentica mai di aggettivare la *phantasia* come *confusa* o *irrationalis*[49]; al contrario, la *phantasia* descritta in *Theol. Plat*. VIII, 1, è considerata a tutti gli effetti una *vis* appartenente all'anima e segnatamente alla *ratio*.

Della lettura ficiniana mi pare vada anche sottolineato il ruolo giocato dalla dottrina dei *sensi esterni* e *interni*, così come codificata dalla tradizione scolastica araba

[47] «Che diremo del ricordo degli amici, dei figli, della moglie, nonché del ricordo della patria e di tutte le altre cose che anche un animo nobile può ricordare senza vergognarsi? L'immaginazione porta con sé questi ricordi, ciascuno con la propria passione; ma l'uomo nobile ricorda tutto senza passionalità. […] questa però [l'anima superiore] deve cercare di dimenticare volentieri ciò che le proviene dall'anima inferiore…» [trad. it. G. Faggin], *Enn*. IV, 3, 32. Cfr. anche *Enn*. IV, 4, 5 dove Plotino afferma espressamente che le anime riascese al cielo non solo hanno il ricordo delle cose terrene ma hanno anche memoria delle molte anime conosciute in terra tanto da saperle riconoscere.

[48] Cfr. *Enn*. IV, 3, 31. Si veda anche a riguardo l'analisi di H.J. Blumenthal, *Plotinus' Psycology*, cit., pp. 88-89 e M. Di Pasquale Barbanti, *Ochema-Pneuma*, cit., pp. 92-96.

[49] Cfr. Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 210 e III, p. 195. Anche ne *El libro de amore*, Ficino, pur non facendo in alcun modo riferimento all'*idolum*, aggettiva la fantasia come confusa e la associa strettamente ai sensi, «Platone nel *Phedro* la mente data alle cose divine chiama nell'anima auriga, che vuol dire guidatore del carro dell'anima, l'unità dell'anima chiama capo dell'auriga, la ragione e oppenione per le cose naturali discorrente chiama el buon cavallo, la fantasia confusa e l'appetito de' sensi chiama cattivo cavallo […]», M. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., p. 214. Nell'interpretazione del celebre mito della biga alata, contenuto in *Phaedr*. 246a 6-249b 6, Ficino ripropone il proprio quadro delle facoltà conoscitive, in cui di certo non si avrà difficoltà ad identificare la *fantasia confusa* con la 'seconda immaginazione' vista sopra; a ben vedere, però, anche l'identificazione della 'prima immaginazione' con l'*oppenione* riesce piuttosto agevole, se solo si pone mente al fatto che ancora in Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 210 la *ratio* veniva detta *cogitarix et opinatrix*. Non solo, all'interno della tradizione platonica e neoplatonica, che qui Ficino mostra di seguire, il legame tra *φαντασία* e opinione è piuttosto forte. Cfr. *Soph*. 264a7-b3, «[…] il pensiero è una conversazione che l'anima fa con se stessa, e poi l'opinione è la conclusione del pensiero e vedemmo pure che *quando diciamo la parola 'appare' v'è una mescolanza di sensazione e di opinione*, è certo necessario anche ammettere che, essendo le apparenze congeneri al discorso, alcune di esse e qualche volta siano false», [corsivo mio]. Cfr. Plotino, *Enn*. III, 6, 4, e Proclo *In Tim*. III, 286,30 ss (ed. Festugière V, p. 163).

e latina: non è un caso che la *phantasia* più eminente sia ricondotta dal punto di vista operativo al piano dell'elaborazione pre-concettuale dei contenuti, quello proprio della cogitativa avente ad oggetto le *intentiones* (*nonnihil de particulari substantia iudicat*), laddove la *phantasia confusa* oltre ad avere nelle immagini sensibili (*accidentia*) il proprio oggetto, procede per una sorta di istinto naturale (*plurimumque instinctu ducitur naturali*)[50]. Questa seconda immaginazione è di fatto propria anche agli animali ed è la giustificazione al loro comportamento che, pur non intelligente, rimane comunque altamente finalizzato. Che Ficino ammetta una *vis aestimativa* oppure no, rimane il fatto che sembra condividere l'esigenza, già di Tommaso d'Aquino[51], di eliminare ogni spessore cognitivo al funzionamento della immaginazione/estimativa, riducendola a facoltà dal procedere meccanico e appunto istintivo.

Tornando alla concezione ficiniana dell'*idolum*, si deve rilevare come ad esso vengano attribuiti sensi soprannaturali – anche se pochissimi (*paucissimi*) e per di più raramente se ne avvalgono –, attraverso i quali è possibile avvertire *concentus coelorum mirabiles* e *voces et corpora demonum* e anche, come nel caso di Apollonio di Tiana nella testimonianza di Olimpiodoro, avere esperienze di chiaroveggenza[52]. E' questo, mi pare, uno dei pochi casi in cui Ficino sottolinea il ruolo peculiare e 'positivo' svolto dal *vehiculum* celeste, poiché di fatto – seppure la *vis sentiendi* dei sensi in questione è contenuta nell'*idolum* – è in tutto il veicolo che le percezioni extrasensoriali *videa(n)tur pariter atque audia(n)tur*: il raccogliersi e il ripiegarsi nel proprio corpo immortale – non senza l'ausilio di pratiche catartiche e teurgiche per la purificazione – diviene la condizione di possibilità per percezioni soprannaturali

> Ideo tatius Mercurji filius cum esset paternis sacris expiationibusque purgatus, illico exclamavit esse se tunc in corpus immortale translatum, ac intueri mirabilia, et audire[53].

Come si è avuto modo di mostrare sino a qui, è però la funzione dello *spiritus* ad essere sottolineata da Ficino in tutti i casi di sensazione o, più in generale, di conoscenza sensibile ordinaria (quindi anche immaginazione e fantasia)[54]. Anzi, lo *spiritus* pare avere un ruolo non marginale anche nella previsione di eventi naturali, come piogge e terremoti, seppure a rigore tale capacità di previsione non possa essere

---

[50] Da segnalare come Ficino nel *De vita* identifichi curiosamente *phantasia*, *imaginatio* e *cogitatio*, «Postremo septima ratio sic a phantasiae natura deducitur. Phantasia, sive imaginatio, sive cogitatio, seu quovis alio nomine nuncupanda videtur, multis, longis, contrariis in vigilando imaginibus, cogitationibus curisque distrahitur atque turbatur», M. Ficino, *Three Books on Life. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes*, by C.V. Kaske and J.R. Clark, Binghamton (N.Y.), Medieval and Renaissance Texts and Studies 1989, I, 7, p.129.

[51] Cfr. D. Black, *Imagination and Estimation,* cit., pp. 11-15.

[52] «Olimpiodorus quoque Platonicus tradit Apollonium Tyaneum hac ratione solitum ex urbe Roma, quae fiebant in Aegypto, prospicere», Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., III, p. 195.

[53] *Ibidem*.

[54] Non direi con B. Tambrun, *Marsile Ficin et le "Commentaire" de Pléthon*, cit., p. 47 che Ficino sostenga l'esistenza di più *idola* dell'anima; piuttosto è nelle possibilità dell'unico *idolum* di proiettarsi o estrinsecarsi nel primo veicolo (etereo), dando origine a percezioni soprannaturali, oppure nel secondo (*spiritus*), dando vita alla conoscenza sensibile ordinaria.

ascritta a una qualche percezione o conoscenza extrasensoriale, ma si inserisca al contrario in un processo cosmico naturale

> Vis illa supernorum idolorum pluvias inductura, ad pluvias praefigurat coelorum rotas, hae aërem humefaciunt, aër udus pituitam movet nostram, humorem scilicet aqueum, pituita spiritum, ex ea praesertim parte qua et ipse est aqueus. Siquidem spiritus cum sit vapor sanguinis, et in sanguine quatuor insint humores, in spiritu sunt quatuor humorum elementarumque virtutes. Igitur illa virtus spiritus aquea a pituita irritata, vivificam animae nostrae instigat potentiam ex ea parte qua aquaticorum semina vis vivifica possidet. Vis haec suscitat eas imagines quae in vacante phantasia rationesque sunt ad pituitam pertinentes, ut subito cogitemus flumina, imbres, angues, anguillas, pisces, atque similia[55].

Se è vero che la catena causale che conduce alla previsione della pioggia ha il proprio inizio nell'umore acqueo (*pituita*) mosso dall'aria umida, è altrettanto vero che è lo *spiritus* a sollecitare la potenza vivifica nella parte in cui sono presenti *aquaticorum semina* e a determinare l'azione della stessa *vis vivifica* sulla *phantasia*, vale a dire l'evocazione di immagini che per un verso o per l'altro si riconnettono all'elemento acqueo e lasciano presagire l'arrivo della pioggia.

Questo intimo legame che unisce ciò che è interno a ciò che è esterno in una ininterrotta sequenza di elementi di natura diversa, come l'*idolum*, lo *spiritus*, gli umori, le membra è garantito, secondo Ficino, da processi metafisici e soprattutto fisiologici, che si verificano nel momento in cui l'anima entra nel corpo: l'anima infatti, la cui essenza è quella di essere *media* e mediatrice nell'ordine del cosmo, si infonde nel mezzo del cuore, che è il centro del corpo, e congiunge il suo *currus* al calore naturale; per mezzo di questo l'anima si 'congiunge' poi allo *spiritus* e tramite esso si immerge negli umori e da ultimo nelle membra[56]. In questo modo l'anima è presente tutta simultaneamente in tutte le parti del corpo[57].

Occorre precisare però che, malgrado si realizzi questa intima e *mediata* unione, l'anima non è mai propriamente congiunta al corpo; lo stesso *idolum* pare non potersi propriamente definire inerente – almeno in senso forte – al corpo celeste[58], dal momento che le immagini utilizzate dal Ficino portano a ritenerlo in qualche modo *sussistente*: l'*idolum* viene concepito, attraverso Plotino, come *analogon* della luce del sole, la quale, se è certamente presente e visibile nell'aria, non ha tuttavia in essa un principio

[55] *Ibidem*, II, pp. 213-214. Cfr. *Ibidem*, III, p. 199, «Anima qua parte corporis ingreditur? Qua egreditur? Anima quae est medium rerum, iussu Dei (qui est mundi centrum) in punctum cordis medium (quod est centrum corporis) primum infunditur. Inde per universa sui corporis membra se fundit, quando currum suum naturali iungit calori, & per calorem spiritui corporis. Per hunc spiritum immergit humoribus, membris inserit per humores». Da notare inoltre come Ficino si discosti da Proclo circa il momento dell'ingresso dell'anima nel corpo: per quest'ultimo, infatti, l'anima si congiunge al corpo solo al momento della nascita, cfr. *In Tim.* III, 321,27 ss (ed. Festugière V, p. 203), mentre per Ficino l'anima viene creata e infusa dopo quarantacinque giorni dal concepimento, «Quando infunditur anima corpori? Postquam in alvo mulieris ipsum semen quod a toto viri corpore ante defluxerat, traxeratque secum formatricem vim ab anima viri, per hanc ipsam vim diebus circiter quinque et quadraginta sic esse affectum, ut sex primis diebus lacevaserit, novem sequentibus sanguis, duodecim aliis caro, decem et octo reliquis fuerit figuratum, tunc anima creatur atque infunditur», Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., III, p. 198.

[56] *Ibidem*, III, pp. 199-200.

[57] Si veda in particolare *Ibidem*, I, pp. 270-274.

[58] Di diverso avviso, mi pare, P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 402-406.

sostanziale; l'esistenza della luce dipende unicamente dal sole come *perenne ipsius actum*[59].

La natura dei rapporti anima-corpo – considerando tutti gli elementi cui si è fatto qui riferimento quali *idolum*, *spiritus*, *humores* – trova un riscontro chiarificatore proprio nella noetica ficiniana. Ficino non intende la genesi della conoscenza come un rapporto causale e deterministico tra un corpo esterno e una facoltà e nemmeno tra le facoltà sensibili e quelle intellettuali: in altri termini, mentre nell'ambito del corporeo rappresentato dallo *spiritus*, dagli *humores*, dalle *membra* e più in generale dal mondo elementale Ficino ammette una causazione fisica e diretta, nell'ambito dell'anima e delle sue *virtutes* egli riconosce soltanto il dominio di un infallibile *occasionalismo* regolato dalla *sympatheia* tra le facoltà[60]; è questa stessa *sympatheia* poi a colmare lo iato tra le *virtutes* dell'anima e lo stesso *spiritus* e a completare così quell'unione dell'anima con il corpo – unione funzionale si intende – che i processi fisiologici sopra descritti non possono da soli garantire[61].

[59] «Similiterque ait Solis lumen in aere, immo praesens aeri, haud extinctum iri, etiam si aer tollatur e medio. Ex solo enim sole pendere tanquam perennem ipsius actum, neque esse passionem aeris qualitatemque aeri propriam, siquidem momento adest atque abest, neque ipsius quicquam, sublato sole, restat in aere», Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., III, p.194. Il riferimento a Plotino è forse da mettere in relazione con *Enn*. I, 1, 12 e IV, 4, 29.

[60] Cfr. Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, pp. 30-31, «Nam ubi per oculi spiritum colores, per aurium spiritus sonos perque alios alia attigit, ipsa, quadam vi per quam praeest corporibus eorumque semina possidet non minus in cognoscendi quam in alendi virtute, mox colorum sonorumque et reliquorum simulacra penitus spiritalia vel denuo concipit in se ipsa, vel olim concepta parturit, colligitque in unum», e anche *Ibidem*, II, p.77, «[…] ac etiam quia tanta est inter has internas imagines [dell'immaginazione e della *phantasia*] spiritumque cognatio, ut revolutionem imaginum factam intrinsecum sequatur semper spiritus ipsius vibratio, atque vicissim spiritus huius vibrationem comitetur ut plurimum imaginum revolutio», ibidem; «Ita mens et phantasia, qui gemini oculi eiusdem animae, atque admodum proximi, simul aperiuntur, atque eodem pro modo suo conspiciunt. Et dum phantasia hunc cogitat hominem, mens universalem hominem cogitat, et converso. Atque haec est concursio naturalis».

[61] La *sympatheia* consente di preservare l'unità e l'incorporeità dell'anima senza per questo dover rinunciare a render conto di fenomeni in cui certe affezioni corporee – di origine patologica o altro – sembrano prendere il sopravvento sullo spirito «Et cum vapores atri cerebri spiritum occupaverint atque eo vibratio moverint horribiles in phantasia species, unde tetri spectaculi novitate tota fere vis animae in phantasiam intenditur, mirabere si interim opus intermiserit contemplandi, quod tandem vaporibus resolutis instaurat», *Ibidem*, II, p. 39.

III.2. La concezione del *vehiculum animae* nella riflessione di Giovanni Pico della Mirandola

III.2.a. Natura e numero dei veicoli dell'anima

Nel *Commento*, Pico afferma espressamente che il veicolo dell'anima sarebbe stato oggetto di disputa durante il *concilium* romano

> Similmente nell'uomo sono dua corpi, come nel concilio nostro proveremo, secondo la mente di Aristotele e di Platone, uno eterno, chiamato da' Platonici veiculo celeste, il quale da l'anima razionale è immediatamente vivificato; l'altro corruttibile, quale noi veggiamo con gli occhi corporali composto de' quattro elementi[62].

Malgrado questa dichiarazione di intenti, non molto rilevante appare in proposito lo spazio concesso all'interno delle *Conclusiones Nongentae*, al punto che la nostra fonte principale per la conoscenza della concezione pichiana del veicolo rimane senza dubbio il *Commento* stesso. Due soltanto infatti mi paiono essere le *conclusiones* chiaramente dedicate al tema neoplatonico dell'*ochema* e di queste poi solamente una è *secundum opinionem propriam*

> Cum excellenter ad intellectum assimilatur anima, fit in vehiculo motus perfecte circularis[63].

---

[62] *Commento alla canzona d'amore*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 479.

[63] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 312, 23.6. Si tratta della *conclusio* n. 6 delle *secundum Iamblicum* desunta senza dubbio da Proclo *In Tim*. II, 72,6 ss. (ed. Festugière III, p. 105). Sempre nella 'sezione storica' delle *Conclusiones* possono essere ravvisate ulteriori due tesi che più o meno espressamente fanno riferimento alla concezione dello *ὄχημα-πνεῦμα*: la n. 2 *secundum Ammonium*, «Anima rationalis non unitur immediate corpori organico» e la n. 4 *secundum Plotinum* «Anima quae peccavit vel in terreno vel in aereo corpore post mortem bruti vitam vivit», rispettivamente in S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 284, 16.2 e p. 298, 20.4. La tesi plotiniana pare ispirata a *Enn.* I, 1, 11 e III, 4, 2. Bisogna però rilevare che la posizione del fondatore del neoplatonismo contiene un'importante precisazione su come l'anima umana sia presente in un certo corpo animale e vi sconti la propria pena conducendo una vita ferina, «E le bestie come posseggono la vita? Se, come si dice, vi sono in esse delle anime umane, che hanno peccato, la loro parte separata non giunge mai sino alle bestie, ma le assiste senza esser loro presente; la loro coscienza accoglie solo il riflesso dell'anima che è unito al corpo», [trad. it. G. Faggin]. Nel *Commento* a *Enneadi* I, 1, 11, Ficino rileva fedelmente la concezione plotiniana, cercando però nel contempo di ricalibrare la posizione del filosofo greco, enfatizzando da un lato i rilievi che lo stesso Plotino si premura di fornire circa la separazione dell'anima umana dalla vita animale, in cui pur si trova ad essere, e dall'altro quasi ipotizzando che si tratti di una serie di asserzioni congetturali o semplicemente riferite in quanto oggetto di una credenza diffusa, «Quae quidem anima cum ab intelligibili mundo longius iam cogitatione affectuque quasi discesserit, atque ita deliquerit, multumque rationis amiserit, accomodata iam dicitur ad vitam animali minus rationali subministrandam, sed ipsa interim dicitur esse praesens, neque tamen adesse praesens quidem quantum praestat vitam, adesse vero nequaquam, quia non exequitur ibi consuetum rationis officium, quamvis in supernis intelligentiam exequatur, atque ipsa animae rationalis substantia in se consistit, neque sit pars compositi. […] Animadvertendum vero Plotinum hic suum hac in re iudicium temperare, cum dicit: si sunt animae nostrae in brutis. Item ubi dicit, ut fertur scilicet ab Aegyptiis. Rursus dum addit, quae peccaverunt: quasi dicat, purgatorii loco. Denique cum negat eam fieri propriam bruti formam partemque compositi», *In Plotinum*, in Marsilio Ficino, *Opera, ed. cit.*, II, p. 509. Da notare come Ficino tenti una lettura allegorizzante della dottrina plotiniana, arrivando a vedere prefigurato il purgatorio cristiano, cfr. *supra* nota 25. Una più netta presa di distanze si registra nel *Commento* a *Enneadi*, III, 4, 2, dove Ficino ritiene che Plotino, *diligentius meditatus*, avrebbe certamente modificato la sua convinzione circa la trasmigrazione delle anime umane in corpi animali, convinzione da

> Sensus naturae quem ponunt Alchindus, Bacon, Guilielmus Parisiensis, et quidam alii, maxime autem omnes magi, nihil est aliud quam sensus vehiculi quem ponunt Platonici[64].

Preliminarmente è opportuno precisare il significato che i termini *indumentum* e *vestimentum* assumono in alcune rilevanti *conclusiones* cabbalistiche e zoroastriane, sia 'storiche' che *secundum opinionem propriam*, alla luce del fatto che nella tradizione neoplatonica, e prima ancora caldaica, ermetica e gnostica, alla discesa dell'anima nel mondo sensibile si accompagna l'assunzione di vesti o tuniche che simboleggiano i diversi veicoli, com'è particolarmente evidente in *CH X* 16-18, in Porfirio *Ad Gaurum* 11.3 e in Proclo, *In Tim.* III, 297,21-298,2. E' lecito quindi chiedersi se Pico, nel suo progetto di concordia universale, avesse in mente di raccordare tra loro in qualche modo queste differenti dottrine, e segnatamente di accostare gli insegnamenti della cabbalà a quelli neoplatonici sull'*ochema-pneuma*. Per quanto attiene alle tesi di argomento cabbalistico, le *conclusiones* interessate sono la n. 35 e la n. 44 delle *secundum*

---

ricondurre alla *consuetudo gentis et saeculii*, «Quid ipse Plotinus quodam de transmigratione animae senserit, nisi forte Poeticus sit ut Plato, legentibus eius scripta declarant. Nos autem optamus eum, quod et plerumque philosophi solent, diligentius meditatum, si modo id senserit, in hunc saltem modum mutavisse sententiam quam non tam rationis necessitate, quam consuetudine gentis et saeculi subiisse videtur», *Ibidem*, p. 662. Come risulta evidente dall'espressione «nisi forte Poeticus sit ut Plato», Ficino, benchè consapevole della fragilità di questa opzione, non rinuncia completamente al tentativo di intendere la posizione plotiniana nei termini di un *poetice loquendo*, analogamente a quanto riservato (ma con ben altra determinazione!) alla dottrina platonica sulla transmigrazione. Da segnalare come la critica del Mirandolano a Plotino − critica costruita traendo le logiche conseguenze dalle parole stesse di Platone nel *Fedro* (249e-250a), secondo le quali la visione dell'Essere, essendo condizione indispensabile all'anima nell'assunzione della forma umana, renderebbe del tutto impossibile una successiva ed eventuale trasmigrazione in un corpo animale − venga poi ripresa dallo stesso Ficino e acclusa a commento di *Enneadi* III, 4, 2. Riporto di seguito la *conclusio* pichiana e il passo ficiniano. «Ex dicto illo Platonis in Phedro, quod nisi anima hominis ea que vere sunt intuita esset, in hoc animal non venisset, si recte intelligatur, intelligetur quod opinio Plotini ponens transmigrationem animarum in bruta non est ad mentem Platonis», in S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 454, 5.51. «Denique ipse nos Plato monuit ne temere quamlibet animam cuilibet corpori iungeremus, cum inquit in Phedro non posse in hominem venire animam, quae sit propria bruti forma, quae numquam divina perspexerit. Quasi significet, nec ipsam hominis animam in ipsam bruti formam posse descendere, quamvis in similitudinem quandam commerciumque forte descendat», *In Plotinum*, in Marsilio Ficino, *Opera*, *ed. cit.*, II, p. 663.

[64] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 452, 5.45. Cfr. S. Toussaint, *Sensus naturae*, cit., soprattutto pp. 119-121 e 138-142. I nomi di Alkindi, Bacone, Guglielmo d'Alvernia ritornano nello stesso ordine nella *Oratio*, nella sezione dell'impegno apologetico nei confronti della magia, «Perstiterunt fere omnes qui Pythagorica Platonicaque mysteria sunt perscrutati. Ex iunioribus autem, qui eam olfecerint tres reperio, Alchindum Arabem, Rogerium Baconem et Guilielmum Parisiensem», *Oratio de hominis dignitate*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 150-152. Pur mancandone ovviamente lo svolgimento, la presenza di questa *conclusio* tra le *secundum opinionem propriam in doctrinam Platonis* mantiene fede alla più generale affermazione di Pico circa l'esistenza di due corpi nell'uomo «secondo il pensiero di Platone», mentre non vi sono riferimenti espliciti su come questa dottrina possa essere anche, come dichiarato, **«**secondo il pensiero di Aristotele**»**. A questo riguardo, S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 393, suggerisce di guardare alla *conclusio* 2.70 delle *secundum opinionem propriam*, sostenendo che «Pico apparently further planned to correlate the "organic body" of the soul with the Neo-Platonic "vehicle" of the soul». La *conclusio* in questione mi pare rimandare invece soltanto ad una più generale concezione metafisica circa la *composizione ilemorfica universale* e la dottrina della *pluralità delle forme*, entrambe di derivazione avicebroniana: nella fattispecie, l'esistenza di una *forma corporeitatis* come principio metafisico (formale) del corpo organico consente a Pico di rigettare la concezione aristotelica dell'anima come *entelechia* del corpo «Corpus organicum, quod est materiae animae et ponitur in diffinitione eius ab Aristotele, est corpus et organicum per formam essentialiter distinctam ab anima eum perficiente», *Ibidem*, p. 392, 2.70. Su questa questione si vedano *infra* i rapporti tra anima, veicolo, e corpo.

secretam doctrinam sapientum hebreorum cabalistarum e la n. 22, 35 e 36 delle *conclusiones cabalisticae secundum opinionem propriam*. Come emerge in particolar modo dalla n. 35 del primo gruppo, «Nulla res spiritualis descendens inferius operatur sine indumento», e dalla n. 36 del secondo gruppo, «Ex praecedenti conclusione intelligi potest cur dicatur apud cabalistas quod deus induit se decem vestimentis quando creavit saeculum»[65], una prima accezione di *indumentum/vestimentum* pare essere quella di *sephirot*, nel senso di proprietà o facoltà (*middot*) che Dio o gli angeli assumono per poter produrre i loro effetti sul piano sensibile[66]. La seconda accezione emergerebbe invece dalle tesi n. 8 e 9 delle *secundum propriam opinionem de intelligentia dictorum zoroastris et expositorum eius chaldeorum*, dove *indumentum/vestimentum* è inteso nel significato di *habitaculum*, ossia i diversi mondi, spazi o sedi del cosmo abitati dalle creature in funzione del loro grado di eminenza nella gerarchia dell'essere: la *conclusio* n. 8, nello 'svelare' il significato recondito e allegorizzante del detto zoroastriano, individua infatti tre mondi, celeste, spirituale [nel senso di pneumatico e aereo] e terreno, «Magi in XVII amphorismo nihil aliud intelligunt per triplex indumentum ex lino, panno et pellibus, quam triplex animae habitaculum, celeste, spiritale et terrenum»[67]. L'uso di *habitaculum* non è poi peregrino, dato che ricorre non solo in altre tesi delle *Conclusiones Nongentae* − e per giunta in una tesi cabbalistica come la n.66 delle *conclusiones cabalisticae secundum opinionem propriam* − ma anche nel *Commento*[68] e, più prevedibilmente, nell'*Heptaplus*[69]. Da segnalare però una presunta incongruenza tra quanto asserito nella suddetta *conclusio* e quanto Pico attesterebbe a proposito dei 'tre mondi' non solo nel successivo *Heptaplus* ma anche nella coeva *Oratio*: la *conclusio* n. 8 sembra infatti ravvisare le tre sedi dello spazio cosmico in relazione alla tripartizione delle anime in divine, demoniche e umane, divenuta canonica nel neoplatonismo post-plotiniano e ben attestata in Proclo, *Element. Theol*. prop. 184 e 185 (ed. Dodds pp. 160-162 e il relativo commento pp. 294-296) e *In Tim*. I, 142,1 e III, 157 ss., di cui certamente Pico era attento studioso come testimoniano le 55 *conclusiones* a lui dedicate; al contrario sia l'*Oratio* che l'*Heptaplus* insistono su una triplice distinzione che prevede una dimensione *supercaelestis* o siderea, una *caelestis* e infine una terrena

> Tum ad ea et ipsi admissi, nunc superioris Dei regiae multicolorem, idest sidereum aulicum ornatum, nunc caelestem candelabrum septem luminibus distinctum, nunc pellicea elementa, in philosophiae sacerdotio contemplentur, ut postremo per theologicae sublimitatis merita in templi adita recepti, nullo imaginis intercedente velo, divinitatis gloria perfruantur[70].

> Nam si postrema pars tabernaculi erat hominibus et brutis communis, secundam, quae tota auri splendore fulgebat, candelabrum illuminabat septem lucernis distinctum, quae, ut dicunt omnes interpretes Latini, Graeci et Hebraei, septem planetas significant. In parte

[65] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., rispettivamente p. 358, 28.35 e p. 534, 11.36.
[66] Cfr *Ibidem*, p.359 nota 28.35 e P.E. Fornaciari (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola: Conclusioni Cabalistiche*, Milano, Mimesis 2003, p. 45 nota 26 e p.70 nota 90.
[67] S.A Farmer, *Syncretism*, cit., p. 488, 8.8.
[68] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 554.
[69] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p.186.
[70] *Oratio de hominis dignitate*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p.120.

> tertia, omnium sacratissima, alata Cherubin erant. Nonne nostris tres mundos oculis subiciunt? Et hunc, quem et bruta et homines incolunt; et caelestem, in quo planetae corruscant, et supercaelestem, habitaculum angelorum[71].

Entrambi i passi citati hanno ad oggetto l'interpretazione allegorica del tabernacolo di Mosè, ai quali va aggiunta la già menzionata tesi n.9 delle *secundum propriam opinionem de intelligentia dictorum zoroastris et expositorum eius chaldeorum*, «Poteris ex praecedenti conclusione aliquid intelligere de pelliceis tunicis quas sibi fecit Adam, et de pellibus quae erant in Tabernaculo»[72]. L'incongruenza pare comunque risolversi assumendo che l'intento di Giovanni Pico nella conclusio n. 8 sia quello di individuare i diversi *habitacula* che pertengono all'anima soltanto, non già quello di indicare i tre mondi in cui sarebbe ripartito il cosmo: l'anima avrebbe pertanto una natura essenzialmente encosmica − posizione che, pur non senza eccezioni (Plotino, Teodoro di Asine), può dirsi tipicamente neoplatonica − laddove l'angelo, identificato con la sostanza intelligibile, è detto a ragione *supercaelestis*[73]. In conclusione, non mi pare si possa rilevare in Pico un uso di *indumentum/vestimentum* che lasci presagire l'intenzione di accordare o quantomeno avvicinare, sfruttando l'affinità lessicale più che semantica, la tradizione cabbalistica alla neoplatonica; né può essere assunto come segno di un tentativo di concordia il fatto che Pico metta in risalto, tra l'altro separatamente, la funzione di mediazione tra il piano spirituale, immateriale e quello sensibile e materiale che le *sephirot* da un lato e la concezione dell'*ochema-pneuma* dall'altro svolgono in modo, per certi versi, analogo. Ferma restando l'equivocità di *indumentum/vestimentum*, si potrebbe comunque ritenere che la triplice distinzione, operata dalla *conclusio* n. 8, in spazio celeste, aereo e terreno lasci in qualche modo presagire l'esistenza di tre veicoli per l'anima umana, dovuti alla necessità di poter ascendere ai mondi superiori ma anche per il fatto che l'uomo, essendo un microcosmo, assomma a sé tutti gli elementi qualificanti i vari piani dell'essere. A dispetto forse di quanto sarebbe pienamente consequenziale, Pico ammette invece l'esistenza di soli due veicoli.

Si è visto infatti come Ficino, pur non menzionandolo esplicitamente, seguisse Proclo *In Tim*. III, 285,13-16 (ed. Festugière V, p. 162), se non altro a proposito della determinazione numerica dei veicoli, della loro composizione e del loro destino ultimo. Contrariamente quindi ai tre individuati da Ficino e Proclo, Pico, nel passo del *Commento* sopra citato, afferma decisamente che i veicoli sono soltanto due, uno celeste ed eterno, l'altro corruttibile in quanto composto dai quattro elementi. La qualificazione del veicolo celeste come 'eterno'ci consente certamente di non annoverare Plotino, Porfirio e Sinesio tra le fonti di Pico, per i quali il veicolo dell'anima è certamente abbandonato al momento dell'ascesa al mondo intelligibile[74]; d'altro lato, l'aver

[71] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p.186-188.
[72] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p.490, 8.9.
[73] P.F. Beatrice, *Le tuniche di pelle. Antiche letture di Gn 3,21*, in *La tradizione dell*'egkráteia. *Motivazioni ontologiche e protologiche*. *Atti del Colloquio Internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982*, a cura di U. Bianchi, Roma, Edizioni dell'Ateneo 1985, pp. 433-82.
[74] Plotino, *Enn.* IV, 3, 18 e IV, 3, 24. Nel primo luogo l'interpretazione appare dubbia, ma il riferimento al possesso di un corpo dovrebbe con ogni probabilità estendersi soltanto alle anime che attraversano il cielo per raggiungere il mondo intelligibile. Per quanto attiene, nello specifico, alla posizione di Porfirio,

individuato in due soltanto il numero complessivo dei veicoli porta ad escludere i neoplatonici Siriano, Proclo e Damascio[75]. Da un punto di vista dottrinale la posizione di Pico risulta simile a quella di Giamblico, Ierocle e Ermia.

Il Mirandolano poteva infatti leggere la dottrina del veicolo di Giamblico in Proclo *In Tim.* III, 234,32 ss (ed. Festugière V, p. 99), esposizione forse in parte deformante[76] in quanto il veicolo viene a identificarsi con la vita irrazionale, al punto che entrambi diverrebbero immortali. In Pico, al contrario, non si ha traccia di una simile identificazione[77]. Sembrerebbe più probabile allora che il Mirandolano leggesse direttamente la dottrina del veicolo celeste nel *Commentario* di Ierocle sul *Carmen Aureum*, di cui possedeva un esemplare nella sua biblioteca[78], e nel *Commentario* di Ermia *al Fedro*, che, pur non figurando tra i volumi del Conte, non doveva essergli ignoto[79]; la traduzione ficiniana è di poco posteriore al 1474[80]. Al di là della convergenza sulla determinazione numerica dei veicoli, risulta difficile – a causa anche delle scarne indicazioni di Pico – individuare una più stretta affinità dottrinale con il *Commentario* di Ierocle; anzi, almeno su due punti si registra una differenza sostanziale.

In primo luogo, nel *Commento* del Mirandolano la discesa dell'anima nel mondo sensibile non si configura nei termini di una 'caduta', di un ispessimento progressivo e materiale dell'anima o meglio del suo veicolo; di conseguenza non vi è alcun

---

cfr. E.R. Dodds *The Astral Body in Neoplatonism*, cit., pp. 318-319, mentre per la dottrina di Sinesio, cfr. M. Di Pasquale Barbanti, *Ochema-Pneuma*, cit., pp. 164-165.

[75] Damascio sembra comunque ammettere, in casi eccezionali, anche la dissoluzione del primo veicolo. Cfr. I. Hadot, *Le problème du Néoplatonisme Alexandrin: Hiéroclès et Simplicius*, Parigi, Études Augustiniennes 1978, p. 104.

[76] Cfr. *Ibidem*, pp. 102-106

[77] E' pur vero però che anche su tale questione il *Commento* si dimostra piuttosto avaro di indicazioni: Pico si limita a constatare laconicamente un generale disaccordo all'interno della tradizione neoplatonica sul problema di quali parti dell'anima siano immortali «E di queste parte dell'anima qual sieno immortale e quale mortale è fra' Platonici discordia. Proclo e Porfyrio vogliono che solo la parte razionale sia immortale e tutte l'altre corruttibili. Senocrate e Speusippo etiam la parte sensitiva immortale fanno. Numenio e Plotino, aggiungendovi ancora la parte vegetativa, concludono ogni anima essere immortale», *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, p.479.

[78] P. Kibre, *The library*, cit., n.142.

[79] Mi pare che ciò sia provato anche dalla *conclusio secundum opinionem propriam in doctrinam Platonis* n.36, «Per demonstrationem Platonis in Phaedro de animae immortalitate, nec de nostris animis, ut Proclus, Hermias, et Syrianus credunt, nec de omni anima, ut Plotinus et Numenius, nec de mundi tantum anima, ut Posidonius, sed de coelesti qualibet anima, probatur et concluditur immortalitas», in S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 448, 5.36.

[80] La trattazione del veicolo da parte di Ierocle è innegabilmente più ricca di quella del Mirandolano e, nonostante alcuni elementi ricorrano nell'esposizione all'interno del *Commento*, nulla ci autorizza ad attribuire a Pico l'intera dottrina. I punti qualificanti della dottrina di Ierocle circa il veicolo possono essere così sintetizzati: il corpo luminoso è creato insieme (*συμφυής*) ed eternamente unito all'anima razionale e come questa pertanto è immortale – non è infatti opera degli *Dei creati* ma dello stesso Demiurgo –; inoltre garantisce per suo tramite l'unione dell'anima al corpo mortale, infondendo a quest'ultimo la vita o meglio l'intera anima irrazionale; ancora, mentre il corpo luminoso è immateriale l'altro è avventizio (*προσφυής*) e come sopraggiunto al primo: è inoltre mortale e materiale, in quanto composto dai quattro elementi terra, acqua, aria e fuoco. Negli stessi termini pare configurarsi la dottrina di Ermia, di cui è bene evidenziare una concezione in particolare che lo avvicina ancora una volta a Ierocle e lo allontana invece dalla posizione di Siriano e di Proclo: la vita irrazionale è infusa direttamente dal veicolo celeste e non inerisce ad un presunto veicolo pneumatico, come vogliono appunto Siriano e Proclo, ma al corpo materiale e mortale. Cfr. I. Hadot, *Le problème du Néoplatonisme Alexandrin*, cit., pp. 105-106.

riferimento alle *pratiche teurgiche* intese come strumento di purificazione dello *αὐγοειδὲς σῶμα*[81] e quindi di elevazione della stessa anima per mezzo dell'*ochema*, divenuto così (per mezzo delle arti ieratiche) di nuovo alato e libero dalle sedimentazioni corporee. Il ritorno, la *conversio* dell'anima alla sua sede originaria pare scandirsi unicamente nei termini di una mistica razionalistica di matrice plotiniana (e ficiniana). In secondo luogo, Pico non pare seguire Ierocle nel determinare vincoli e limiti all'ascesa dell'anima dal mondo sensibile: l'anima, infatti, occupa una collocazione ben precisa all'interno dell'ordine cosmico, mediana si potrebbe dire, e per questa ragione non può assimilarsi alle realtà divine e intelligibili; essa è difatto una realtà celeste in senso proprio, a motivo anche della sua perenne unione con il corpo luminoso di natura eterea[82]. Anche a voler prescindere dalla *Oratio de hominis dignitate*[83], non mancano certamente nel *Commento* affermazioni di segno opposto a quelle di Ierocle, secondo le quali l'assimilazione alla realtà intelligibile non costituisce soltanto una possibilità quanto il vero fine dell'uomo; a questo riguardo, trascurabile è il risvolto polemicamente antificiniano della posizione pichiana circa la fattiva unione con la Venere Celeste, che può avvenire soltanto con la separazione totale e irreversibile del corpo dall'anima, come è figurato nella tradizione cabbalistica dalla morte di bacio (*binsica*).

> Può dunque per la prima morte, che è separazione solo dell'anima dal corpo, e non per l'opposito, vedere lo amante la amata Venere celeste e a faccia a faccia con lei, ragionando della divina immagine sua, e' suoi purificati occhi felicemente pascere; ma chi più intrinsecamente ancora la vuole possedere e, non contento del vederla e udirla, essere degnato dei suoi intimi amplessi e anelanti baci, bisogna che per la seconda morte del corpo per totale separazione si separi, e allora non solo vede e ode la celeste Venere, ma con nodo indissolubile a lei s'abbraccia, e con baci l'uno in l'altro la propria anima trasfundendo, non tanto cambiano quelle, quanto che sì perfettamente insieme si uniscono, che ciascheduna di loro dua anime e ambedue una sola anima chiamare si possono […] e perché e' sapienti cabalisti vogliono molti degli antiqui padri in tale ratto d'intelletto essere morti, troverai appresso di loro essere morti di *binsica*, che in lingua nostra significa morte di bacio […]

[81] Cfr. Ierocle *In aur. carm*. 116,22-117,2, «Di conseguenza è necessario unire alle purificazioni matematiche le purificazioni iniziatiche, e associare alla dialettica liberatrice dell'anima le discipline sacre che possono elevarla». Si veda su tale questione M. Di Pasquale Barbanti, *Ochema-Pneuma*, cit., pp. 197-200.

[82] Cfr. Ierocle *In aur. carm*. 120, 4-8, «Ora il luogo che conviene a un corpo di questa sorta è quello che si estende immediatamente sopra la luna, perché questo luogo si pone al di sopra di quelli che occupano i corpi mortali e al di sopra dello spazio che abitano i corpi celesti. I Pitagorici lo chiamano l'etere libero: etere, come un corpo immateriale ed eterno; libero, come esente e puro dalle passioni provenienti dalla materia», cit. in M. Di Pasquale Barbanti, *Ochema-Pneuma*, cit., p. 201.

[83] E' appena il caso di citare le note parole con cui il *Padre* si rivolge all'uomo nell'immediatezza della sua creazione «Tu nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praefinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius quicquid est in mundo. Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; potest in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari», *Oratio de hominis dignitate*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 106. Di analogo tenore, tra le altre, l'esortazione di Pico ai *Patres colendissimi*, «Dedignemur terrestria, caelestia contemnamus, et quicquid mundi est denique posthabentes, ultramundanam curiam eminentissimae divinitati proximam advolemus. Ibi, ut sacra tradunt mysteria, Seraphin, Cherubin et Throni primas possident; horum nos iam cedere nescii et secundarum impatientes et dignitatem et gloriam aemulemur. Erimus illis, cum voluerimus, nihilo inferiores», *Ibidem*, p.110.

> morte di bacio è quando l'anima nel ratto intellettuale tanto alle cose separate si unisce, che dal corpo elevata in tutto l'abbandona […][84].

La determinazione numerica dei veicoli mi pare in definitiva non ispirata ad una precisa fonte neoplatonica o anche ermetica e caldaica. Piuttosto, la convinzione che esistano soltanto due corpi, l'uno eterno e l'altro corruttibile, è strettamente conseguente all'intenzione dello stesso Pico di mostrare come «Nullum est quaesitum naturalem aut divinum in quo Aristoteles et Plato sensu et re non conveniant, quamvis verbis dissentire videantur»[85]. Si è già accennato a come la riflessione sul veicolo celeste all'interno della tradizione neoplatonica avesse già con Plotino e Porfirio sovrapposto le nozioni di *ὄχημα* e di *πνεῦμα*, non ultimo per il fatto che Aristotele lo definisce nel *De gen. anim*. 736b 27 ss. «analogo all'elemento di cui sono costituite le stelle». In questo il Mirandolano aveva buon gioco nello sfruttare la 'risemantizzazione' del pneuma aristotelico per il suo proposito concordista. Se da un lato lo stesso Proclo aveva già ritenuto che quella del veicolo fosse dottrina genuinamente aristotelica, Pico si fa poi sostenitore di una diversa posizione quando, nel limitare a due il numero dei veicoli e nel rendere eterno quello 'pneumatico', pretende richiamarsi all'autorità dello Stagirita: Proclo infatti intende che quanto asserito da Aristotele circa il pneuma coincida con il secondo veicolo della sua dottrina e sia pertanto mortale (seppure dotato di una più lunga esistenza rispetto all'*ὄχημα* terreno)[86]. Seppure l'enfasi sulla concordia di Platone e Aristotele pare contraddistinguere in modo peculiare la riflessione del Mirandolano, si sbaglierebbe forse nel ritenere di trovarsi di fronte ad uno spunto completamente originale. L'identificazione tra pneuma aristotelico e veicolo etereo poteva già trovarsi infatti nella *Theologia Platonica*

> Tale quiddam opinari poterit aliquis Aristotelem cogitavisse in secundo de Generatione animalium libro, ubi cum probavisset intellectualem animam esse a corpore separabilem, propterea quod cum operatione sua non communicat operatio corporalis, paulo post subdidit huic animae convenire corpus aliquod, quod sit a geniturae corpore separabile[87].

III.2.b. La discesa dell'anima nel corpo: il ruolo del veicolo in Giovanni Pico della Mirandola e Marsilio Ficino

Il numero complessivo dei veicoli di cui è dotato l'uomo non è certamente il solo motivo che oppone la dottrina pichiana dell'*ochema* a quella del Ficino. Il Mirandolano, come sopra si è visto, tende infatti a precisare che il veicolo celeste è *immediatamente vivificato* dall'anima razionale, un rilievo certamente polemico all'indirizzo del Ficino per il quale l'anima non si infonde (*haerere*) direttamente nel veicolo bensì lo vivifica

[84] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 557-558.
[85] Si tratta della prima *conclusio paradoxa secundum opinionem propriam* delle *Aristotelis et Platonis deinde aliorum doctorum conciliantes*, S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 364, 1.1.
[86] *In Tim*. III, 238 ss. (ed. Festugière V, p.104), «Ora, poiché è stato provato che gli Dei creati producono, prima di questo corpo visibile, la vita irrazionale e il veicolo pneumatico − teorizzato anche dallo stesso Aristotele −, un veicolo che, pur entrando e uscendo nello stesso tempo della nostra parte immortale, è nondimeno mortale, tutto ciò che era all'origine delle nostre difficoltà è stato risolto».
[87] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., III, pp.192-193.

proiettando su di essa un *actum vivificum*, vale a dire l'*idolum*. Lo stesso concetto viene ripreso nelle pagine conclusive del *Commento*, più precisamente all'altezza del *Comento particulare alla stanza sesta settima e ottava*

> Secondo, è da sapere che unendosi, come etiam nel primo libro fu detto essere mente de'Platonici, l'anima immediatamente al veiculo celeste, e mediante quello al corpo terreno e corruttibile, vogliono alcuni l'opinione de' quali segue in questo l'autore nostro, che l'anima razionale descendendo dalla stella sua formi lei stessa el corpo terrestre che lei ha a governare. Sopra a questi principii fondandosi el Poeta, si immagina che nel veiculo de l'anima che descende, che è da lei con quella potenzia vivificato con la quale el corpo terrestre forma, sia dalla sua stella infusa una virtù formativa del corpo corruttibile, e secondo che da altra o altra stella descende, così riceve virtù diversamente formativa[88].

Si tratta di un passo che pone non pochi problemi interpretativi, dato che l'anima razionale è detta non soltanto unirsi e vivificare direttamente il proprio veicolo celeste ma anche formare il proprio corpo terrestre. Franco Bacchelli vuole che in queste righe Pico riferisca la dottrina ficiniana della discesa delle anime – o meglio quella che il Mirandolano ritiene essere una dottrina del Ficino, che non trova però, a quanto si sappia, alcun riscontro nelle opere di quest'ultimo – e che il Benivieni la faccia propria, trasponendola nei versi della sua *Canzona*; sempre secondo Bacchelli, questa dottrina consisterebbe in un'attività dell'anima volta a plasmare direttamente il corpo terrestre senza utilizzare il veicolo celeste come strumento, ma soltanto come ricettacolo della *virtù formativa* infusa da questo o da quell'astro, tanto che paradossalmente «L'anima, sostanza immateriale, semplice e immortale, si congiungerebbe quindi direttamente al corpo, materiale, composto e mortale, senza il mezzo termine del veicolo e cioè di un "corpus simplex et immortalis"»[89].

Tuttavia, alla luce della costante e aspra polemica antificiniana che serpeggia lungo tutto il *Commento* e che in non pochi frangenti si indirizza espressamente al nome di Marsilio Ficino, pare si possa dubitare che qui Pico attribuisca all'amico Benivieni una qualche adesione alle dottrine ficiniane, anche perché se, come vuole Jayne Sears[90], la *Canzona* è in realtà un lavoro a quattro mani, il Mirandolano avrebbe finito con l'attribuire a se stesso queste dottrine e quindi paradossalmente anche con il rivolgere a se stesso gli strali polemici con cui costantemente bersaglia gli insegnamenti del Ficino. Oltretutto il contesto di queste affermazioni appare decisamente scevro da qualsiasi acrimonia critica. Vero è che Bacchelli pensa di inserire in questo luogo del *Commento* un frammento inedito, precisamente il n. 19, contenuto nel codice C M 328 della Biblioteca Comunale di Padova

> Di che mi maraviglio de Marsilio che dice che quando l'anima discende nel corpo niuna figura determinata exprime ‹e› effinge nel suo vehiculo celeste, però d'altri corpi ‹…› cossa contraria a tutti li platonici e pictagorici che per […][91].

[88] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 570.
[89] F. Bacchelli, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto*, cit., p. 140.
[90] Cfr. S. Jayne, *Benivieni's Christian Canzone*, cit., p. 155.
[91] F. Bacchelli, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto*, cit., p.140.

E' da considerare inoltre come a fronte dell'affermazione di Pico, secondo la quale l'anima si unisce immediatamente al veicolo e «mediante quello al corpo terreno e corruttibile», sia problematico attribuire al Mirandolano una dottrina della creazione del corpo corruttibile sulla base di un'azione formatrice immediata dell'anima razionale, a meno di ritenere che il Mirandolano cada in una pesante contraddizione nello spazio di poche righe. Più probabile allora che con «l'anima razionale descendendo dalla stella sua formi lei stessa el corpo terrestre che lei ha a governare» Pico intendesse richiamarsi a una concezione presente nella tradizione neoplatonica secondo la quale è l'anima stessa, magari con l'ausilio dell'*Anima del Mondo*[92] o degli *Dei creati*[93], a plasmare i propri corpi o veicoli, ad eccezione del primo che, essendo immortale, è ritenuto essere opera esclusiva (o quasi esclusiva) del Demiurgo: se la mia analisi è corretta, la contrapposizione tra le diverse posizioni dottrinali che il Mirandolano mette implicitamente in campo – sostenendo appunto che il Benivieni seguirebbe l'opinione di *alcuni* (Platonici) non meglio precisati – non riguarderebbe tanto il carattere immediato o mediato dell'azione formatrice dell'anima razionale, quanto il fatto che la creazione del corpo corruttibile in cui l'anima viene accolta dipenda o non dipenda in ultima istanza da lei stessa.

Qualora si ammettesse che qui Pico intende solamente attribuire al Benivieni (e a se stesso) l'opinione di quei platonici per i quali l'anima crea il proprio corpo – rifiutando implicitamente che esso possa essere qualcosa di precostituito, un ricettacolo estraneo, un carcere in cui l'anima si alienerebbe o quantomeno si troverebbe passivamente ad essere – si riuscirebbe ad ovviare all'incongruenza metafisica di una unione immediata tra una sostanza immateriale, semplice e immortale ed una materiale, composta e mortale: l'anima infatti vivificando e unendosi immediatamente al veicolo celeste crea proprio tramite quello il corpo corruttibile e materiale. Non a caso la virtù

[92] Cfr. Plotino, *Enn.* VI, 7, 7, «Che cosa impedisce che la potenza dell'Anima dell'universo, la quale è forma dell'insieme, ancora prima che da essa si diramino le virtù dell'anima, presenti un primo schizzo e che questo primo schizzo entri, come una luce precorritrice, nella materia? E che, seguendo queste tracce, l'anima, per creare, debba soltanto articolare le singole tracce dello schizzo, mentre ciascuna anima diventa ciò a cui si avvicina e a cui si adatta, come fa chi, danzando, si conforma al tema drammatico che gli è stato dato?» [trad. it. di G. Faggin]. Cfr. anche *Ibidem*, VI, 4, 4.

[93] Cfr. Proclo, *In Tim.* III, 284,21-285,1 (ed. Festugière V, p. 161), «Ma una volta discese nella generazione (*γένεσις*) ed entrate in contatto con un corpo materiale, il cui destino è che "sempre vi affluisca ed effluisca un nuovo flusso" (*Tim.* 43 a6), è stato necessario che venisse ad aggiungersi la vita mortale, che è creata dalle anime stesse − dal momento che esse precontengono la sommità di questa vita nel corpo pneumatico e ne hanno assunto in modo indivisibile le cause nella vita doxastica: questa è il principio della sensazione − e dagli Dei creati. Dalle anime in quanto dominano su tutta la vita irrazionale e la sottopongono all'ordine; diversamente non la dominerebbero né ordinerebbero se non ne precedessero causalmente l'essenza. Dagli Dei creati, poiché le parti dispiegano la loro attività insieme al tutto e non vi è forza generativa nelle anime parziali se non in virtù della loro coordinazione al tutto. Riguardo alla generazione dei veicoli si trovano giustapposte in Proclo, come già rilevato da I. Hadot, *Le problème du Néoplatonisme Alexandrin*, cit., p. 176, dottrine a prima vista del tutto inconciliabili. All'altezza di *In Tim.* III, 322,3 ss. (ed. Festugière V, p.203) pare riservare esclusivamente agli Dei creati la creazione dei corpi mortali (semplice e materiale, composto e materiale), ribadendola alla luce della particolare "direzione" della loro azione demiurgica «Senza dubbio nel caso del Tutto, l'azione demiurgica ha avuto inizio da un Intelletto e un'Anima fino al Corporeo, poiché si trattava di una genesi non temporale, ma, nel caso dei viventi mortali, la generazione comincia dal corpo, poiché questa generazione è temporale e tutto ciò che nasce nel tempo ha inizio da ciò che, nel processo generativo, è meno perfetto».

formativa del corpo corruttibile è detta da Pico essere infusa dall'astro nel *veiculo*, né potrebbe essere diversamente, poiché l'anima diviene cittadina del cosmo, in grado quindi di agire e muoversi in esso, soltanto nel momento in cui è provvista di un corpo luminoso o celeste[94]. Ciò non toglie che sia l'anima, ora provvista di questo corpo celeste, a formare il proprio corpo corruttibile, così come viene detto da Pico con l'espressione «da lei con quella potenzia vivificato (scil. il veicolo) con la quale il corpo terrestre forma».

Occorre poi considerare il contesto più ampio in cui prende forma la dottrina pichiana del veicolo. Essa si presenta infatti come un'appendice – o, se si preferisce, come uno svolgimento – alla più ampia questione della genesi del sentimento amoroso. Agli occhi di Pico tale questione si lega a doppio filo con il problema dell'individuazione dell'anima e del corpo: ogni anima ha infatti una natura che le deriva dalla profonda affinità con un particolare pianeta o astro, dal quale assume in definitiva le sue caratteristiche intellettive e temperamentali. La causa ultima di questa affinità che vincola l'anima dell'uomo e l'anima della sfera dell'astro è secondo il Mirandolano da individuarsi nell'azione dell'*opifice del mondo*

> E per intelligenzia d'essa è da sapere prima, che fra l'anime umane dicono e'Platonici alcune essere di natura di Saturno, alcune di Giove e così degli altri pianeti, e intendono per questo che un'anima harà più cogniazione e conformità con l'anima del cielo di Saturno che con l'anima del cielo di Giove, e un'altra per contrario; che non è per altro se non perché quest'ultima è di tale natura e quella di tale, né altra causa intrinseca se n'ha ad assignare di questo, di che estrinseca ed effettiva causa ne è quello che esse anime produce, cioè l'opifice del mondo, del quale dice Platone nel *Timeo* che alcune anime nella luna, alcune negli altri pianeti e stelle, che lui chiama instrumenti del tempo, spargendo semina[95].

L'affinità all'astro, poi, non interessa soltanto l'anima, ma anche il veicolo, dal momento che, come si è visto, esso riceve una particolare virtù formativa *secondo che da altra o altra stella descende*: questa virtù formativa è la radice dell'individualità corporea o quantomeno ne è lo strumento di realizzazione. Potrebbe sembrare che il Mirandolano abbia qui presente Proclo *In Tim*. III, 304,1-310,2, laddove, a commento proprio del suddetto passo platonico, si chiarisce che la disseminazione (*σποράν*), distinta dalla semplice distribuzione (*νομήν*)[96], interessa non soltanto le anime ma anche i loro veicoli. Tuttavia mi paiono prevalenti le considerazioni di segno opposto che portano ad escludere a questo riguardo un utilizzo del *Commento* procliano: occorre notare in primo luogo come il Mirandolano non fa riferimento, almeno esplicitamente, ad una

[94] Cfr. Proclo *In Tim*. III, 298,27 ss (ed. Festugière V, p. 176).

[95] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 569-570. Il passo di Platone cui qui Pico fa riferimento è naturalmente *Tim*. 42 D 4-5.

[96] Proclo *In Tim*. III, 304,1-310,2 (Festugière V, pp. 182-186). Secondo Proclo, Platone farebbe riferimento alla *νομή* in *Tim*. 41 D 8 ss, significando per essa la distribuzione delle sole anime, non ancora dei veicoli, agli astri. Di questi ultimi le anime assumerebbero la forma, la quale consiste in un numero secondo Proclo – e questo sarebbe il senso di «tante di numero quanti erano gli astri», poiché in realtà ogni astro o anima divina ha al proprio seguito un numero consistente di anime divine inferiori, angeli, demoni, eroi, anime parziali –, divenendo del tutto simili ad essi, «Tante le divinità dominanti, tante le forme di vita che discendono dalle divinità dominanti, per esempio, la forma croniana, gioviana, eliaca, seleniaca, e così via per le altre divinità. Dal momento che a partire dalla sommità, la forma penetra fino agli ultimi seguaci e li conduce tutti a rassomigliare al loro dio».

disseminazione dei veicoli ma, a proposito di *Tim.* 42 D 4-5, si limiti a parlare di anime che l'opifice del mondo *spargendo semina*; in secondo luogo, la virtù formativa del veicolo sembra quasi essere aggiunta dall'astro al momento della discesa dell'anima e non una proprietà ad esso coessenziale, come dovrebbe essere se fosse seminato nel corpo stesso dell'astro; da ultimo mi pare sia estranea a Proclo la dottrina fisiognomica esposta da Pico e giustificata sulla base della diversa virtù formatrice infusa nel veicolo.

Proprio in merito a quest'ultimo punto si può notare come la dottrina pichiana dell'individuazione dell'anima e del corpo sia chiamata a sorreggere e giustificare una profonda credenza nella fisiognomica, e per converso nella capacità dell'anima di effigiare e imprimere il proprio volto spirituale nella materia. Certo il Mirandolano non si nasconde la fallibilità dell'azione formatrice dell'anima e ciò non senza una precisa ragione metafisica, vale a dire l'inobbedienza della materia

> Ma perché la materia inferiore non è sempre obbediente a chi la forma e stampa, però non può esprimere sempre la virtù dell'anima nel corpo terreno la effigie che lei vorrebbe, onde nasce che essere possono dua gioviali che nella forma appariranno dissimili […][97].

Proprio l'incertezza della fisiognomica porta nuovamente il Mirandolano a ritornare, poco più oltre, sul ruolo del veicolo celeste nella creazione del corpo corruttibile. Vale la pena in questo caso riportare il passo per intero, poiché l'esegesi letterale della *Canzona* obbliga Pico ad essere puntuale nella messa a fuoco della dottrina sua e dell'amico Benivieni

> *Dove*, cioè ne' corpi umani terrestri; *esprimendo*, cioè essa anima; *con mirabile arte*, arte certo divina e mirabile dalla voluntà paterna per la intellettuale sapienza e ragione dell'anima nella celeste natura infusa. *Quel valore*, cioè quella virtù formativa del corpo elementare, il quale valore *tolto da la sua stella e raccolto nel grembo di sua prima spoglia celeste, idest* del suo celeste veiculo, in quel vive e si ferma; esprimendo dunque la figura in tal virtù *seme*, cioè seme umano, *forma, fabrica* e *stampa, quanto* in lui *sue lime possono*, forma – dice– el suo albergo, cioè questo organico corpo sensibile nel quale in questo mondo l'anima alberga. Ma quel seme umano «or più or meno repugna al divin culto», come noi di sopra dichiarammo[98].

Pico ribadisce nuovamente come la virtù formatrice del corpo elementare venga infusa nel *veiculo celeste*; non solo, se si assume che il soggetto di *esprimendo* sia 'anima', come pare evincersi dalle stesse parole di Pico all'inizio del passo, si vede che l'azione formatrice – ascritta come vuole la tradizione neoplatonica all'anima – si esplica in modo mediato attraverso la virtù formativa stessa del veicolo celeste, cosa che il Mirandolano chiarisce sostenendo che la *figura* viene espressa (dall'anima) *in tal virtù*. Il ruolo del veicolo celeste mi pare maggiore poi nella *lectio* dell'edizione Giuntina del 1519, dove l'azione formatrice sembrerebbe essere più appannaggio dello stesso veicolo, nel quale la *figura* sarebbe seminalmente contenuta[99].

---

[97] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 570.
[98] *Ibidem*, pp. 571-572.
[99] « …cioè quella virtù formatrice del corpo elementare la quale vive di poi e si ferma nel grembo delle prime sue celesti spoglie, cioè del suo celeste veiculo, e la qual di poi esprimendo la figura in tale virtù quasi seminale contenuta […] cioè forma questo corpo organico sensibile nel quale in questo mondo l'anima alberga in quello seme umano […]», *Ibidem*, p. 572 nota 1.

A seguito di questa analisi, siamo ora in grado di individuare con certezza la fonte di Pico e per converso di dare un volto a quei non meglio precisati Platonici dei quali il Benivieni è detto seguire l'opinione: non si tratta di una fonte antica o tardoantica ma abbastanza prevedibilmente − se solo si pone mente al fatto che il *Commento* non fu solo ricreazione dello spirito dalla faticosa stesura delle *Conclusiones Nongentae* ma anche opera apertamente e deliberatamente polemica − del rifondatore dell'Accademia Neoplatonica, Marsilio Ficino

> Quello che io dirò nello exemplo d'uno intendete degli altri. Qualunque animo sotto lo imperio di Giove nel corpo terreno discende, concepe, nel discendere, una certa figura di fabricare uno huomo conveniente alla stella di Giove, la qual figura nel suo corpo celestiale, che è optimamente adaptato a riceverla, molto propria scolpisce. E se similmente arà trovato in terra temperato seme, ancora in quello dipigne la terza figura, molto simile alla seconda e prima; e se troverà el contrario non sarà sì simile. Spesso adviene che due animi saranno discesi regnante Giove, benchè in vari tempii; e l'uno di loro essendosi abbattuto in terra a seme adaptato, perfectamente arà figurato el corpo suo secondo quelle idee di prima, ma l'altro, avendo trovato materia inepta, arà pure cominciato la medesima opera, ma non l'arà adempiuta con tanta similitudine allo exemplo di sé medesimo[100].

In modo del tutto analogo a quanto già sottolineato per Pico, mi pare che anche della dottrina del Ficino possa evidenziarsi la funzione di mediazione svolta dal corpo celeste nell'attività formatrice del corpo elementare da parte dell'anima: quest'ultima infatti scolpisce direttamente nel veicolo quella «certa figura di fabricare uno huomo conveniente alla stella» e 'indirettamente' nel seme, solo che si ricordi come l'attribuzione dell'agire all'anima non significhi azione immediata di una sostanza immateriale e immortale su di una sostanza materiale e mortale, come del resto lo stesso, in termini identici a quelli pichiani, si era premurato di precisare poco prima[101].

Ancora, la ragione della fallibilità dell'anima nel *fabricare* la figura del corpo in conformità alla propria stella − e per converso della scienza fisiognomica nel suo tentativo di inferire la natura dell'anima dalle sembianze del corpo − era già stata individuata dal Ficino nella materia, segnatamente nella natura del seme, e anche in questo caso Pico non fa altro che citare il proprio maestro. Per entrambi poi, la comune origine astrale delle anime spiegherebbe la specificità della genesi del sentimento amoroso, ovvero perché l'amore avvampi alla vista di un certo uomo e non di un altro: pur nel persistere di alcune differenze[102], per Ficino come per Pico è una certa

[100] M. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., p. 122.

[101] *Ibidem*, pp. 117-118, «[…] e gli animi, discendendo ne' corpi dal cerchio lacteo per cancro, si rivolgono in uno celeste e lucido velame, nel quale rinvolti ne' terreni corpi si rinchiudono; perché l'ordine naturale richiede che l'animo purissimo non si congiunga a questo corpo impurissimo se non per mezzo d'uno puro velame, el quale essendo men puro che l'animo e più puro che questo corpo, è stimato da' platonici comodissima copula dell'animo col corpo terreno».

[102] La dottrina del Ficino mi pare a questo riguardo più solida o quantomeno meglio articolata: l'anima durante la discesa al mondo sensibile concepisce una figura, vale a dire una fisionomia del tutto *conveniente* alla stella di cui maggiormente subisce l'influsso, fisionomia che è poi impressa in primo luogo nel veicolo celeste e finalmente nel corpo elementare. Ne consegue che la bellezza del corpo è la risultante dell'efficacia dell'azione formativa dell'anima: più essa riesce a plasmare il corpo, avvicinandolo alla effigie ideale che porta in sé, più il corpo elementare potrà dirsi bello. Non stupisce allora che, per Ficino, sia soprattutto chi non è riuscito a forgiare adeguatamente il proprio involucro materiale a rivestire i panni dell'amante, anche se egli stesso precisa come «per una certa similitudine di

conformità tra l'immagine, la figura dell'amato e quella dell'amante − conformità che sussiste in ragione della comune appartenenza a un determinato astro − a innescare il vincolo d'amore che avvince ambedue reciprocamente.

Non deve però essere sottaciuta un'importante differenza. Da un lato infatti la spiegazione ficiniana appare indulgere a motivi più propriamente astrologici, laddove Pico pretende mantenersi al dettato del *Timeo* platonico (42 D 4-5). All'atto della creazione, infatti, sarebbero infusi nell'animo direttamente da Dio *sette doni*, successivamente *confermati* e *fortificati* dagli animi dei pianeti e dei loro corpi − rispettivamente alla nostra anima e al nostro corpo celeste − al momento della discesa dell'anima al mondo sensibile. Con le parole del Ficino, avviene quindi che «benchè a tutti gli uomini concedino facultà di queste cose, nientedimeno a coloro più in spetialità conferiscono, nella conceptione e nascimento de' quali, secondo la dispositione del cielo, hanno più dominio»[103]. Sotto questo rispetto, l'individualità dell'anima, nel temperamento e nelle caratteristiche intellettive, è ricondotta all'influsso dominante o *imperio* di un certo astro al momento della discesa dell'anima stessa nei corpi. Al contrario, richiamandosi al testo platonico Pico afferma le anime essere individualizzate dall'azione stessa dell'*opifice del mondo* il quale, dopo averle create, «alcune nella luna, alcune negli altri pianeti e stelle spargendo semina».

---

natura, scambievolmente si piacciono [l'amato e l'amante]», *Ibidem*, p. 122. Il fenomeno dell'amore, qui inteso come forza psicologica che avvince e unisce, ha origine proprio dal confronto e quasi sovrapposizione tra la *spetie* o immagine dell'amato ricevuta per mezzo degli occhi e l'antica effigie che l'anima concepì al momento della discesa, ed è in ultima istanza un ritrovare se stessi nell'altro (cfr. a questo riguardo la 'fenomenologia poetica' dell'amore illustrata magistralmente da Ficino, *Ibidem*, pp. 39-43), «[…] coloro che sono nati sotto una medesima stella sono in tal modo disposti, che la imagine del più bello di loro, entrando per gli occhi nell'animo di quell'altro, interamente si confà con una certa imagine formata dal principio d'essa generatione, così nel velame celestiale dell'anima come nel seno dell'anima. L'animo di costui, così percosso, ricognosce come cosa sua la imagine di colui che si gli fece innanzi, la quale quasi interamente è tale quale ab antiquo egli ha in sé medesimo, e quale già volle scolpire nel corpo suo ma non potette, e quella subitamente appicca alla sua interiore imagine, e quella riformando megliora, se parte alcuna gli manca alla perfecta forma del corpo gioviale; e dipoi essa imagine così riformata ama come sua opera propria», *Ibidem*, p. 123. La posizione di Pico mi pare almeno per certi aspetti irriducibile a quella del Ficino, almeno a giudicare dalla maggiore importanza che il Mirandolano riserva alla virtù formativa infusa nel veicolo celeste direttamente dal proprio astro. Nel complesso tuttavia la posizione pichiana rimane comunque inesplicata, almeno nei 'meccanismi' ultimi che sono all'origine dell'amore, tanto che ci si deve limitare a ravvisare in una non meglio precisata somiglianza formale tra amante e amato la causa del sentimento amoroso, «Vuole adunque el Poeta nostro l'essere la figura de' dua corpi della virtù d'una medesima stella formata generare fra coloro convenienzie e conformità d'intenso amore […] *Indi*, cioè da quel corpo da quelle tale anime figurato, *qualor dal sol*, cioè dallo splendore della bellezza *che in lei ne è sculto*, scende nell'altrui core la stampa della figura in sé impressa; e vuol dire che ognora che quella tale effigie da qualcuno altro è vista, *se gli è conforme*, cioè se è figura produtta da stella conforme alla stella di chi la riguarda, *avvampa l'alma* di quel tale d'amoroso foco: e questo, come io ho detto, è el primo grado», *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 571-572.

[103] M. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., p. 118. I *sette doni* di cui sopra sono così individuati, «sottilità di contemplare, potentia di governare, animosità, chiarezza di sensi, ardore d'amore, acume d'interpretare, fecondia di generare», *Ibidem*., p.117. Cfr. Macrobio, *Comm. Somnium Scipionis* I, 12, 13-15 e Proclo, *In Tim.* III, 355 ss. (ed. Festugière V, p. 237), anche se per i due neoplatonici antichi è questione di come l'anima acquisti o venga dotata delle sue facoltà, rispettivamente per la caduta attraverso le sfere celesti o in quanto microcosmo, laddove Ficino sembra intendere l'azione dei pianeti come semplicemente corroborante la dotazione originaria dell'anima, dovuta all'azione creatrice divina.

Alla luce delle considerazioni sin qui svolte, segnatamente quelle relative ai rapporti tra anima e veicolo celeste nella dottrina ficiniana, merita certamente una segnalazione il frammento 19 contenuto, tra gli altri, nel codice C M 328 della Biblioteca Comunale di Padova, codice e frammenti di cui Franco Bacchelli ha offerto un'illuminante rassegna.

> Di che mi maraviglio de Marsilio che dice che quando l'anima discende nel corpo niuna figura determinata exprime ‹e› effinge nel suo vehiculo celeste, però d'altri corpi ‹…› cossa contraria a tutti li platonici e pictagorici che per….[104].

Nonostante la lacunosità del frammento, il significato della critica di Pico appare facilmente individuabile: Ficino, a suo dire, nega che l'anima durante la discesa nel corpo plasmi il proprio veicolo celeste. Ora, come si è avuto modo di vedere, ne *El libro dell'amore* VI, 6 il filosofo di Careggi sosterrebbe esattamente e inequivocabilmente il contrario; cosa ancor più curiosa è che il Pico stesso ha pressochè citato quel passo nel suo *Commento* e risulta pertanto inutile quanto sorprendente dire che egli a maggior ragione lo dovesse conoscere.

E' da segnalare poi la posizione di Pico intorno a due ulteriori questioni, l'una in merito all'ingresso dell'anima nel corpo, l'altra relativa alla parte del cielo da dove discendono e ascendono le anime, sulle quali si registra una sostanziale divergenza col Ficino.

Riguardo alla prima, il Mirandolano ritiene che l'anima faccia il suo ingresso nel corpo attraverso il cuore, non solo perché fonte di vita e di calore, ma anche perché il suo moto continuo si conforma all'eterno moto dei cieli, sede naturale dell'anima[105].

Quest'ultima *ratio* non mi pare sia presente nella *Theologia* ficiniana e per di più a Pico sembrerebbero estranei i complicati e consequenziali processi metafisico-fisiologici innestati dal congiungimento del *currus* col calore naturale del cuore[106]: come si è mostrato sopra, sappiamo soltanto grossomodo che per Pico «l'anima [si unisce] immediatamente al veicolo celeste, e mediante quello al corpo terreno e corruttibile».

Riguardo alla seconda questione, più marcate appaiono le divergenze tra i due, al punto da non potersi escludere un implicito riferimento polemico alla *Theologia Platonica*. Pico, se la mia lettura è corretta, pare intendere *Cancro* e *Capricorno* non in modo figurato, ma come zone astronomiche ben individuabili e altrettanto ben caratterizzate dal punto di vista delle *virtutes* astrologiche

> […] ed è sentenzia de' Platonici che dicono l'anima descendere per il Cancro e ascendere per il Capricorno; e credo sia el fundamento loro perché el Cancro è casa della Luna, la cui virtù massime domina sopra la parte vegetale vivificativa de' corpi, e el Capricorno è casa

[104] F. Bacchelli, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto*, cit., p. 140.
[105] «*Si parte per descender qua giù, s'imprime negli umani cori*. Però che el core è più appropriata stanza all'anima, che è per la natura sua fonte di vita e di calore, e per el suo continuo moto al cielo, donde lei descende, molto si conforma», *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, p. 571.
[106] Cfr., Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., III, pp. 199-200; vedi *supra* nota 55.

di Saturno, preposto alla contemplazione alla quale l'anima del corpo sciolta liberamente può vacare[107].

Al contrario, Ficino si raccomanda di intendere Cancro e Capricorno non *secundum situm*, ma come espressioni figurate significanti istinti diversi appartenenti alla stessa anima

> Qua parte coeli descendunt? Cancro praecipue, ut aiunt Platonici, vicissimque per Capricornum Cancro oppositum ascendere putant. Atque hinc illam hominum, hanc Deorum portam appellant. Nemo vero adeo falli debet ut descensum ascensumve hic accipiat secundum situm, sed quia Luna Cancri Domina, generationi proxima est. Saturnus vero Dominus Capricorni remotissimis, ideo per Cancrum, id est lunarem vegetalemque instinctum descendere animas dicunt, per Capricornum vero, id est, per Saturnium intellectualemque instinctum ascendere[108].

Il debito nei confronti della spiegazione ficiniana è evidente, almeno per quanto attiene la correlazione tra Luna e Saturno da un lato e virtù vegetativa e contemplativa dall'altro, con la non trascurabile differenza che mentre per Ficino è l'anima a possedere i due istinti, posti in relazione ai due corpi celesti soltanto sulla base di un'estrinseca simbologia, per Giovanni Pico le *virtutes* della Luna e di Saturno sono assunti a rendere ragione dei luoghi astronomici vocati alla discesa e alla risalita delle anime.

[107] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 571. F. Roulier, *Jean Pic de la Mirandole (1463-1494), Humaniste, Philosophe et Théologien*, Genève, Slatkine 1989, p. 367, nota come Giovanni Pico nelle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* abbandoni espressamente questa dottrina.

[108] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., III, p. 196. Mi pare evidente la dipendenza del Ficino, e indirettamente anche di Pico, da Macrobio, *Comm. Somnium Scipionis* I, 12, 1-2 «Descensus vero ipsius, quo anima de caelo in huius vitae inferna delabitur, sic ordo digeritur.// Zodiacum ita lacteus circulus obliquae circumflexionis occursu ambiendo complectitur ut eum qua duo tropica signa, Capricornus et Cancer, feruntur, intersecet. Has solis portas physici vocaverunt, quia in utraque obuiante solstutio ulterius solis inhibetur accessio, et fit ei regressus ad zonae viam cuius terminos numquam relinquit. Per has portas animae de caelo in terras meare et de terris in caelum remeare creuntur. Ideo hominum una, altera deorum vocatur: hominum, Cancer, quia per hunc in inferiora descensus est; Capricornus, deorum, quia per illum animae in propriae immortalitatis sedem et in deorum numerum revertuntur». Non è azzardato ritenere che i due potessero attingere la dottrina dell'ascesa/ discesa delle anime attraverso le due porte del Capricorno e del Cancro direttamente da Porfirio, *De antro nympharum* 22-23, con ogni verosimiglianza la fonte di Macrobio. Alle due porte fa riferimento anche Numenio nella sua esegesi del mito platonico di Er, riportata da Proclo, *In Remp*., 2, pp. 128-132 (ed. Kroll), ma l'opera del Diadoco giungerà in Italia al seguito del Lascaris soltanto nel 1492, vedi *infra* nota 168.

III.3. La psicologia di Giovanni Pico della Mirandola

III.3.a. Le facoltà dell'anima

Sulla base delle *Conclusiones Nongentae* e del *Commento alla Canzona* risulta piuttosto agevole ricostruire quello che per Pico doveva essere il quadro generale delle facoltà conoscitive in dotazione all'anima umana.

Contrariamente all'*Oratio de hominis dignitate*, dove la cifra ontologica dell'uomo è individuata nell'indeterminatezza della sua essenza e natura specifica, modellata solo da un libero arbitrio che pare non trovare alcun vincolo nell'azione creatrice divina, il Mirandolano nel *Commento* pare rifarsi in modo più tradizionale alla dottrina dell'uomo microcosmo, e individuare sulla base di questa essenziale analogia le facoltà che pertengono all'anima

> […] così l'uomo per diverse sue parte con tutte le parti del mondo ha communione e convenienzia, per la quale cagione si suole chiamare Microcosmo, cioè uno piccolo mondo. Nel mondo prima veggiamo essere la natura corporale la quale è duplice: una è eterna, che è la sustanzia del cielo, l'altra corruttibile, quali sono gli elementi e ogni natura di quelli composta […]. Similmente nello uomo sono dua corpi, come nel concilio nostro proveremo, secondo la mente di Aristotele e di Platone, uno eterno chiamato da' Platonici veiculo celeste, il quale da l'anima razionale è immediatamente vivificato; l'altro corruttibile […]. Poi è in lui la vegetativa, per la quale questo corruttibile corpo si genera, si nutrisce e cresce, e quello eterno vive di perpetua vita. *Tertio*, è la parte sensitiva e motiva, per la quale ha convenienza con gli animali irrazionali. Quarto è la parte razionale, la quale è propria de gli uomini e de gli animali razionali, e da' Peripatetici latini è creduta essere l'ultima e la più nobile parte dell'anima nostra, cum nondomeno sopra essa sia la parte intellettuale ed angelica, per la quale l'uomo così conviene con gli Angeli, come per la parte sensitiva conviene con le bestie. El sommo di questa parte intellettuale chiamano e' Platonici unità della anima e vogliono essere quella per la quale l'uomo immediatamente con Dio si congiunge, e quasi con lui convenga […][109].

Che Pico si muova nel solco della tradizione neoplatonica è reso immediatamente perspicuo dall'esplicita presa di distanze dai *Peripatetici latini* − ribadita anche successivamente[110] − in ragione della distinzione, tutta di matrice platonica, tra *ratio* e intelletto, intesi rispettivamente come *dianoia* e *νους*, distinzione che in Ficino, ma soprattutto in Pico, suggerisce due modi di accedere alla conoscenza intelligibile, di cui il secondo, per il quale l'uomo è detto convenire con la natura angelica, è naturalmente più eminente del primo. Non deve poi trarre in inganno il lessico, originariamente aristotelico, utilizzato nella individuazione delle principali potenze o parti dell'anima (*vegetativa*, *sensitiva*), a tutto svantaggio della tradizionale tripartizione platonica in anima concupiscibile, irascibile e razionale, poiché di fatto la scelta in favore dell'impostazione aristotelica, pur profondamente svuotata dell'antico spirito scientifico e biologico, era già stata attuata da Plotino e caratterizzerà dopo di lui tutta la tradizione neoplatonica (tutt'al più in coesistenza con la tripartizione platonica)[111]. Non a caso

[109] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 480-481. Il passo presenta qualche analogia con Proclo, *In Tim*. I, 5,11-17 (ed. Festugière I, pp. 28-29) e III 355, 10 ss (ed. Festugière V, p. 237).
[110] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 568.
[111] Cfr. H.J. Blumenthal, *Plotinus' psychology*, cit., p. 21.

anche P.O. Kristeller notava come «la distinzione platonica delle parti dell'anima in razionale, irascibile e concupiscibile è ricordata qualche volta dal Ficino, ma non ha per lui mai un significato sistematico […]. Assai più importante è invece lo schema aristotelico che domina in fondo tutta la speculazione posteriore sull'anima»[112].

Altro elemento che connota fortemente in senso neoplatonico il quadro complessivo delle facoltà è la *unità dell'anima*[113], per la quale l'uomo è detto potersi congiungere immediatamente a Dio; anche in questo caso il Mirandolano pare seguire Ficino nel non fare propriamente della *unità* (*centro dell'anima*, *unitas*, *caput mentis* sono le espressioni normalmente utilizzate dal Neoplatonico fiorentino) una facoltà a sé stante, ma di intenderla piuttosto come vertice della parte intellettuale[114]. E' appena il caso di ribadire come tutte le facoltà siano concepite come dislocantesi gerarchicamente lungo un *continuum* di progressiva immaterialità e spiritualità culminante nell'intelletto e nel relativo grado di conoscenza, più precisamente nella *unitas* dell'anima[115].

Nell'*Oratio de hominis dignitate* bisogna registrare, tuttavia, la predilezione di Pico per la tripartizione platonica in anima razionale, irascibile e concupiscibile, con la sola eccezione di un passo in cui, ancora sulla base dell'analogia uomo/cosmo, le facoltà vengono individuate in *vegetativa*, *sensitiva*, *razionale*, *intellettuale* e *unità dell'anima*[116]. Verrebbe fatto di giustificare la scelta pichiana alla luce della natura parenetica della stessa *Oratio*, dove di certo la tripartizione platonica risulta maggiormente funzionale alle idee di purificazione, di ascesa contemplativa, di *unio* mistica, attorno alle quali gravitano la scelta dei toni e dei contenuti dell'esortazione che Pico avrebbe rivolto ai *Patres colendissimi*. Infatti, nell'incitamento a imitare la vita cherubica, Pico illustra la necessità di purificare mediante la scienza morale i piedi e le

[112] P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., p. 399.

[113] La dottrina è divenuta patrimonio comune della tradizione neoplatonica. Senza alcuna pretesa di esaustività, vd. Plotino, *Enn.*, III, 8, 9; VI, 9, 8; Giamblico, *De myst*. 46, 13-16; Proclo, *Theol. Plat.* I, 3, 15-16.

[114] Per quanto attiene alla concezione della *unità dell'anima* in Ficino, cfr. P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., p. 401.

[115] Pur non estraneo alla tradizione peripatetica, si tratta di un aspetto che caratterizza maggiormente, per l'antropologia spiritualistica che ne consegue, la filosofia neoplatonica e quei settori dell'aristotelismo profondamente pervasi da essa: è il caso, ad esempio, dell'avicenniano *Liber sextus de naturalibus*, il quale, per quanto attiene alla gerarchizzazione delle facoltà e alla concezione della conoscenza come progressiva astrazione spiritualizzante, ha non poche analogie con le dottrine gnoseologiche di Ficino e di Pico; nel caso di quest'ultimo, l'insistita affermazione di una progressiva e sempre più compiuta astrazione che ha inizio dalla *species* sensoriale e culmina nell'intellezione, seppur parziale, delle idee − così come viene presentata nel *Commento* − porterebbe a individuare nel testo avicenniano una delle fonti del Pico, accanto, e direi in sott'ordine, a quella principale che rimane la lettura diretta della *Theologia Platonica* ficiniana. Comune fonte a entrambi è poi certamente Proclo, *Elem. Theol*. prop. 209 (ed. Dodds p. 182). Su Avicenna si veda il saggio introduttivo di G. Verbeke, *Le «De anima» d'Avicenne: une conceptionne spiritualiste de l'homme*, pp. 52-53, all'edizione de Avicenna Latinus, *Liber De anima seu sextus de naturalibus IV-V*, Lovanio, Brill 1968.

[116] «Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit Pater; quae quisque excoluerit illa adolescent, et fructus suos ferent in illo. Si vegetalia, planta fiet. Si sensualia, obrutescet. Si rationalia, caeleste evadet animal. Si intellectualia, angelus erit et Dei filius, et si nulla creaturarum sorte contentus in unitatis centrum suae se receperit, unus cum Deo spiritus factus, in solitaria Patris caligine qui est super omnia constitutus omnibus antestabit», *Oratio de hominis dignitate*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 106.

mani con i quali ci accostiamo alla *scala di Giacobbe*[117] per intraprenderne l'ascesa, intendendo simbolicamente per essi la parte concupiscibile, fonte di libidine e provvista di una *altrix et cibaria potestas*, e la parte irascibile, definita *appetentiae propugnatrix*[118]. In altro luogo dell'*Oratio* contiguo al precedente, Pico recupera addirittura l'immagine utilizzata da Platone in *Resp*. 588b 8 ss. del mostro policefalo, del leone e dell'uomo a rappresentazione delle tre parti dell'anima, rispettivamente la concupiscibile, l'irascibile e la razionale[119]. Analoga partizione dell'anima è ripresa un'ultima volta dal Mirandolano in occasione dell'interpretazione simbolica di tre precetti pitagorici − *non sedersi sopra il moggio*, *non mingere verso il sole*, *non tagliarsi le unghie durante il sacrificio* −, interpretazione volta a confortare mediante l'*auctoritas* del filosofo di Samo la tripartizione dell'impegno filosofico in *morale*, *dialettica*, *filosofia naturale* (o contemplazione della natura) e culminante nella *theologia*[120].

[117] Una rilettura in termini platonici della *scala di Giacobbe* (*Gen*. 28, 10-22) è già presente in Filone Alessandrino, *De somniis*, I, 146 e *Origene*, Contro Celso, VI, 20-21.

[118] «Et ne nobis nostri sufficiant consulamus Iacob patriarcham cuius imago in sede gloriae sculpta corruscat. Admonebit nos pater sapientissimus in inferno dormiens, mundo in superno vigilans. Sed admonebit per figuram (ita eis omnia contingebant) esse scalas ab imo solo ad caeli summa protensas multorum graduum serie distinctas: fastigio Dominum insidere. Contemplatores angelos per eas vicibus alternantes ascendere et descendere. Quod si hoc idem nobis angelicam affectantibus vitam factitandum est, quaeso, quis Domini scalas vel sordidato pede, vel male mundis manibus attinget? Impuro, ut habent mysteria, purum attingere nefas. Sed qui hi pedes? quae manus? Profecto pes animae illa est portio despicatissima, qua ipsa materiae tanquam terrae solo innititur, altrix inquam potestas et cibaria, fomes libidinis et voluptariae mollitudinis magistra. Manus animae cur irascentiam non dixerimus, quae appetentiae propugnatrix pro ea decertat et sub pulvere ac sole predatrix rapit, quae illa sub umbra dormitans helluetur? Has manus, hos pedes, idest totam sensualem partem in qua sedet corporis illecebra quae animam obtorto, ut aiunt, detinet collo, ne a scalis tamquam profani pollutique reiiciamur, morali philosophia quasi vivo flumine abluamus», *Oratio de hominis dignitate*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 114.

[119] «Quae [*bella*] si noluerimus, si illam affectaverimus pacem, quae in sublime ita nos tollat ut inter excelsos Domini statuamur, sola in nobis compescet prorsus et sedabit philosophia moralis primum, si noster homo ab hostibus inducias tantum quaesierit, multiplicis bruti effrenes excursiones et leonis iurgia, ira animosque contundet», *Ibidem*, p. 116. L'immagine è presente anche in Eusebio di Cesarea, *Praeparatio evangelica* 12, 46, della quale Pico possedeva il manoscritto greco e la traduzione del Trapezunzio. Cfr. P. Kibre, *The Library*, cit., n. 682 e n. 736.

[120] «Praecipiet [Pitagora] primo ne super modium sedeamus, idest rationalem partem, qua anima omnia metitur, iudicat et examinat, ociosa desidia ne remittentes amittamus, sed dialectica exercitatione ac regula et dirigamus assidue et excitemus. Tum cavenda in primis duo nobis significabit, ne aut adversus Solem emingamus, aut inter sacrificandum unguem resecemus. Sed postquam per moralem et superfluentium voluptatum eminxerimus appetentias, et unguium praesegmina, quasi acutas irae prominentias et animorum aculeos resecuerimus, tum demum sacris, idest de quibus mentionem fecimus Bacchi mysteriis, interesse, et cuius pater ac dux merito Sol dicitur nostrae contemplationi vacare incipiamus», *Oratio de hominis dignitate*, in E. Garin, *Scritti Vari*, p. 126. Le fonti pichiane di questo passo sono già state ottimamente individuate da L. Valcke e R. Galibois, *Le périple intellectuel*, cit., p. 201 n.60: si tratta di Porfirio, *Vita di Pitagora*, 42, di Giamblico, *Esortazione alla filosofia*, 21 e dei *Commentaria in symbola Phytagorae* del Ficino. Pier Cesare Bori, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Milano, Feltrinelli 2000, pp. 46-50, ha invece individuato le fonti del percorso iniziatico-filosofico che Pico delinea nell'*Oratio*: i momenti della morale, della dialettica, della filosofia naturale e della teologia sarebbero da ricondurre da un lato alla triade dionisiana *kàtharsis*, *photismós*, *teléiosis* (*CH*, III, 2; 165c) e dall'altro alla formulazione che dell'impegno filosofico aveva dato Proclo in *Theol. Plat.*, I, 2.

Sarebbe decisamente fuorviante voler ricondurre la platonica tripartizione dell'anima a semplice motivo retorico o anche solo a dottrina marginale, poiché essa doveva invece giocare un ruolo di primo piano nel conseguimento della tanto vagheggiata concordia tra le diverse tradizioni sapienziali, almeno a considerare la *conclusio* n. 66 delle *secundum opinionem propriam ex ipsis hebreorum sapientum fundamentis christianam religionem maxime confirmantes*

> Ego animam nostram sic decem sephirot adapto ut per unitatem suam sit cum prima, per intellectum cum secunda, per rationem cum tertia, per superiorem concupiscibilem cum quarta, per superiorem irascibilem cum quinta, per liberum arbitrium cum sexta, et per hoc totum ut ad superiora se convertitur cum septima, ut ad inferiora cum octava, et mixtum ex utroque potius per indifferentiam vel alternariam adhesionem quam simultaneam continentiam cum nona, et per potentiam qua inhabitat primum habitaculum cum decima[121].

La tesi in questione si inserisce in una più generale strategia messa in essere da Pico, volta a instaurare un fitto sistema di corrispondenze tra le *Sephirot* (chiamate dal Mirandolano *numerationes*) e la struttura del cosmo, come le sfere celesti, o anche con dottrine fondamentali della Rivelazione, come le beatitudini e i precetti del Decalogo[122].

---

[121] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 548, 11.66. Di grande interesse è anche l'identificazione con la settima (*nesah* = trionfo/eternità) e l'ottava (*hod* = splendore) sephirot di quella che, in altra tesi, viene definita *potentia sursum* e *potentia deorsum ductiva*, le quali poi altro non sono, secondo il Mirandolano, che l'amicizia e la discordia della filosofia empedoclea, «Empedocles per litem et amicitiam in anima nihil aliud intelligit quam potentiam sursum et deorsum ductivam in ea, quas ego credo proportionari in scientia sephirot aeternitati et decori», *Ibidem*, p. 420, 3.71 (*conclusiones paradoxae secundum opinionem propriam*). Il medesimo concetto, senza alcun accenno alle corrispondenze sul piano della cabbalà, è espresso nell'*Oratio*, «Et quoniam supremi ordinis monita medius ordo inferioribus interpretatur, interpretetur nobis Iob theologi verba Empedocles philosophus. Hic duplicem naturam in nostris animis sitam, quarum altera sursum tollimur ad caelestia, altera deorsum trudimur ad inferna, per litem et amicitiam, sive bellum et pacem, ut suam testantur carmina, nobis significat», *Oratio de hominis dignitate*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 116. Anche quanto detto da Pico a proposito della nona sephirot trova eco in altro contesto, questa volta nel *Commento*, dove il Mirandolano precisa la differenza essenziale che intercorre tra un'anima celeste e quelle sublunari: mentre le prime sono in grado di provvedere ai corpi senza essere distolte dalla contemplazione, le altre (tra le quali quelle umane) sono in grado di ottemperare soltanto all'uno o all'altro officio, secondo quanto è espresso dalla *conclusio* in esame con *potius per indifferentiam vel alternariam adhesionem quam simultaneam continentiam*, «E per piena intelligenzia di questo passo è da intendere che l'anime celeste hanno in sé tale perfezione, come dicono tutti e' Platonici, che possono insieme satisfare all'uno e all'altro uffizio suo, cioè e reggere e amministrare el corpo loro e perciò non si spiccare della intellettuale contemplazione delle cose superiori; e queste anime da antiqui poeti furno significate per Iano bifronte […] ma l'altre anime più imperfette, che non hanno li occhi se non in una parte di loro, è necessario che, se si volgano con quella parte dalla quale sono oculate al corpo, l'altra, che è sanza occhi, rimanga volta verso l'intelletto, e così rimangano prive della visione delle cose intellettuali»,.

[122] «Quicquid dicant caeteri cabalistae, ego decem spheras sic decem numerationibus correspondere dico, ut ab aedificio incipiendo Iupiter sit quartae, Mars quintae, Sol sextae, Saturnus septimae, Venus octavae, Mercurius nonae, Luna decimae; tum supra aedificium, firmamentum tertiae, Primum mobile secundae, caelum empyreum decimae», [come la *conclusio* possa accordarsi con la n.9 delle *secundum opinionem propriam in doctrina Platonis* rimane incerto]; «Qui sciverit correspondentiam decem preceptorum ad prohibentia per coniunctionem veritatis astrologicae cum veritate theologica, videbit ex fundamento nostro praecedentis conclusionis, quicquid alii dicant Cabalistae, primum preceptum primae numerationi correspondere, Secundum secundae, Tertium tertiae, Quartum septimae, Quintum quartae, Sextum quintae, Septimum nonae, Octavum octavae, Nonum sextae, Decimum decimae», in S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 540, 11.48 e 11.49; «Qui profunde consideraverit novenarium beatitudinum numerum de quo apud Matheum in evangelio, videbit illas mirabiliter convenire novenario novem numerationum

Per quanto attiene alle simmetrie cabbalistiche individuate da Pico nella struttura dell'anima, troviamo abbastanza prevedibilmente, le facoltà della *unitas*, dell'*intellectus* e della *ratio*, identificate rispettivamente con la prima, la seconda e la terza sephirot, vale a dire *keter*, *hokhmah*, *binah*; non altrettanto prevedibilmente Pico annovera tra le facoltà dell'anima la parte concupiscibile e irascibile, entrambe aggettivate come superiori (*superior*) e assimilate alla quarta e quinta sephirot, *gedulah*/*hesed* e *gevurah*/*din*/*pahad*. Che il Mirandolano intenda qui accordare la tradizione cabbalistica a quella genuinamente platonica, a danno della partizione aristotelica, che pur era diventata patrimonio comune del neoplatonismo, appare piuttosto evidente. Tuttavia, alla luce di alcune *conclusiones* della prima sezione, la particolare aggettivazione della parte concupiscibile e irascibile (*superior*) sembra rimandare nel contempo alle dispute scolastiche intorno allo statuto ontologico che caratterizzerebbe la presenza delle *virtutes* nella *voluntas*[123], e soprattutto al modo di intendere la presenza e la distinzione della *pars concupiscibilis* e *irascibilis* nell'*appetitus superior*; a quest'ultima questione si riferisce la *conclusio secundum Henricum Gandavensem* n.8

> Irascibilis et concupiscibilis ita distinguuntur in appetitu superiori sicut in inferiori[124].

Di certo, quindi, il Mirandolano conosceva anche la posizione tomista, che, come noto, si configura in termini opposti a quelli enrichiani

> Nam inferiores appetitus tendunt in sua obiecta materialiter, et cum aliqua passione corporali, a quibus passionibus nomen irascibilis et concupiscibilis imponitur; appetitus vero superior habet aliquos actus similes inferiori appetitui, sed absque omni passione. Et sic operationes superioris appetitus sortiuntur interdum nomina passionum; sicut voluntas vindictae dicitur ira, et quietatio voluntatis super aliquo diligibili, dicitur amor. Et eadem ratione, ipsa voluntas, quae hos actus producit, dicitur interdum irascibilis et concupiscibilis, non tamen proprie, sed per quamdam similitudinem; nec tamen ita quod in voluntate sint aliquae vires diversae similes irascibili et concupiscibili[125].

Mi pare allora che nella *conclusio cabbalistica* sopra riportata, Pico intenda far confluire, oltre alla platonica, anche la tradizione scolastica. In particolare, parlando di una parte concupiscibile e irascibile superiore, egli si riferirebbe alla *pars concupiscibilis* e *irascibilis* presenti nell'appetito superiore; non solo: intendendole come distinte e ipostatizzate − attraverso l'identificazione con la quarta e la quinta

---

quae sunt infra primam, quae est inaccessibilis divinitatis abyssus», *Ibidem*, p.546, 11.62. A commento delle tesi si veda P.E. Fornaciari, *Giovanni Pico della Mirandola, Conclusioni cabalistiche*, cit., pp. 48-49 e p. 54.

[123] Cfr. la *conclusio secundum Thomam*, «Nulla virtus moralis praeter iustitiam est subiective in voluntate» e la *conclusio secundum Iohanem Scotum*, «In appetitu superiore ponendae sunt virtutes» in S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., rispettivamente p.228, 2.34 e p. 238, 4.10.

[124] *Ibidem*, p. 242, 5.8.

[125] *De veritate*, q. 25 a. 3 co. Cfr. anche *Ibidem*, q. 15 a. 3 co, «Sed superior appetitus non determinatur ad alterum, quia superior appetitus liber est, non autem inferior. Et inde est quod motus inferioris appetitus non invenitur attribui potentiae apprehensivae, quia causa illius motus non est ex apprehensione, sed ex inclinatione appetitus; sed motus appetitus superioris attribuitur suae apprehensivae, scilicet rationi, quia superioris appetitus inclinatio vel in hoc vel in illud ex iudicio rationis causatur. Et inde est quod vires motivas distinguimus per rationalem, irascibilem, et concupiscibilem, in parte superiori nominantes quod apprehensionis est, in inferiori vero quod appetitus».

sephirot −, Il Mirandolano seguirebbe piuttosto Enrico di Gand che la soluzione tomista[126].

Oltre a limitarsi a registrare il dissenso nella tradizione neoplatonica attorno a quali parti dell'anima siano immortali[127], Pico non chiarisce nemmeno come debbano essere intesi i rapporti circa queste stesse parti, soprattutto in relazione alla loro comparsa nel composto umano; all'altezza della *Stanza quinta* del *commento particulare*, con l'intenzione di spiegare la nascita di *Venere vulgare*, ossia la bellezza sensibile, Pico accenna a come l'Anima del Mondo comunichi e diffonda nella materia ciò che precedentemente ha ricevuto dalla mente angelica e di come per farlo, in quanto anima razionale, produca «l'anima sensitiva e motiva del corpo, e similmente la vegetativa»[128]. Sulla base dell'analogia uomo/cosmo vista precedentemente, si potrebbe pensare di estendere questa posizione pichiana allo specifico dell'anima umana, anche se a mio avviso non ci sono elementi decisivi che giustifichino questa scelta. Il problema è comunque scarsamente rappresentato anche nelle *Conclusiones Nongentae*, dove viene direttamente affrontato soltanto in una tesi 'storica'[129]. Sempre nel *Commento* Pico delinea un'ulteriore distinzione di grande interesse tra le facoltà, ma in questo caso di stampo prettamente cognitivo

> Si posson le virtù cognitive in tre gradi distinguere, in senso, ragione e intelletto, a' quali conseguono similmente tre gradi di natura desiderativa che si potranno chiamare appetito, elezione e voluntà. L'appetito segue el senso, la elezione la ragione, la voluntà lo intelletto. L'appetito è negli animali bruti; la elezione negli uomini e in ogni altra natura che si truovi mezza fra gli angeli e noi, la voluntà negli angeli. E così come il senso non conosce se non cose corporali e sensibili, così lo appetito non desidera se non i beni corporali e sensibili; e come lo intelletto angelico solo alla contemplazione vaca di spirituali concetti, né alle cose materiali si inclina […]. La natura razionale, posta fra questi due come uno mezzo fra gli estremi, ora a l'una parte, cioè al senso inclinandosi, ora all'altra, cioè allo intelletto elevandosi, a' desiderii dell'una e dell'altra per propria elezione può accostarsi[130].

L'idea di una declinazione della natura desiderativa in funzione delle facoltà conoscitive Pico la desume certamente dal Ficino, ma ciò che pare individuare in modo peculiare la sua posizione speculativa è ancora una volta quella *indeterminatio* della

---

[126] Pico avrebbe risposto *per numeros* alla questione in oggetto, «Utrum distinguatur irascibilis a concupiscibili», in S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 484, 7a.70.

[127] Si veda però la seguente affermazione rubricata come *secundum opinionem propriam* nelle tesi *nova dogmata inducentes*, «Melius potest salvari textus Aristotelis qui dicit omnem animam esse immortalem quam qui dicit omnem animam esse mortalem», in S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 412, 3.47. Rimane comunque il dubbio se la posizione di Pico qui espressa abbia un significato solo esegetico.

[128] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 560-561. Curiosamente Pico riconduce questa posizione al *Timeo* platonico, dove, a quanto mi risulta, non ve n'è proprio traccia. La tripartizione aristotelica è completamente assente dalla suddetta opera di Platone. Data l'ispirazione plotiniana del *Commento*, è molto probabile che Pico avesse presente *Enn*. III, 4, 1-2, e *Enn*. V, 2, 1, dove in effetti si ritrova la stessa dottrina esposta dal Mirandolano. Non è da escludersi tuttavia la 'mediazione' di qualche commento neoplatonico al *Timeo*. Tale dottrina mi pare assente in Ficino, almeno nel suo *El libro dell'amore*, cfr. M. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., p. 37.

[129] *Conclusio secundum Albertum*, «Non introducitur vegetalis anima ante sensualem, nec sensualis ante rationalem, sed tota simul», in S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 216, 1.12.

[130] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 493-494. Cfr. anche *Ibidem*, p. 486, 491- 492, 524, 530-531, 541. Più in generale sul rapporto tra volontà e intelletto nel pensiero del Mirandolano, si veda F. Roulier, *Jean Pic de la Mirandole*, cit., pp. 539-545.

natura umana così esemplarmente espressa nella *Oratio*. Ficino, pur intendendo la volontà come facoltà appetitiva che corrisponde all'intelletto, non solo la attribuisce all'uomo ma la ritiene naturalmente inclinata al bene e a Dio (*summum bonum*), anche se ne garantisce la fondamentale libertà mediante il riconoscimento in essa della facoltà della *consultatio*[131]. Pico sembra invece sottolineare la primità della scelta nel dar vita all'inclinazione verso il senso o, al contrario, verso la sublimità dell'intelletto e i rispettivi desideri. Tre risultano essere quindi le nature appetitive in corrispondenza di altrettanti *gradi* delle virtù conoscitive, vale a dire *senso*, *ragione* e *intelletto*. Queste ultime trovano poi un'ulteriore e più completa articolazione non già nel *Commento*, dove la tendenza, come si vedrà, è quella di caratterizzare e distinguere tra di loro i diversi gradi conoscitivi, piuttosto che di fornire per ciascuno una trattazione organica che metta in luce sistematicamente le facoltà proprie di ogni grado, ma semmai nelle *Conclusiones Nongentae*. E' il caso ad esempio di una distinzione relativa alla *ratio*, di cui non vi è traccia nel *Commento*,

> Quicquid dicant caeteri Platonici de rationali animae partium distinctione, assero ego si < >, id est rationalem partem, in < > et < > dividamus, eandem partem ut phantasiae coniungitur < > dici, ut intellectui < >, ut sibipsi < >[132].

Gli spazi indicati con < > avrebbero dovuto essere riempiti con termini greci, sulla base dei quali sarebbe stato forse possibile individuare con una certa precisione la fonte di Pico, anche se la premessa della *conclusio* − *Quicquid dicant caeteri Platonici* − denota almeno apparentemente uno spunto personale[133].

Diverso, ma non meno problematico, è il caso della n. 58 delle *conclusiones secundum opinionem propriam quae a communi philosophia dissentiant*

> Virtutem sensitivam sensus communis, sicuti non a virtutibus sensitivis sensuum exteriorum, ut dixit conclusio .xxx., ita nec a virtutibus sensitivis sensuum interiorum, phantastica sive imaginativa, cogitativa, et memorativa, subiecto, id est re, differre, et ut veram et ut Aristotelis Platonisque sententiam asserimus[134].

---

[131] Cfr. P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 274-281.

[132] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 442, 5.18.

[133] S.A. Farmer ha opportunamente rilevato come nella edizione Kieszkowski (e in quella successiva di Biondi) gli spazi siano arbitrariamente riempiti con termini presi a prestito dal dossografo Stobeo (V d.c.), cfr. S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p 443, nota 5.18; non solo, seguendo l'edizione di Ingolstadt del 1487, tutte le edizioni successive, comprese quelle di Kieszkowski e di Biondi, omettono lo spazio a seguito di *ut sibipsi*, rendendo di fatto mutila e quindi non perfettamente intelligibile la *conclusio* in questione. A sostegno dei rilievi del Farmer è da aggiungersi che Giovanni Pico lesse molto probabilmente Stobeo per la prima volta soltanto nel 1492, come attesterebbe una nota di prestito della Medicea privata. Cfr., S. Gentile, *Pico e la biblioteca Medicea privata*, in P. Viti (a cura di) *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, cit., pp. 88-92 schede n. 22 e 24.

[134] S.A Farmer, *Syncretism*, cit., p. 388, 2.58, la cui traduzione inglese non mi pare però corretta, in quanto rende soggetti di *differre* non solo *virtutem sensitivam sensus communis* ma anche *phantastica* (*sive imaginativa*), *cogitativa*, *et memorativa*: così facendo l'ultima parte del periodo non dà senso, poiché Pico si troverebbe ad affermare che tra le facoltà sopra dette e le *virtutes* dei sensi interni non ci sarebbe distinzione reale; il punto è che *immaginativa*, *cogitativa* e *memorativa* sono sensi interni e nella tesi in oggetto sono elencate dal Mirandolano come specificazione appunto della locuzione *virtutes sensitivae sensuum interiorum*. La *conclusio* XXX, cui Pico rimanda, ribadisce la non sussistenza di una distinzione reale tra sensi esterni e *sensus communis*, «Sensus communis non est distinctus a sensu visus, auditus, odoratus, gustus, et tactus», *Ibidem*, p. 380, 2.30.

E' da notare in primo luogo come la *conclusio*, nell'individuazione di tutte le facoltà del senso interno, si ponga in contrasto con l'omologa dottrina canonizzata dalla tradizione araba e recepita da quella latina, come nel caso di Tommaso d'Aquino: il *sensus communis*, per Pico, non è infatti distinto realmente né dai sensi esterni né da quelli interni, discostandosi così da quella fisiologia della conoscenza sensibile per la quale il *sensus communis* e le stesse tre facoltà superiori, immaginazione, cogitativa, memorativa, sono localizzati in distinte parti del cervello, a seconda del particolare ventricolo richiesto per il loro funzionamento[135]. A differenza poi di Ficino, Pico si richiama al paradigma averroistico, com'è evidente dalla presenza di una sola forma di immaginazione e dall'assenza della estimativa[136]: si può pertanto sostenere – e certamente non si tratta di una scelta casuale per un filosofo che ambiva a ricomporre

[135] Già in Avicenna i ventricoli sono disposti lungo l'asse frontale-occipitale del cervello e quindi il senso comune e l'immaginazione vengono localizzati nella parte frontale, la cogitativa nella parte mediana e la memorativa nella parte posteriore. Averroè, che conosceva la posizione avicenniana, preferisce richiamarsi direttamente ai *Parva Naturalia* di Aristotele. Cfr. H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes*, cit., p. 96 e p. 336 nota 88.

[136] In Avicenna infatti si hanno due forme di immaginazione, la retentiva e la compositiva, oltrechè l'estimativa, facoltà presente anche nell'uomo in aggiunta alla cogitativa. Cfr. D. Black, *Imagination and Estimation*, cit., pp. 59-75. Mi pare comunque che almeno per quanto riguarda gli animali Pico ammetta l'esistenza della estimativa, come sembra suggerire la *conclusio secundum opinionem propriam* delle *nova dogmata inducentes*, «Species inimicitiae quae a lupo ad ovis aestimativam multiplicantur, non accidentis alicuius, sed substantiae species sunt», S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 416, 3.57 . La posizione di Pico è certamente antiaverroistica, nella misura in cui rifiuta la *reductio* dell'ostilità del lupo a percezione di qualcosa di doloroso: per il Commentatore infatti l'immaginazione, in grazia delle immagini e delle qualità del dolore e del piacere che ne accompagnano la percezione, è in grado di spiegare la fuga dell'animale da qualcosa o al contrario l'attiva ricerca di qualcosa. Mi pare però che Pico suggerisca qualcosa di più. Per Avicenna e per Tommaso, le *intentiones* oggetto della estimativa sono certamente non materiali ma comunque legate alle immagini sensibili e percepite attraverso di esse: è quanto lo stesso Avicenna [o meglio il suo traduttore Gundissalvi si prodiga più volte di sottolineare attraverso la distinzione tra ciò che è sensibile o meglio *materialis*, le qualità oggetto dei sensi esterni e interni, come il colore ma anche la figura (quindi i sensibili propri e comuni), e ciò che invece, pur non essendo in sé sensibile (*non materialis*), è *materiatus*, ossia presente nelle determinazioni particolari della materia e quindi delle qualità sensibili percepite. Il fatto che l'*intentio* oggetto dell'estimativa sia qualificata come *materiata* non deve far supporre a qualcosa di estrinseco, quasi si trattasse della semplice presenza di un intelligibile *in sensibili*: no, l'*intentio* della estimativa è *materiata* perché essenzialmente legata alla materia, in misura certamente inferiore alle *intentiones materiales*, ma nondimeno caratterizzata dagli accidenti della materia. Concependo l'attività conoscitiva come progressiva astrazione dagli accidenti sensibili, Avicenna ravvisa chiaramente nelle *intentiones* della estimativa il termine medio tra le forme intelligibili della conoscenza intellettiva e le forme totalmente materiali della conoscenza sensibile, «Ergo aestimatio apprehendit res materiatas et abstrahit eas a materia, sicut apprehendit etiam intentiones non sensibiles, quamvis sint materiatae. Ergo haec abstractio purior et vicinior est simplicitati quam duae primae, sed cum hoc tamen non exspoliat formam hanc ab accidentibus materiae, eo quod particulariter apprehendit eam et secundum propriam materiam et secundum comparationem eius ad illam, et ligatam cum forma sensibili et stipatam accidentibus materiae et cum convenientia imaginationis in illa», Avicenna Latinus, *Liber De anima*, cit., p. 119. Per riprendere il consueto esempio avicenniano, si potrebbe dire che l'agnello percepisce istintivamente l'inimicizia di *questo* lupo e non del lupo *simpliciter*. Mi pare nel complesso che l'opposizione di Pico ad Avicenna sia piuttosto forte, se solo si considera che per il Mirandolano la *inimicitia* è detta essere *species substantiae*, laddove il filosofo arabo la definisce «ligata cum forma sensibili». Inoltre, solo ritenendola come fortemente innovativa rispetto alla dottrina avicenniana si riuscirebbe a spiegare il fatto che la *conclusio* in questione venga rubricata sotto le tesi *nova dogmata inducentes*.

nella *pax philosophica* i dissidi di tutte le *scholae* – che Giovanni Pico si esprima in termini aristotelici ma pensi in termini neoplatonici.

Contro un'interpretazione che cerchi di ricondurre la noetica del Pico nell'alveo del neoplatonismo, si oppone almeno in parte F. Roulier, secondo il quale la posizione pichiana sul rapporto tra facoltà e sostanza dell'anima sarebbe da ricondurre al tomismo[137]. Quella considerata da Roulier è una questione strategica per la gnoseologia pichiana, soprattutto alla luce dei rapporti che il Mirandolano tenne con la persona e con la dottrina del Ficino.

La posizione tomista era certamente ben presente al Mirandolano[138] e mi pare utile citare proprio un passo della *Quaestio disputata de spiritualibus creaturibus* di Tommaso per delineare i termini fondamentali della questione

> Respondeo. Dicendum quod quidam posuerunt, potentias animae non esse aliud quam ipsam eius essentiam: ita quod una et eadem essentia animae, secundum quod est principium sensitivae operationis, dicitur sensus; secundum vero quod est intellectualis operationis principium, dicitur intellectus; et sic de aliis. Et ad hoc praecipue videntur moti fuisse, ut Avicenna dicit, propter simplicitatem animae; quasi non compateretur tantam diversitatem, quanta apparet in potentiis animae. Sed haec positio est omnino impossibilis[139].

Ciò che Tommaso ritiene impossibile è proprio quanto Ficino si premura costantemente di dimostrare, tra le altre opere, nella *Theologia Platonica*, tendendo a ricondurre tutte le facoltà conoscitive ad attività o *virtutes* spirituali, germinanti dalla completa immaterialità dell'anima; nemmeno le facoltà conoscitive più infime traggono la propria origine dall'unione dell'anima al corpo, poiché propriamente non c'è unione ma soltanto un legame di collaborazione. Per Ficino, come si è visto, tutte le potenze inferiori alla *ratio*, tra le quali anche le *virtutes* che 'reggono' il corpo[140], sono contenute nell'*idolum*, il *simulacro* dell'anima razionale «iam vergentis ad corpus» ma irriducibilmente altro dal corpo[141]. Vale la pena riproporre un passo di Ficino già

[137] Cfr. F. Roulier, *Jean Pic de la Mirandole*, cit., p. 365. Attorno a questa questione, Padre Roulier ha ritenuto di poter rilevare da un lato un certo interesse di Pico, attestato da alcune *conclusiones* 'storiche' (invero poche), e dall'altro una sostanziale convergenza con Tommaso alla luce della seguente *conclusio secundum opinionem propriam*, «Sicut angelus necessario componitur ex essentia et esse, ita anima necessario componitur ex substantia et accidente», in S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 402, 3.12. Ritengo che la questione meriti un'indagine più approfondita alla luce delle considerazioni di S.A Farmer, *Ibidem*, pp. 97-102 sul significato di *substantia* et *accidens* nel concordismo pichiano e, ancora, in ragione di alcune tesi che asseriscono una posizione diametralmente opposta, «Si Thommas dixerit in intelligentiis secundum Aristotelem esse accidentia, non Aristoteli modo, sed sibiipsi contradicet»; «Tenendo opinionem de anima intellectiua, quam tenet Commentator, uidetur mihi rationabiliter tenendum illam animam nullius accidentis esse subiectum; et positionem hanc tanquam ueram defendam, quanquam utrum hoc ille tenuerit, ego non definio», *Ibidem*, p. 388, 2.53 e p. 394, 2.73.

[138] Inequivocabile è la testimonianza della *conclusio secundum Thomam*, «Potentiae animae ab anima realiter distinguuntur», in S.A. Farmer, *Syncretism*, p. 230, 2.41. Le fonti di questa tesi sono certamente *Questio disputata de Spiritualibus Creaturis art. 11*.; *in I Sent*., 3, 4, 2; *Summa Theol*., I, 77, 1; *Quodlibet* X, 3, 5.

[139] *Questio disputata de Spiritualibus Creaturis art. 11 co.*

[140] «[…] verum etiam vim illam vivificam, rectricemque corporis, quae alit corpus in corpore, sentit corporalia per corpus, movet corpus per locum, regitque in loco, quam vim idolum, id est simulachrum rationalis animae Platonici nuncupant», Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 207.

[141] *Ibidem*, II, pp. 207-210.

addotto precedentemente in occasione della presentazione della sua dottrina sulla conoscenza sensibile

> Et quod maius est, neque vis etiam ipsa proprie sentiendi, quae est in anima, senio vel morbo deperditur, quamvis oculo laeso actus eius intermittatur, ex eo quod non satis sincere repraesentantur obiecta. Nam et calamo fracto cessat actus scribendi, ars vero scribendi in animo remanet integra[142].

Si tratta di una rivendicazione paradigmatica della dottrina di matrice plotiniana − di originaria ispirazione platonica naturalmente − poi divenuta punto fermo della tradizione gnoseologica neoplatonica, secondo la quale le facoltà conoscitive non sono altro che *δυνάμεις* dell'anima, attualizzate di volta in volta e aventi una localizzazione soltanto relativa in determinati organi e pertanto non distinguibili *in re*[143]. Di nuovo le parole di Tommaso possono contribuire a precisare contrastivamente il profilo della posizione ficiniana e più in generale neoplatonica

> Respondeo dicendum quod illud est subiectum operativae potentiae, quod est potens operari, omne enim accidens denominat proprium subiectum. Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet quod eius sit potentia sicut subiecti, cuius est operatio; ut etiam philosophus dicit, in principio de somno et vigilia. Manifestum est autem ex supra dictis quod quaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiae quae sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subiecto. Quaedam vero operationes sunt animae, quae exercentur per organa corporalia; sicut visio per oculum, et auditus per aurem. Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia, sunt in coniuncto sicut in subiecto, et non in anima sola[144].

Si tratta ora di considerare nel merito la posizione pichiana, premettendo che, almeno a parere di chi scrive, è piuttosto problematico pervenire a una conclusione univoca.

Innanzitutto la tesi *secundum opinionem propriam* n. 58 sopra riportata è certamente preziosa, in quanto ci consente di avere un quadro esauriente sulla distinzione delle facoltà del senso interno e indirettamente sulle dottrine psicologiche alle quali molto probabilmente si è rifatto Pico; ma poco o nulla può dirci riguardo al problema in esame: avendo il Mirandolano unicamente inteso rimarcare la particolarità dello statuto ontologico del *sensus communis*, in quanto *virtus* priva di una struttura organica localizzata a livello anatomico, contrariamente a tutte le altre *virtutes* dei sensi esterni e interni − distinte invece *in subiecto*, ognuna funzionalmente legata ad uno specifico organo − rimane aperta la questione se le facoltà in oggetto appartengano al composto ilemorfico di anima e corpo o siano piuttosto da ascrivere alla sola anima.

---

[142] *Ibidem*, II, p. 38.

[143] Cfr. Plotino, *Enn.* IV, 3, 23. Nelle parole di H.J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, cit., p. 19, «The powers which body does need are not actually established in the various parts of the body or even in the whole. Rather any power that is needed comes forward and puts itself at the disposal of the relevant parts of the organism for some particular activity. So one can speak of the power of sight being present in the eyes, that of taste in the tongue or that of touch in the whole body».

[144] *Summa Theol.*, Iª q. 77 a. 5 co.

Come è noto, in quest'ultimo caso l'organo o più in generale il corpo assolverebbero ad una funzione meramente strumentale, dal momento che l'essenza della *virtus* coinciderebbe unicamente con l'essenza dell'anima e non anche con l'atto di una specifica parte del corpo.

L'ipotesi interpretativa di Roulier potrebbe trovare qualche conferma nella caratterizzazione che in due luoghi del *Commento* Pico offre della facoltà *immaginativa*, come «potenzia materiale e fantastica» e «potenzia materiale e organica»: a questo punto, se la distinzione tra le *virtutes* in esame fosse reale e se Pico ne avesse inteso la componente organica come elemento costitutivo essenziale delle stesse, bisognerebbe probabilmente concludere che non solo il Mirandolano ritenesse con Tommaso (e più in generale con la tradizione della scolastica araba e latina) le potenze nutritive e sensitive essere proprie del composto di anima e corpo, ma anche più in generale essere tali le differenze tra le *virtutes* da rendere completamente effimero qualsiasi tentativo di identificazione delle stesse con l'essenza dell'anima[145]. In seguito si avrà modo di discutere maggiormente nel dettaglio la concezione pichiana della *immaginativa*, così come emerge dal *Commento*. Certamente Pico nel corso della progettata disputa romana avrebbe risposto *per numeros* a tale questione, come mostra la *conclusio secundum opinionem propriam* n.71

Quae sit distinctio inter potentias animae cognoscitivas[146].

Di contro è possibile far valere una serie di posizioni dottrinali del Mirandolano che sembrano avvicinarlo più al Ficino e in generale alla tradizione neoplatonica. Mi limito a riportare quelle che ritengo essere le più significative, molte delle quali saranno oggetto di una trattazione più ampia in seguito.

In primo luogo quello che si potrebbe definire il canone di ogni dottrina gnoseologica di matrice neoplatonica, che il Mirandolano dimostra di far proprio tanto da trarne spunto per una critica al Ficino, affermando nel *Commento* che «[…] secondo e' Platonici degli atti dell'anima nostra essa anima è causa effettiva e gli obietti sono come materia circa la quale l'anima produce quello atto»[147]. Se si considera, poi, che Pico sembra rigettare la concezione aristotelica dell'anima-entelechia[148], risulta difficile nel suo caso parlare di potenze o facoltà conoscitive che trarrebbero origine dal composto di anima e corpo, e ciò costituirebbe già una risposta quantomeno implicita a Tommaso, il quale anche sulla diversità operativa tra le facoltà conoscitive − alcune,

[145] A questo riguardo riporto un illuminante passo della *Questio disputata de Spiritualibus Creaturis art. 11 co*, «Secundo, idem apparet ex potentiarum differentia; quarum quaedam sunt quarumdam partium corporis actus, ut omnes potentiae sensitivae et nutritivae partis; quaedam vero potentiae non sunt actus alicuius partis corporis, ut intellectus et voluntas: quod non posset esse, si potentiae animae non essent aliud quam eius essentia».

[146] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 484, 7a.71.

[147] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 499.

[148] «Corpus organicum, quod est materiae animae et ponitur in diffinitione eius ab Aristotele, est corpus et organicum per formam essentialiter distinctam ab anima eum perficiente», in S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 392, 2.70. «Esse corporeum non habet res ab aliqua forma substantiali vel gradu formae substantialis», *Ibidem* p.374 2.12. Cfr. anche le *conclusiones secundum Ammonium* n.1 e 2, *Ibidem*, p.284 16.1-2.

come quelle sensibili, richiedono l'atto di una specifica parte del corpo (cfr. *supra* nota 125) − fondava la sua convinzione nella distinzione reale tra anima e *potentiae*.

Non solo, Pico ha delle facoltà conoscitive, e per converso di quelle appetitive ad esse sottese, una concezione estremamente dinamica e 'fluida', che rimanda all'esistenza di un *continuum* tra le stesse: è alla luce di questo *continuum* che Pico può affermare la possibilità, la quale è parimenti un compito e un dovere, che la *virtus* più alta corregga e diriga le *virtutes* inferiori, com'è il caso dell'intelletto per la ragione, di quest'ultima per l'immaginativa e ancora dell'immaginativa per i sensi; lo stesso dicasi per la natura appetitiva[149].

Pur se non immediatamente perspicua, anche la tesi n. 1 delle *secundum opinionem propriam quae a philosophia dissentiant* è collocabile sullo sfondo di questa concezione

> Potest a specie in sensu exteriori immediate abstrahi species universalis[150].

L'idea di poter astrarre *immediate* una *species universalis* dalla *species* sensibile contenuta nel senso esteriore mi pare del tutto incompatibile con una noetica di matrice aristotelica, secondo la quale il percorso conoscitivo dal particolare all'universale è mediato da molteplici facoltà, distinte quanto interconnesse e in nessun caso 'bypassabili'.

In ultima analisi, la posizione dottrinale che più consente di accostare Pico a Ficino è certamente quella per la quale nella *immaginativa*, oltrechè nella ragione, sono presenti *immagini* e *similitudini* delle idee contenute nella mente angelica[151]: è del tutto impensabile che Pico fosse disposto ad ammettere che una realtà completamente spirituale come l'idea, o meglio il suo *analogon* depotenziato, possa essere ricevuta in una *virtus* essenzialmente *organica* quale pare essere, stando appunto a certi luoghi del *Commento* e alla *conclusio* sopra considerata, la stessa *immaginativa*.

III.3.b. La conoscenza sensibile

Non pare davvero che Pico abbia riservato ampio spazio alla presentazione della sua dottrina circa la conoscenza sensibile, segnatamente dei sensi esterni, almeno a giudicare dal numero complessivo delle *conclusiones*[152] ad essa espressamente dedicate

[149] Cfr. *Commento*, in E.Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 540-541.
[150] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 372, 2.1.
[151] Cfr. *Commento*, in E.Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 555-556.
[152] Con esclusione di quelle citate *infra*, le *conclusiones* espressamente dedicate ai sensi esterni sono le seguenti: *Conclusiones secundum Albertum*, «Organum auditus est nervus expansus ad concavum auris» e «Licet ad receptionem speciei concurrat sensus passive ad iudicandum tamen de sensibili active concurrit», in S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., rispettivamente p. 214, 1.9 e p. 216, 1.13 2.1; *Conclusio secundum Egidium romanum*, «Sensus gustus, ut gustus est, non solum saporabile, sed humidum percipit», *Ibidem*, p. 248, 6.8; *Conclusiones secundum Avicennam*, «Propositio dicens que sensibile supra sensum positum non facit sensationem, non est vera nisi per accidens» e «Organum odoratus sunt caruncule mamillares in anteriori cerebri parte constitutae», *Ibidem*, rispettivamente p. 266, 8.10 e 8.11, quest'ultima tratta da Avicenna Latinus, *Liber De anima*, cit., I, 5, p. 84 e V, 8, p.181, «Olfactus autem fit a duabus carunculis, quae sunt in prima parte cerebri, similibus mamillarum capitibus»; *Conclusio*

e dagli esigui passaggi presenti nel *Commento alla canzona*. Ben altra sarà invece l'attenzione dedicata alla conoscenza intellettuale.

Quel che è certo è che nella stesura delle tesi relative alla gnoseologia dei sensi esterni, contenute nella prima sezione delle *Conclusiones Nongentae*, Pico ebbe modo di mettere a frutto la profonda conoscenza della scolastica araba e latina, maturata negli anni padovani, ma il cui studio non fu certo mai abbandonato nemmeno nel nuovo e fortemente neoplatonizzante contesto fiorentino, dove fu accolto dalla primavera del 1484 fino alla sua partenza per Parigi nel luglio del 1485. Non sorprende quindi come Pico dia maggiormente voce alle due riconosciute *auctoritates* della tradizione scientifica scolastica nell'ambito della psicologia e della fisiologia della conoscenza sensibile, vale a dire Alberto e Avicenna. Se si considerano le *conclusiones* pertinenti a tali ambiti, un numero non trascurabile di tesi *ad mentem Alberti* e *Avicennae*, che il Mirandolano avrebbe discusso nella solenne disputa romana, hanno ad oggetto lo statuto ontologico delle *species in medio*, in relazione ai diversi organi sensoriali[153]; è quantomeno curioso che a fronte di questo interesse Pico non abbia incluso nessuna tesi *secundum opinionem propriam*, privandoci così della possibilità di ricostruire il suo pensiero in proposito. Né a riguardo può venirci in soccorso il *Commento*, dove la reticenza del Mirandolano trova ulteriori ragioni nel dissenso fondamentale col Ficino attorno alla natura della bellezza: mentre infatti per quest'ultimo essa è una certa grazia originata dalla *conrispondentia di più cose* e articolantesi su tre livelli, l'animo, il corpo e le voci[154], per Pico la bellezza *propriamente presa* è una sorta di mescolanza ben proporzionata che contraddistingue unicamente le cose visibili[155]; ne consegue che a

---

secundum Maumethum Tolletinum, «Sensus tactus non est unus sensus», *Ibidem*, p. 278, 13.4; *Conclusiones secundum Simplicium*, «Cognoscere actum suum non est commune cuilibet sensui exteriori, sed humanis sensibus est speciale» e «Passio a sensibili facta in organo solo, sensatio in anima sola, recipitur», *Ibidem*, p. 286, 17.1 e 288, 17.7. A margine, mi pare opportuno segnalare la contrarietà di Pico alla spiegazione avicenniana [anche aristotelica?] circa la produzione del suono, questione che almeno indirettamente investe la percezione sensibile, segnatamente quella dell'udito, «Sonum non ex motu aeris intercepti inter duo corpora se percutientia, ut tenet Aristoteles et expositores eius, sed ex contactu tali talium vel talium corporum, talem vel talem sonum causari», in S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p.388, 2.56 (*conclusiones secundum opinionem propriam quae a communi philosophia dissentiant*). Cfr. Avicenna Latinus, *Liber De anima*, cit., I, 5, p. 84 e II, 5, pp. 154-168.

[153] *Conclusiones secundum Albertum*, «Sonus fertur secundum esse reale usque ad principium nervi auditivi», e «Lumen non habet in medio nisi esse intentionale», *Ibidem*, p.214, 1.7 e 1.8; *Conclusiones secundum Avicennam*, «Odor secundum esse reale et non intentionale usque ad sensum multiplicatur», *Ibidem*, p.266, 8.9, tratta da Avicenna Latinus, *Liber De anima*, cit., II, 4, pp. 150-151, «Nos autem dicimus possibile esse ut odoratum sit vapor, et possibile est ut vapor permutetur propter odoriferum, et fiat odor et sit idem quod vapor quia, quicquid habet partes subtiles et solet diffundi, cum attigerit instrumentum odorandi et offenderit in illud, sive sit vapor sive aer, permutabitur in odorem et per ipsum sentietur odor». Si considerino ancora due tesi, l'una *secundum Alpharabium*, «Species sunt in medio medio modo inter esse spirituale et materiale», *Ibidem*, p.270, 9.9, l'altra *secundum Maumethum Tolletinum*, «Sensibilia communia proprias species ad sensus multiplicant distinctas a speciebus sensibilium propriorum», *Ibidem*, p.278, 13.3.

[154] «[…] e la bellezza è una certa gratia la qual maximamente el più delle volte nasce dalla conrispondentia di più cose; la qual conrispondentia è di tre ragioni. Il perché la gratia che è negli animi è per la conrispondentia di più virtù; quella che è ne' corpi nasce per la concordia di più colori e linee. Ancora gratia grandissima ne' suoni per la consonantia di più voci apparisce. Adunque di tre ragioni è la bellezza: cioè degli animi, de' corpi e delle voci», M. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., p. 16.

[155] « […] ma così come armonia comunemente si può pigliare per el debito temperamento d'ogni cosa composta, e propriamente significa solo el temperamento di più voci convenienti insieme ad una melodia,

fronte della nobilitazione del senso dell'udito in Ficino − accomunato così alla mente e alla vista e parimenti distinto dalle altre potenze sensoriali alle quali *seguita piuttosto libidine*[156], vale a dire una bramosia di possesso tutt'altro che spirituale − il Mirandolano eleva il senso della vista a 'organo della bellezza', premurandosi di distinguere lo sguardo corporale da quello incorporale in relazione alla bellezza sensibile e a quella intelligibile[157]. Entrambe sono quindi *visibili* e quest'ultima è tale in grazia della luce dell'intelletto o nelle parole del Pico per «quella potenzia dell'anima per la quale […] fu detto noi avere convenienza con gli Angeli»[158]. Non deve stupire quindi se nel *Commento* l'unico senso esterno su cui Pico ci fornisce qualche ragguaglio sia appunto la vista.

I rilievi del Mirandolano sono tuttavia troppo esigui perché si possa arrivare a delineare in modo organico la sua noetica dei sensi esterni, anche solo in merito alla percezione visiva. Di certo egli parla della vista come *potenzia* dell'anima, alla pari della *immaginativa*, della *ragione* e dell'*intelletto*, pur collocandola al grado infimo della gerarchia delle facoltà conoscitive

> Quanto l'anima nostra è nell'esercizio di qualche sua potenzia o virtù più efficacemente fissa, più debile rimangono le operazione dell'altre, e quando ad una tutta si converte l'altre mancono in tutto eccetto quelle nelle quale la vita dell'animale consiste. Il che fia per esempio più chiaro: se uno è fortemente fisso nella immaginazione, mancono le operazioni delle virtù sensitive esteriore e vedesi per esperienzia di alcuni che, mentre nel pensiero d'una cosa sono profondamente fissi, né intendono chi gli parla né veggono quel che dinanzi agli occhi gli è posto[159].

---

così, benchè bellezza si possa dire d'ogni cosa debitamente composta, tuttavia il suo proprio significato è solamente alle cose visibili, così come armonia alle cose audibili; e questa bellezza è quella el desiderio della quale è chiamato amore. E però da una sola potenzia cognoscitiva nasce amore, cioè dal viso», *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 497.

[156] «Questa [la bellezza] solo alla mente e al vedere e allo udire s'apartiene. Lo amore dunque in queste tre cose si termina. E lo appetito che gli altri sensi seguita non amore, ma piuttosto libidine o rabbia si chiama. […] Si che e piaceri del gusto e tacto che sono voluptà, cioè piaceri tanto vehementi e furiosi che la mente del proprio stato rimuovono, e l'uomo perturbano, non solo non le desidera amore anzi l'ha in abbominatione, e quelle fugge come cose che per la loro intemperanza sono contrarie alla bellezza», M. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., pp. 16-17. La posizione di Ficino è certamente dipendente da Plotino *Enn*. I, 6, 1 ed Ermia, *In Phaedr*. 166,8-167,28. Nel *Commentario* al *Fedro*, entrambi vengono addotti come *auctoritates* a sostegno del fatto che, per quanto riguarda i sensi, la percezione della bellezza, o meglio della sua immagine, avvenga unicamente ad opera della vista e dell'udito, cfr. Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato, Volume I, Phaedrus and Ion*, edited and translated M.J.B. Allen, Harvard University Press 2008 «I Tatti Renaissance Library», p. 140.

[157] «Ma, direbbe uno, se bellezza è solo nelle cose che il viso comprende, come si può attribuire alle idee, che è natura del tutto invisibile? Per dichiarazione di questo dubbio, dal quale descende el fundamento di questa materia, è da notare che sono dua visi, l'uno corporale e l'altro incorporale […]», *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 497.

[158] *Ibidem*, pp. 497-498. Cfr. anche le *conclusiones secundum opinionem propriam* (*nova dogmata inducentes*), «Magis improprie dicitur de deo quod sit intellectus vel intelligens, quam de anima rationali quod sit angelus» e «Quamvis in anima ita sit actu natura intellectualis per quam cum angelo convenit, sicut est natura rationalis per quam ab eo distinguitur, nihil tamen intrinsecum est in ea, per quod possit sine propria specie aliquid a se distinctum intelligere», in S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., rispettivamente p. 412, 3.49 e p. 418, 3.63.

[159] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 553.

Le parole di Pico echeggiano un certo *topos* neoplatonico relativo all'immaterialità dell'anima, secondo il quale essa, proprio a motivo dell'indipendenza dal corpo, può immergersi completamente in qualche operazione, al punto da non avvertire nemmeno ciò che cade immediatamente sotto i sensi; per ragioni simili, in altro luogo Pico parla della *conversione* dell'anima ai sensi come origine dello stesso sentire[160].

Di tenore analogo del resto erano gli stessi rilievi già avanzati nella *Theologia Platonica* da Ficino, con l'intenzione di ricondurre alla natura spirituale dell'anima tutte le *δυνάμεις* conoscitive

> Quando anima sentit quippiam, apud Platonicos dicitur operari per corpus, non quia ipsa simul et corpus sentiat. Sicut enim anima fons est vivendi (ut Plato ait) ita et sentiendi. Praeterea oculis auribusve saepe obiecta sua praesentia sunt, si tamen animus attentius quicquam intra se secum agitat, non prius sentiuntur, quam animus ad talia revertatur, quasi non membra haec, sed interior ipsa animi nostri natura vim habeat sentiendi[161].

Al di là dello statuto ontologico di *virtus* dell'anima, è difficile farsi un'idea più precisa dei processi sottesi al funzionamento della percezione visiva. Se si considera che il *Commento* è opera apertamente polemica nei confronti de *El libro dell'amore* ficiniano, tanto che Pico, seguendo la traccia della *Canzona* del Benivieni, mette in piedi un confronto costante con l'omologa opera del Neoplatonico Fiorentino al fine di rintuzzarne le prese di posizione − ora implicitamente ora in maniera aperta e veemente − può essere interessante notare il fatto che il Mirandolano non riprende la teoria della sensazione visiva come emissione di raggi accompagnati dallo *spiritus*, ma anzi, almeno in due luoghi, propenda piuttosto per la ricezione negli occhi della *species* dell'oggetto, presumibilmente attraverso un *medium*

> Così *quam primum* la specie o la immagine di questa bellezza sensibile perviene all'occhio, subito nasce nello appetito sensitivo, el quale come di sopra dichiarammo segue la cognizione del senso così come la voluntà la cognizione dell'intelletto, nasce, dico, uno desiderio di fruire pienamente quella bellezza[162].

> Dice dunque incominciando dal primo grado e più infimo, che *quinci*, cioè dal corpo, *gli occhi ricevon le ornate spoglie* di quello, cioè la specie di beltà decisa da quel corpo, il che, come sopra dissi, è il primo grado e più materiale. Poi soggiugne *e per gli occhi ove soggiorna*, dove dichiara come questa specie, dallo obbietto agli occhi pervenuta, passa dalla virtù visiva degli occhi […][163].

Anche una *conclusio secundum opinionem propriam* delle *nova dogmata inducentes* sembra attestare la convinzione pichiana nell'esistenza di *species* che si moltiplicano *in medio*

---

[160] «All'anima a' sensi conversa prima per li occhi se gli presenta la particulare beltà di Alcibiade, di Fedro, o di qualche altro corpo spezioso; a quello inclina e in quella forma particulare si diletta, e quivi fermandosi è nel primo grado più imperfetto e più materiale», *Ibidem*, p. 567.
[161] Cfr. *supra* nota 4.
[162] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 524
[163] *Ibidem*, p. 577.

> Species inimicitiae quae a lupo ad ovis aestimativam multiplicantur, non accidentis alicuius, sed substantiae species sunt[164].

Non è dato sapere maggiormente sulla natura della ricezione della *species*, sullo statuto ontologico della stessa *in medio* e se Pico ritenesse indispensabile, come pare essere l'opinione di Ficino, la presenza dello *spiritus* come *tertium quid* tra l'anima e la *species* dell'oggetto sensibile[165].

La *conclusio secundum opinionem propriam in doctrina platonis* n. 43, pur non facendo luce sulle questioni evidenziate, precisa una modalità di funzionamento alternativa o quantomeno una differente direzione conoscitiva della percezione visiva e uditiva, le quali anziché all'esterno si rivolgono paradossalmente all'interno

> Sicut et videtur et auditur homo ab homine per motionem sensus ad extra: ita et videtur et auditur demon ab homine et a demone per motionem sensus ad intra[166].

L'oggetto in questo caso non è da ritenersi nel novero delle percezioni ordinarie ed è da mettere in stretta relazione con l'eccezionalità della natura demonica, di cui Pico offre una cursoria caratterizzazione attraverso la *conclusio* successiva

> Cur homo non possit non videri si sit presens a recte disposito in potentia visiva: demon autem tunc solum videatur cum vult videri: ex modo quo unusquisque eorum videtur haberi potest[167].

Se la seconda tesi appare chiaramente ispirata al *De abstinentia animalium* di Porfirio (II, 39), la prima presenta nella formulazione un carattere piuttosto insolito, almeno a voler giudicare secondo la tradizionale dottrina neoplatonica, in buona parte rappresentata nella biblioteca del Conte, alla luce della quale la possibilità dell'uomo di intendere immagini e voci di provenienza divina e demonica riposa sull'illuminazione e la purificazione dell'*ochema*: così è ad esempio nel *De mysteriis* (3.14) di Giamblico, nel *Commentario* all'*Alcibiade* (80, 11-18) di Proclo, nel *De insomniis* (4, 150, 13-18) di Sinesio, nel Commentario al *Fedro* (68.27 ss.) di Ermia[168].

---

[164] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p.416, 3.57. Alla *species* come *obiectum* del senso esterno fa riferimento anche un'altra tesi delle *conclusiones philosophice secundum opinionem propiam* (*quae a communi philosophia dissentiant*), «Potest a specie in sensu exteriori existente immediate abstrahi species universalis», *Ibidem*, p.372, 2.1.

[165] All'interno delle *Conclusiones Nongentae*, solo una tesi delle *de mathematicis secundum opinionem propriam* è dedicata espressamente allo *spiritus* «Sicut medicina movet spiritus principaliter ut regunt corpus ita musica movet spiritus ut serviunt animae», *Ibidem*, p.468, 7.7.

[166] *Ibidem*, p. 450, 5.43.

[167] *Ibidem*, p. 450, 5.44.

[168] Pur non figurando nell'inventario della Kibre, è certo il fatto che Pico abbia utilizzato il *De mysteriis* nella stesura di non poche tesi *secundum Iamblicum*, cfr. S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 310. Il *Commentario* di Proclo alla *Repubblica* (1.39; 2.167), fonte estremamente importante a questo riguardo, non poteva essere noto al Pico, poiché esso, come apprendiamo da una lettera del Ficino a Martino Uranio, fu portato in Italia dal Lascaris nel 1492 *pro regia illa bibliotheca iampridem a magno Laurentio foeliciter instituta*. Da notare come negli *Excerpta* del Ficino uno spazio importante è appunto dedicato alle *apparitiones* e al relativo ruolo dell'*ochema*, «Cum enim spectatores quidem utantur corporibus, dii vero sint incorporei, spectacula divinitus emanantia, videlicet coram dignis aspectu, habent quidem

Già si è accennato in precedenza, seppur cursoriamente, al *sensus communis* e a come Pico abbia preso le distanze dalla sistematizzazione che della *koiné aisthesis* aveva fatto la tradizione araba, confluita poi, non senza modifiche, in quella latina. Merita ora riprendere la questione e, per quanto consentono i testi, delineare meglio la posizione pichiana in proposito.

Il Mirandolano è assolutamente categorico, e almeno sotto questo rispetto immediatamente perspicuo, nell'affermare che non si dà a livello del soggetto conoscente una distinzione in termini fisiologici tra sensi esterni e senso comune: questo significa che il senso comune è perfettamente individuato in quanto possiede un'essenza e una funzione specifica, non riconducibile agli altri sensi, ma non per questo è dotato di un proprio organo o, più in generale, di una peculiare localizzazione nel corpo

> Virtutem sensitivam sensus communis, sicuti non a virtutibus sensitivis sensuum exteriorum, ut dixit conclusio .xxx., ita nec a virtutibus sensitivis sensuum interiorum, phantastica sive imaginativa, cogitativa, et memorativa, subiecto, id est re, differre, et ut veram et ut Aristotelis Platonisque sententiam asserimus[169].

La posizione espressa e l'esplicito richiamo ad Aristotele, impongono certamente di annoverare lo Stagirita tra le fonti di Pico, anche se non senza difficoltà. In effetti la stessa dottrina aristotelica sulla *koiné aisthesis* non sembra armonizzarsi perfettamente, almeno a giudicare dalle discrepanze che, secondo non pochi studiosi, emergerebbero dalle omologhe trattazioni del *De Anima* e dei *Parva Naturalia*. Con il rischio di non trascurabili semplificazioni, mi pare si possa sostenere che il profilo del *sensus communis*, così come affiorerebbe dal *De Anima* o quantomeno da uno dei luoghi più importanti come III, 1, 425a 14 ss., sia quello non già di un sesto senso speciale bensì di una modalità di funzionamento complessiva e d'insieme degli stessi sensi esterni, che permetterebbe di cogliere i sensibili comuni non incidentalmente ma *kath'hauta*; Pico poteva trovare corroborata questa posizione nel *Commento* di Simplicio al *De Anima*[170], dove, pur venendone ribadita la superiorità in quanto in esso si manifesterebbe maggiormente, a motivo della sua unità, quella traccia di incorporeità che comunque riluce anche in ciò che non è separato dalla materia (*scil*. i sensi)[171], il *sensus communis*

---

aliquid a superis producentibus, nonnihil vero spectatoribus quoquomodo cognatu. Quapropter apparent, neque tamen omnibus. Et quibus apparent aspiciuntur duntaxat perfulgida quaedam animarum involucra. Et idcirco clausis oculis frequenter aspiciuntur», Marsilio Ficino, *Opera*, ed. cit., I, p. 963. Al contrario, del *Commentario* all'*Alcibiade* di Proclo così come del *De insomniis* di Sinesio è certa la presenza nella biblioteca del Conte, cfr. P. Kibre, *The library*, cit., n. 492 e n. 731. Per la conoscenza pichiana di Ermia *In Phaedr*. vedi *supra* nota 79.

[169] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 388, 2.58.

[170] Cfr. Bruno Nardi, *Saggi sull'Aristotelismo padovano*, cit., pp. 365-377.

[171] «Se ci sono facoltà che sono corporee, in quanto sono inseparabili dai corpi, nondimeno anche in esse appaiono le caratteristiche proprie degli esseri incorporei, per il fatto che la loro unità si tiene insieme con la loro separatezza. Infatti i sensi sono nettamente distinti gli uni dagli altri, com'è evidente dalla peculiare attività di ognuno, diretta verso uno specifico oggetto, e nello stesso tempo sono anche uniti senza alcuna divisione, com'è evidente dal senso che è in grado di intendere in un unico e stesso momento differenti oggetti che sono appresi da differenti sensi», *In de anim*. 185, 25-33. Si veda anche come la facoltà di intendere se stessi nell'esercizio della propria attività è sì riconosciuta da Simplicio a tutti i sensi esterni, ma è attribuita maggiormente al senso comune, cfr. Simplicio, *In de anim*. 188,30-35.

viene visto, oltre che come *funzione comune* di cui sono dotati tutti i sensi (nella percezione dei sensibili comuni) insieme alle rispettive *funzioni speciali*, anche come unità operativa e funzionale degli stessi sensi esterni. Tale unità consentirebbe, tra le altre cose, la percezione simultanea di sensazioni di genere diverso e "kantianamente" la loro unificazione sintetica in un unico oggetto di apprensione, così come la percezione *kath'hauta* dei sensibili *per accidens*, soltanto in quanto appunto «tutti loro [i sensi] non sono soltanto molti ma anche uno»[172].

Ritengo quindi che la posizione pichiana a questo proposito sia più debitrice ad una lettura diretta del *De anima* aristotelico, all'infuori delle consolidate interpretazioni arabe e latine, e del relativo *Commento* di Simplicio − almeno nel non fare del senso comune un sensorio dotato di un proprio organo −, anche alla luce del fatto che l'omologa trattazione sviluppata nei *Parva naturalia*, segnatamente nel *De sensu et sensato*, nel *De somno et vigilia* e nel *De iuventute et senectute*, pare attribuire al senso comune, in quanto sensorio principale al quale convergono tutte le sensazioni − e pertanto luogo in cui si realizza propriamente la sensazione e in aggiunta la consapevolezza del sentire e la funzione di discriminazione e di sintesi del dato sensibile − una precisa localizzazione organica[173].

Occorre segnalare però come la seconda parte della *conclusio* n. 58 affermi che la virtù sensitiva del *sensus communis* non differisce nemmeno dalle *virtutes sensuum interiorum* quanto a *subiectum* o *res*: di natura almeno in parte deduttiva parrebbe esserne la formulazione, volta ad evidenziare il fatto che l'indistinguibilità sul piano fisiologico tra senso comune e sensi esterni si accompagna − forse proprio per il fatto che il *sensus communis* non ha un organo specifico − ad un'analoga indistinguibilità dello stesso in relazione ai sensi interni[174]. Tuttavia non è chiaro il senso della posizione

---

La posizione di Simplicio circa la possibilità dei soli sensi esterni dell'uomo di conoscere se stessi, mutuata da *De anim.* 425b 12-17 ma in contrasto con *De somn. et vig.* 2, 455a 16 ss., avrebbe dovuto essere oggetto di discussione nel *concilium* romano, come attesta la *conclusio secundum Simplicium*, «Cognoscere actum suum non est commune cuilibet sensui exteriori, sed humanis sensibus est speciale», in S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p.286, 17.1, ispirata ai passi del filosofo bizantino *In de anim.*, 173,1 ss. e 187,15-188,35. Tra le altre tesi *secundum Simplicium*, l'unica dedicata alla conoscenza sensibile è «Passio a sensibili facta in organo solo, sensatio in anima sola, recipitur», *Ibidem*, p.288, 17.7, ispirata a *In de anim.* 189, 35 ss.

[172] Simplicio, *In de anim.* 186,1-2. Più in generale cfr. *Ibidem*, 185,5-186,16.

[173] Cfr. *De iuvent.*, 469a 11-16, «Ma in effetti vi si trova [nel cuore] la parte principale preposta alle sensazioni in tutti i sanguigni, poichè è necessario che vi sia il sensorio comune a tutti i sensori. Vediamo che due vi convergono in modo evidente, il gusto e il tatto, e pertanto è necessario che lo facciano anche gli altri. In questa, infatti, gli altri sensori possono produrre il movimento, mentre questi non terminano nella regione superiore» [trad. it. A.L. Carbone].

[174] Un'interpretazione alternativa a quella fornita potrebbe aversi prendendo spunto dalla *conclusio secundum opinionem propriam* (*quae a communi philosophia dissentia[n]t)* n. 76, «Sicut quilibet philosophus habet dicere quod virtutes sensitive sunt in corde, ita quilibet medicus habet dicere quod sint in cerebro», in S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 394, 2.76. Se si assume che qui Pico intenda, almeno in parte aristotelicamente, localizzare tutte le *virtutes sensitivae* nel cuore si spiegherebbe agevolmente come il *sensus communis* non differisca *subiecto id est re* dalle stesse *virtutes* dei sensi interni ed esterni. Tuttavia tale spiegazione avrebbe il torto di ignorare la specificità dei rilievi pichiani che hanno ad oggetto sempre e solo il *sensus communis*: in altri termini, è il solo senso comune che viene detto non essere distinto dai cinque sensi, così come, nella già più volte citata *conclusio* n. 58, è il solo di cui si precisa che la *virtus sensitiva* non è distinta *subiecto* nè dalle *virtutes* sensitive dei sensi esterni nè da quelle dei sensi interni. Per quanto riguarda la *conclusio* n. 76 sopra citata, è probabile che Pico non

pichiana nel suo complesso, poichè se la mancanza di distinzione sul piano fisiologico tra *virtutes* sensitive dei sensi esterni e *virtus* del senso comune ha una propria giustificazione nell'intendere quest'ultimo come modalità di funzionamento complessa e sinergica degli stessi sensi esterni, appare invece problematico intenderne il significato quando la mancanza di distinzione è fatta valere in relazione ai sensi interni. Non ho trovato poi dove questa posizione sia almeno in parte rappresentata nella tradizione neoplatonica o peripatetica, anche scolastica.

La stessa *conclusio* n. 41 delle *nova dogmata inducentes* non pare fare chiarezza a questo riguardo

> Sicut se habet sensus communis in cognitione accidentalium qualitatum et quantitatis materialis, ita se habet ratio in cognitione substantialium qualitatum et quantitatis formalis servata proportione, quod ille sensualiter haec rationaliter agit[175].

L'oggetto specifico del *sensus communis* viene ravvisato contrastivamente a quello della *ratio*[176] e, con una formula insolita quanto vaga, viene conseguentemente individuato nella *qualitas accidentalis* e nella *quantitas materialis*, alle quali possono essere ricondotti tanto i sensibili propri quanto quelli comuni: nella categoria della *qualitas*, infatti, si possono annoverare sensibili come 'bianco' e 'dolce' ma anche come 'figura'; al contrario, alla categoria della *quantitas* pertengono soltanto sensibili comuni come 'grandezza' e 'numero'.

Non è forse azzardato concludere che a quel tempo Pico intendesse il *sensus communis* come la facoltà deputata alla conoscenza dei sensibili comuni, mentre più problematico è stabilirne la relazione con i sensibili propri, in merito ai quali si può ipotizzare la funzione di principio unitario della conoscenza sensoriale senza però la dotazione di un organo specifico[177].

---

intendesse irrigidirla al punto da farne nient'altro che una delle tante formule di 'doppia verità', bensì cercasse di armonizzarla in qualche modo: si è già avuta occasione di mostrare l'utilizzo da parte di Pico dell'avicenniano *Liber sextus de naturalibus* ed è pertanto probabile che egli vi sarebbe ricorso come ad una delle fonti ed *auctoritas* principali nel tentativo di conciliare sapere filosofico e sapere medico. Cfr. Avicenna Latinus, *Liber De anima*, cit., V, 8, p.180, «[…] quamvis non sit illicitum virtutes fieri fortiores et validiores extra principia sua […]. Ergo cor est principium primum et ab ipso emanant virtutes ad cerebrum, quarum quaedam suas actiones perficiunt in cerebro et in partibus eius, sicut imaginatio et formalis et ceterae, quaedam vero emanant a cerebro ad alia membra quae sunt extra illud, sicut ad pupillam et ad muscolos moventes».

[175] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 410, 3.41.

[176] Come si avrà modo di chiarire in seguito, Pico identifica la *ratio* da un lato con la *διάνοια* di tradizione neoplatonica e dall'altro con l'intelletto potenziale di matrice peripatetica. Caratteristica peculiare della *ratio* è il procedere discorsivo avente ad oggetto, come chiarisce la *conclusio* in esame, la *qualitas substantialis*, come l'essere bipede per l'uomo, e la *quantitas formalis*, di difficile identificazione.

[177] Su quest'ultimo punto Giovanni Pico dovette in seguito cambiare idea, poiché nell'*Heptaplus* il senso comune è detto con Aristotele avere sede nel cuore, «Nam sensitivae omnes virtutes ad sensum quem ex re ipsa vocamus communem (hic autem si Aristotelem sequimur est in corde), uti flumina ad mare confluunt. Nec absurde dixerimus ab eo mari quinque corporis sensus quos videmus: auditum, visum, gustum, tactum, olfactum, quasi quinque maria mediterranea diffusos intrare corporis continentem, quae aperta in *Theaeteto* Platonis sententia fuit», *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 277. Mi pare più probabile che Giovanni Pico abbia presente *De sensu* 449a8-10, *De somn. et vig*. 455a34 sgg. e *De iuvent*. 469a11-16 e non, come indicato da Garin, *De anim*. III, 2, 425b sgg., poiché in quest'ultima opera il senso comune è inteso da Aristotele piuttosto come modalità di funzionamento unitaria dei cinque sensi che come un ulteriore sensorio localizzato nel cuore. Per il riferimento a Platone suggerirei *Theaet*.

Contrariamente a Ficino − che pur in una dottrina non sempre organica e coerente aveva inteso distinguere l'immaginazione dalla *phantasia*, anche solo nella forma di una *phantasia* propriamente detta e di una, al contrario, *confusa* e *irrationalis* − Pico sembra procedere con decisione verso una piena identificazione tra le due facoltà, come sembra attestare la già più volte menzionata *conclusio secundum opinionem propriam* n. 58

> Virtutem sensitivam sensus communis, sicuti non a virtutibus sensitivis sensuum exteriorum, ut dixit conclusio xxx, ita nec a virtutibus sensitivis sensuum interiorum, phantastica sive imaginativa, cogitativa, et memorativa, subiecto, id est re, differre, et ut veram et ut Aristotelis Platonisque sententiam asserimus[178].

La *virtus phantastica sive imaginativa* è poi coerentemente presentata come più spirituale rispetto al senso, in questo seguendo da presso la concezione, già della *Theologia Platonica*, che le facoltà conoscitive scandiscono il ritmo di una progressiva ascesa dalla materia allo *spiritus*

> […] quasi sempre l'amato all'amante pare più bello assai che in sé non è, il che procede perché l'amante riguarda l'amato nella immagine che di lui ha l'anima in sé fabricata, e halla fatta tanto più bella quanto più dalla materia, principio d'ogni deformità, l'ha separata; e oltre che quella figura che l'anima ha in sé formata, più bella che la specie estrinseca si mostra per essere in vero in sé più bella, eziandio se gli agiugne che, essendo generata e fatta dall'anima, l'anima in lei come in sua cosa più si diletta e più ancora la stima che in sé non è[179].

Si sbaglierebbe però nel ritenere di poter circoscrivere la funzione della facoltà immaginativa ad una semplice, per quanto importante, spiritualizzazione della *species* ricevuta attraverso i sensi esterni (la vista). La *virtus imaginativa* è certamente intesa da Pico come funzionalmente autonoma rispetto al senso − di fatto non è più necessaria la presenza reale dell'oggetto sensibile perché questo possa essere conosciuto dall'anima − e più in generale come in grado di generare spontaneamente un equivalente conoscitivo della *species*, vale a dire una *imago*, ad un livello di maggiore eminenza spirituale.

Eppure l'immaginazione non ha soltanto una funzione riproduttiva della *species* importata dai sensi, per quanto resa più vicina alla realtà immateriale dell'anima; un certo antiempirismo, tutto neoplatonico, porta Pico a intendere la direzione della genesi della conoscenza come procedente dall'alto verso il basso, dalle facoltà superiori a quelle inferiori, in un rispecchiamento sul piano gnoseologico di ciò che sul piano cosmologico e metafisico è il processo emanativo che, a partire dall'Uno, si depotenzia e degrada progressivamente sino a giungere alla realtà inerte e opaca della Materia.

184b8-185e2 − l'indicazione garininiana è *Theaet*. 156a sgg., luogo in cui viene esposta la dottrina protagorea della percezione −, dove all'affermazione della natura strumentale dei sensi si accompagna la precisazione sul ruolo attivo svolto dall'anima nella formazione della conoscenza, quale collettore e giudice delle diverse sensazioni.

[178] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 388, 2.58.

[179] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 575.

Certo, la realtà sensibile ha il compito di risvegliare la onnicomprensiva conoscenza già contenuta nell'anima, tanto a livello intellettuale quanto fantastico, ma essa non è propriamente causa di quella conoscenza se non in quanto causa *occasionale*. Per questo il Mirandolano, seguendo la tradizione neoplatonica, afferma che tra le funzioni della immaginazione − così come più in generale di ogni facoltà superiore nei suoi rapporti con quella immediatamente inferiore − vi è la rettifica degli errori dei sensi esterni[180]

> Questo medesimo ordine si vede nel picciol mondo, cioè nell'anima nostra, nella quale le inferiori potenzie dalle superiore sono corrette e ammaestrate, e, mentre a loro credono, sanza errore procedono in ogni loro opera. Corregge la immaginativa spesso li errori de' sensi esteriori; la ragione ammaestra la immaginativa, e la ragione dallo intelletto è illuminata, né mai in errore non cade se non quando, o la immaginazione troppo proterva alla ragione non presta fede, o la ragione dallo intelletto adversa nelle sue proprie forze troppo si confida[181].

L'autonomia conoscitiva, o innatismo noetico della *imaginatio*, mi pare si presenti in termini analoghi a quelli ficiniani[182], nella misura in cui è l'immaginazione stessa a far germinare in sé spontaneamente un contenuto conoscitivo (*imago*) esemplato sulla *species* importata dal senso esterno o, in altri luoghi, è piuttosto l'oggetto a risvegliare le forme già contenute nell'immaginazione: a quest'ultima alternativa pare riconnettersi Pico quando afferma che non solo nella *potenzia* o *parte* razionale, ma anche in quella *immaginaria* «veggonsi non le idee in sé ma le loro immagine e similitudine, tanto più perfette nella ragione, detta intelletto passibile da' Peripatetici, che nella fantasia, ovvero immaginazione, quanto quella è più propinqua all'intelletto»[183].

Occorre segnalare poi un passo che, sebbene piuttosto breve rende problematica la messa a fuoco del quadro complessivo delle facoltà, almeno se si ritiene di poterne ragionevolmente rintracciare una delineazione coerente e organica all'interno del *Commento*. Il passo è il seguente

> Ora, ritornando alla esposizione del testo, dice el Poeta confundendo insieme el secondo e terzo grado, *che poi che l'alma alberga in sé* la immagine per gli occhi ricevuta, *assai più bella la effinge e forma a' divini rai di sua virtù*, cioè della virtù fantastica o vero cogitativa e della virtù razionale[184].

Per la prima e unica volta all'interno del *Commento*, Pico menziona la virtù cogitativa e la identifica inequivocabilmente con la virtù fantastica (e implicitamente

[180] Tra le altre, fonte di Pico potrebbe essere Proclo *In Eucl*., in particolare forse 1, 12,9 ss. E' attestata infatti l'esistenza di un esemplare di tale commento in P. Kibre, *The library*, cit., n. 489.
[181] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 540-541.
[182] «Nam ubi per oculi spiritum colores, per aurium spiritus sonos, perque alios alia attigit (sc. Vis interior animi), ipsa sua quadam vi per quam praeest corporibus eorumque semina possidet […] mox colorum sonorumque et reliquorum simulacra penitus spiritalia vel denuo concipit in se ipsa vel olim concepta parturit colligitque in unum», citato in P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., p. 251. Una posizione analoga a quella individuata nel testo, e che sembra caratterizzare anche la posizione pichiana, la si ritrova a proposito della genesi della conoscenza intellettuale in Ficino.
[183] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 555-556.
[184] *Ibidem*, p. 575.

con la *immaginativa*): pur se il *Commento* non pare certo proporsi come argomento principale la noetica umana né tantomeno una complessa disamina dei meccanismi psicologici sottesi al funzionamento e alle sinergie delle facoltà conoscitive[185], l'affermazione in questione si pone in aperto contrasto con quanto asserisce la *conclusio* n. 58 già citata, secondo la quale la *virtus phantastica sive imaginativa* è posta accanto a quella *cogitativa* (così come alla *memorativa*) e ne risulta pertanto distinta. Non sarà superfluo allora richiamare la suddivisione generale che il Mirandolano attua tra le facoltà conoscitive umane, che, come si ricorderà, è articolata in *senso*, *ragione* e *intelletto*. Ora per il Mirandolano, conformemente alla tradizione gnoseologica della scolastica araba e latina, tutte le *virtutes*, il cui *obiectum* si colloca al di sotto del piano della conoscenza concettuale e intellettuale, vengono rubricate nella categoria del *sensus* e l'*immaginatio* assurge, così com'è il caso della facoltà immaginativa nella tradizione averroistica in particolare[186], a 'rappresentante' delle potenze del senso.

Quando allora nel *Commento* il Mirandolano si riferisce alla *virtù immaginativa*, come al secondo grado di quell'ascesa conoscitiva e mistica verso l'unione con la Venere celeste, egli intende riferirsi nel contempo a tutte le *virtutes* eminenti del senso o meglio della parte sensoriale dell'anima (quindi anche la *cogitativa*); non a caso Pico parla della *immaginativa* come della «più alta e più nobile potenzia del senso» in grado di spiritualizzare la *species* della bellezza proveniente dall'occhio, di liberarla dalla deformità della materia, ma non al punto tale da renderla immateriale (e pertanto razionale e intellettuale). Siamo nella dimensione, almeno mi pare, del preconcettuale proprio della *cogitativa* (e della *memorativa* come facoltà in grado di ritenere le *intentiones*).

> Ora essendo quelle spoglie, cioè quelle specie, dalla immaginativa concette, dice el Poeta che sono da lei *talor poi reformate, ma non però espresse*, però che la immaginativa, come più alta e più nobile potenzia del senso, di fuori fa quella specie più spirituale e conseguentemente più la spicca dalla deformità della materia, che seco non patisce la forma della vera Venere, ma non può però, per essere lei pure potenzia ancora materiale e organica, redurre quella specie a perfetta immaterialità. Però dice che la reforma, ma non la esprime […][187].

Il testo appena citato impone un'ulteriore precisazione, già almeno in parte fornita nella discussione precedente sullo statuto ontologico delle *virtutes* conoscitive in rapporto all'essenza dell'anima. Si ricorderà, tra l'altro, che la concezione delle facoltà conoscitive intese come *virtutes* o *δυνάμεις* spirituali, germinanti dalla immaterialità e per converso indivisibilità dell'anima, accomuna sia Pico che Ficino. E' di grande interesse quindi il rilievo presente in questo contesto, dove il Mirandolano ravvisa nel limite della sua stessa natura l'impossibilità della *immaginativa* di ricondurre la *species* sensibile della bellezza a perfetta immaterialità: essa è definita infatti *potenzia materiale* e *organica*. Non si tratta di un'affermazione isolata, dato che poco prima egli l'aveva

[185] E' pur vero però che un tema come quello dell'amore platonico obbliga quantomeno ad abbozzare una certa antropologia, con particolare riguardo alle *virtutes* conoscitive sui quali l'uomo può appoggiarsi nella sua *conversio* al divino.
[186] Cfr. R.C. Taylor, *Cogitatio, Cogitativus and Cogitare,* cit., p.120.
[187] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 577.

definita, in termini pressochè analoghi, *materiale e fantastica*[188]. Se la mia analisi è corretta, ci troviamo di fronte solamente a espressioni ambigue, usate dal Mirandolano per indicare il *modus operandi* della *immaginativa* e non già la *ratio essendi*: tale *virtus* sarebbe pertanto completamente spirituale e coincidente con la stessa essenza dell'anima, ma, al pari di tutte le altre *potentiae* sensoriali, necessiterebbe di un organo specifico per potersi estrinsecare. D'altra parte, questa posizione sembrerebbe del tutto conseguente alle affermazioni del Mirandolano circa il modo di intendere il rapporto anima/corpo, dove, ravvisandosi una netta presa di distanze dalla concezione ilemorfica aristotelica[189], si può trovare un'implicita conferma della dottrina neoplatonica: un'anima perfettamente sussistente e fonte unica di tutte le *virtutes*, anche conoscitive, e il corpo ridotto a mero 'strumento' della stessa anima. Lo lascerebbero intendere almeno altri due ordini di ragioni. La prima la si può desumere direttamente dalle parole di Pico, nelle quali la immaginativa viene presentata come una *virtù interiore* all'anima[190]. La seconda, di cui si è detto in precedenza, discende come logica conseguenza, gnoseologica e ontologica ad un tempo, dalle affermazioni di Pico circa la presenza delle Idee − o meglio del loro *analogon* depotenziato, indicato col termine *similitudo* − nella immaginativa, affermazioni coerentemente sostenibili soltanto alla luce di una dottrina che faccia della *virtus* in questione un puro ricettacolo immateriale, conforme in qualche modo alla spiritualità delle Idee.

[188] *Ibidem*, p. 567.

[189] Il richiamo è ancora alla *conclusio secundum opinionem propriam* (*quae a communi philosophia dissentia[n]t*) n. 70, «Corpus organicum, quod est materiae animae et ponitur in diffinitione eius ab Aristotele, est corpus et organicum per formam essentialiter distinctam ab anima eum perficiente», in S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 392, 2.70.

[190] «El secondo grado è quando l'anima quella immagine per gli occhi ricevuta con la virtù sua interiore, ma pure ancora materiale e fantastica, in sé riforma e tanto più perfetta la fa quanto la fa più spirituale, e dalla materia più separandola, alla ideale beltà, benchè ancora assai lontana, più l'appropinqua», *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 567.

Capitolo IV

L'ANTROPOLOGIA E LA GNOSEOLOGIA DI MARSILIO FICINO E GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA (II): LA CONOSCENZA INTELLETTIVA

IV.1. La partecipazione dell'anima umana al *nous*

Gli studi di Anna de Pace hanno certamente gettato nuova luce sul neoplatonismo fiorentino, contribuendo in modo significativo alla precisazione dei diversi orientamenti in seno all'accademia che, pur legati alla comune matrice neoplatonica, approdano ad esiti molto diversi tra loro: da un lato la noetica e, più in generale, l'antropologia ficiniana, modellata sulle dottrine di Plotino e Porfirio[1], e dall'altro le omologhe dottrine pichiane, ispirate però a Giamblico e più in generale a un certo neoplatonismo post-giamblichiano (Damascio e (pseudo)Simplicio), allo studio del quale il Mirandolano fu forse mosso anche dall'attività e dagli interessi letterari dello stesso Poliziano[2].

---

[1] Cfr. Carlos Steel, *Il sé che cambia. L'anima nel tardo neoplatonismo: Giamblico, Damascio e Prisciano*, Bari, Edizioni di Pagina 2007, «biblioteca filosofica di Quaestio», trad. it. di L. Iris Martone, Bruxelles 1978, pp. 47-54 e R. Chiaradonna, *La dottrina dell'anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli intelligibili*, in E. Canone (ed.), *Per una storia del concetto di mente*, I, Firenze, Olschki 2005, pp. 27-49. Occorre segnalare però che la posizione di Porfirio nei confronti della dottrina plotiniana dell'anima non discesa rimane a tutt'oggi incerta per la maggior parte degli studiosi. Cfr. E. Gritti, *Proclo: Dialettica, anima, esegesi*, Milano, LED 2008, p. 70 e M. Di Pasquale Barbanti, *Ochema-Pneuma*, cit., p. 116. Per quanto riguarda la percezione che a questo riguardo ne ebbero i neoplatonici della seconda metà del '400, può essere utile notare come tra le *conclusiones* pichiane dedicate a Porfirio non vi sia alcun riferimento alla dottrina dell'anima non discesa – registrata invece puntualmente nelle *conclusio secundum Plotinum* n. 2 – ma soprattutto come Ficino non citi il filosofo di Tiro nel momento in cui argomenta a favore della presenza di una intelligenza essenziale nell'anima umana e perennemente in contatto con il mondo intelligibile: tra le *auctoritates* scelte per corroborare la riproposizione della dottrina dell'anima non totalmente discesa, accanto a Plotino naturalmente, figurano Teodoro di Asine e Giamblico. Si tornerà sulla questione in seguito.

[2] E' lecito ipotizzare infatti, seguendo Anna De Pace, *La scepsi, il sapere e l'anima: dissonanze nella cerchia laurenziana*, Milano, LED 2002 che l'entusiasmo suscitato dalla lettura del *Manuale* di Epitteto abbia poi orientato gli interessi di Pico verso Damascio − non di secondaria importanza fu forse la conoscenza, per il tramite del Poliziano, della voce della *Suda* dedicata al filosofo antico dove lo stesso è presentato come stoico − e poi soprattutto verso Simplicio, di cui possiede un numero cospicuo di opere, tra le quali il *Commento* al *Manuale* di Epitteto e al *De anima* aristotelico, e Proclo, del quale sono presenti nella sua biblioteca, tra gli altri, il *Commento* al *Timeo*, la *Elementatio Theologica* e il *Commento* all'*Alcibiade primo* (forse letto e utilizzato dal Poliziano in seguito alle lezioni su Stazio, cfr. p. 187). Almeno a parere di chi scrive, l'influenza dell'Ambrogini è comunque da subordinare a spontanei interessi filosofici, segnatamente neoplatonici, che il Mirandolano aveva cominciato a manifestare già

A più di mille anni di distanza, nel pieno rifiorire degli studi neoplatonici, verrebbe a riproporsi quindi lo scontro tra i fautori della consustanzialità dell'anima alla realtà intelligibile − o se non altro di una parte di essa, quella "non discesa" − e i sostenitori di una distinzione *essenziale* tra le diverse ipostasi, nonché delle realtà che articolano triadicamente le ipostasi stesse. Com'è noto quest'ultima posizione, per la quale l'anima è essenzialmente separata dall'intelletto, ha come esito una noetica fortemente contrassegnata dal senso del limite, soprattutto per quanto riguarda le capacità conoscitive delle anime parziali (umane). I due diversi orientamenti plotiniano e giamblichiano rispondono ora, nella seconda metà del '400, ai nomi rispettivamente di Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola.

Pur condividendo su molti aspetti le analisi della De Pace, mi pare doversi registrare una sostanziale convergenza dei due filosofi circa le problematiche della partecipazione dell'anima al *nous*, anche nel persistere di non trascurabili differenze.

Innanzitutto, ritengo non debba essere perso di vista il vero proposito di entrambi, vale a dire quello di armonizzare le dissonanze stesse della tradizione neoplatonica, di ricomporle in una *summa* pacificata che potesse essere presentata come il vero insegnamento di Platone, a sua volta debitore, o per meglio dire prosecutore di una tradizione sapienziale che affonda le proprie radici nelle sentenze zoroastriane o addirittura negli insegnamenti esoterici della cabbalà: in altri termini, non credo che fosse intenzione di Ficino e Pico identificare *tout court* la verità del messaggio platonico ora con la dottrina di Plotino ora con quella di Giamblico − o più precisamente di derivazione giamblichiana[3] − tanto da porsi in aperta polemica con l'uno piuttosto che

---

dalla fine del 1482 con la richiesta a Marsilio Ficino della *Theologia Platonica*; quella stessa lettera (P30; *Epistolae*, *ed. cit.*, p. 373) contiene inoltre le ragioni che possono aver spinto Pico ad uno studio attento di Simplicio, se solo si considera l'enfasi che pone sulla necessità di dimostrare la sostanziale concordia filosofica tra Platone e Aristotele − vissuta come una vera missione e in definitiva come il senso ultimo del suo impegno filosofico − e parallelamente l'importanza che proprio a questo riguardo la tradizione ascrive allo stesso Simplicio. Cfr. quanto scrive Ermolao Barbaro a Pico, «Verbum est Simplicii: "nemo profiteatur Aristotelem, qui Platonem ab Aristotele dissociet, ut diversa sentientem". Quoi autem potest consentire Plato cum Aristotele nisi ei qui libros et commentationes utriusque cognoverit?», C5 (E. Barbaro, *Epistolae*, cit., I, p. 86).

[3] Cfr. A. De Pace, *La scepsi*, cit., pp. 211 e 254-279. La conoscenza del pensiero di Giamblico era limitata, sia per Pico che per Ficino, al *De Mysteriis* e al *De secta pitagorica* (*synagoge pythagorica*), introdotti in Italia, e più in generale nella cultura occidentale, dall'Aurispa già nel 1423: la traduzione della prima opera sarà portata a compimento da Ficino nel 1488, anche se è certo che entrambi ne fecero uso prima di quella data. La seconda fu richiesta da Pico all'Accademico fiorentino durante il suo soggiorno a Perugia o a Fratta, «Est hoc tempore ad mea studia plurimum necessarium Iamblicus Platonicus: hunc si ad me miseris, perpetuo me tibi officio devinxeris», P11 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 361). Per la descrizione codicologica della copia fattane a quel tempo da Elia del Medigo, cfr. S. Gentile, *Pico e Ficino*, in P. Viti (a cura di) *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, cit., p. 135 scheda 46. La conoscenza di non trascurabili aspetti del pensiero di Giamblico, quali la dottrina del veicolo o la critica alla concezione plotiniana dell'anima non discesa, poteva essere certamente attinta dal *Commento* al *Timeo* di Proclo. Inoltre, se si assume con la De Pace che la celebre dottrina pichiana dell'uomo camaleonte abbia la sua fonte di ispirazione nella teoria del "mutamento sostanziale dell'anima", si può ritenere che Pico abbia conosciuto questo decisivo aspetto dell'antropologia giamblichiana per il tramite del *Commento* al *De anima* e alla *Fisica* di Simplicio. L'antologia di Stobeo infatti, altra fonte importante per una seppur parziale ricostruzione del perduto *De Anima* giamblichiano, fu letta da Pico soltanto nel maggio 1492, come attesterebbe una nota di prestito della Medicea privata, cfr. nota 132 del precedente capitolo. Quanto a Damascio, la De Pace sostiene in modo congetturale che Pico possa averne letto i *Primi Principi* e il *Commento* al *Parmenide*, contenuti nel codice Laur. 86,5 della Medicea Laurenziana,

con l'altro filosofo antico; credo invece che entrambi tendessero consapevolmente a elaborare una sintesi del (neo)platonismo attraverso un originale quanto non sempre coerente lavoro esegetico, il quale certamente nei due si connota in modo diverso, ma non al punto da potersi ricondurre ai due orientamenti della tradizione neoplatonica sopra citati.

A questo riguardo è assai significativa la testimonianza della celebre responsiva al Ficino inviata da Fratta nell'ottobre 1486, con la quale Pico dice di non poter restituire il Corano latino dal momento che lo ha lasciato a Perugia, dove a quel tempo imperversava la peste. In questa stessa lettera il Mirandolano si schermisce dalle accuse mossegli dall'Accademico fiorentino, il quale precedentemente aveva risposto piuttosto seccamente che «De Plotini autem vel commentario vel impressione non prius tibi quicquam significabo quam audiero istam tibi excidisse e pectore curam, ob quam tibi videtur excidisse Plotinus»[4]; l'interesse di Pico e più in generale il suo atteggiamento verso Plotino traspare dalla incisività della sua stessa risposta, «De Plotino quod scribis haud satis intelligo. Hoc scio, non excidisse mihi Plotinum, quem non in manibus habendum modo, sed ediscendum adeo mihi et semper censui et nunc quoque censeo».

Il senso del rimprovero del Ficino non è affatto chiaro, né è in qualche modo perspicuo il motivo per cui si duole (*conquestus sum*) di Pico con Mitridate e Pietro Leone − a quel tempo entrambi presso di lui in Firenze −, quando dice di accusarne non *ingenium* sed *cupidinem*[5]. Tuttavia non pare davvero improbabile che a determinare il risentimento del Ficino fosse la stesura del *Commento sopra una canzona de amore*, certo non già ultimato al tempo della lettera (8 settembre 1486[6]), ma non è da escludersi

venendo così in contatto con la dottrina di Giamblico, pur mancando in quelle opere, come ricorda la stessa studiosa, qualsiasi esplicito riferimento o attribuzione al filosofo calcidico. A fianco di questa pur sommaria ricostruzione delle fonti dirette e indirette, è lecito supporre, come si vedrà, che nel '400 l'immagine di Giamblico fosse affatto diversa da quella, per noi oggi consolidata, di grande riformatore delle dottrine plotiniane sull'anima. Sulla dottrina del mutamento sostanziale dell'anima in Giamblico, Damascio e Prisciano cfr. Carlos Steel, *Il sé che cambia*, cit.

[4] Cfr. P.O. Kristeller, *Supplementum ficinianum*, cit., I, pp. 34-35. Com'è noto Ficino espunse queste e le seguenti righe al momento della redazione definitiva del suo epistolario, certamente per la durezza del rimprovero nei riguardi del Mirandolano.

[5] *Ibidem*, «Hoc ipsum ego cum Mithridate isthoc presente una cum Petro Leone conquestus sum, non ingenium quidem tuum accusans, sed vel cupidinem potius tuum vel fortunam meam, cui fortunam Mithridatis anteponebam».

[6] Una probabile prima testimonianza circa il compimento della stesura del *Commento* ci è fornita dalla lettera a Baldo Perugino, «Cecidit et per hos dies ethrusca lingua de amore carmen, quod cum illo venit, a paucis, nisi fallor, intelligendum: est enim pluribus ex secretiori antiquorum philosophia mysteriis refertum», P51 (L. Dorez, *Lettres inédites*, cit., p. 357). Pier Cesare Bori, *Pluralità delle vie*, cit., p.18, si è recentemente soffermato su queste righe, sostenendo che se l'identificazione del *carmen de amore* con la *Canzona d'amore* e del relativo *Commento* (*quod cum illo venit*) non va esente da difficoltà, «sembra comunque chiaro che si tratta del contesto in cui si va formando il *Commento*». Quanto al periodo di composizione, sono molti ormai gli studiosi che, respingendo l'indicazione del Dorez, sostengono che il *Commento* fu redatto nell'ottobre 1486, cfr. G. Di Napoli, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma, Desclée 1965, p. 62 e A. De Pace, *La scepsi*, cit., p. 230 nota 114. Molto importante a riguardo lo studio di S. Jayne, *Benivieni's Christian Canzone*, cit., pp. 154-155, dove emerge come la stesura della *Canzona*, lungi dall'essere appannaggio del solo Benivieni, fu, al contrario, soggetta a profonde modifiche volute da Pico in funzione del suo *Commento*, «Benivieni's Platonic canzone, "Amor dalle cui", is an abstract of four short sections of Ficino's *De amore*, with additions dictated by, possibly even written by, Giovanni Pico della Mirandola […]. The esotericism of the poem was exploited and indeed amplified by Pico, but the basic style of the poem derives from

che la "notizia" dell'orientamento anti-ficiniano del componimento, e più in generale della stessa riflessione pichiana, non fosse giunta a Firenze, forse proprio per il tramite di Mitridate[7].

A conferma ulteriore di come l'attestazione di vicinanza a Plotino appena rilevata non sia isolata, è bene considerare come anche nel *Commento* non manchino esplicite assicurazioni in proposito, e come, oltrettutto, vi siano anche elementi dottrinari riconducibili al fondatore del neoplatonismo. In primo luogo, di grande importanza è certamente la precisazione iniziale su quale tra i diversi orientamenti presenti nella tradizione neoplatonica Pico seguirà nel redigere il suo *Commento*; si tratta di una scelta accompagnata da un esplicito giudizio di valore

> Dell'altra natura, cioè angelica e intellettuale, è discordia fra' Platonici. Alcuni, come è Proclo, Hermya, Syriano e molti altri, pongono fra Dio e l'anima del mondo, ch'è la prima anima razionale, gran numero di creature, le quali parte chiamano intelligibile, parte intellettuale, e' quali termini qualche volta etiam confunde Platone, come nel Fedone ove dell'anima parla. Plotino, Porfirio, e comunemente e' più perfetti Platonici, pongono fra Dio e l'anima del mondo una creatura sola la quale chiamano figliuolo di Dio, perché da Dio è immediatamente produtta. La prima opinione è più conforme a Dyionisio Areopagita ed a' teologi cristiani, e' quali pongono un numero d'angeli quasi infinito. La seconda è più filosofica e più conforme ad Aristotele e Platone e da tutti e' Peripatetici e migliori Platonici seguitata. E però noi […] seguiremo questa via[8].

Non credo di esprimere un giudizio azzardato nel dire che Pico è piuttosto refrattario a far propria la tendenza alla moltiplicazione delle ipostasi e delle entità in cui esse si articolano triadicamente; nella fattispecie il Mirandolano respinge con forza il concetto procliano di *enade* e di *dei intelligibili*, *intelligibili-intellettuali* e *intellettuali*, ma non mi pare essere il solo caso: non vi è traccia nel *Commento* della distinzione a livello psichico tra anima non-partecipata e anima del mondo[9]. Se è

Cavalcanti, just as its basic subject matter derives from the *De amore*. When Pico agreed to write a commentary on Benivieni's poem, he evidently requested a number of changes and additions in the poem itself». E' lecito quindi ipotizzare che il *Commento* fu redatto quando i due ebbero modo di frequentarsi e di concordare in qualche modo le modifiche alla stessa *Canzona*, vale a dire entro la metà di ottobre, prima della partenza da Perugia di Benivieni.

[7] Sugli spostamenti di Mitridate nel biennio 1485-1487, cfr. F. Bacchelli, *Giovanni Pico*, cit., pp. 87-89.

[8] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 464-465.

[9] Cfr., Proclo *Elem. Theol*., propp. 162-166 (ed. Dodds pp. 140-144). Non ignoro che, sulla base soprattutto di *Enn*. IV, 3, 4, tale dottrina non possa dirsi estranea a Plotino, ma è certo caratterizzare maggiormente la speculazione di Giamblico e dei suoi successori, per la nota tendenza a distinguere in precisi e articolati livelli ontologici tutta la realtà ipercosmica ed encosmica. Cfr. M. Andolfo, *L' ipostasi della "Psyche" in Plotino. Struttura e fondamenti*, Milano, Vita e Pensiero 1996. Così doveva essere anche per Pico, poiché gli unici riferimenti ad un'anima impartecipata o ipercosmica sono contenuti nella tesi n.2 *secundum Porphirium* «opifex mundi est supermundana anima» e nella tesi n. 9 *secundum Iamblicum*, «Cum dicit Plato in mundi medio positam animam, de impartecipata anima debet intelligi, quam ideo in medio dicit positam, quia aequaliter omnibus adest, ab omni respectu et particulari habitudine liberata», S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 306, 22.2 e p. 312, 23.9. Il Mirandolano invece parla generalmente di *anime razionali*, sottintendendo così una certa affinità sostanziale tra tutte, e affermando in più di una occasione la primità dell'Anima del mondo, cfr. *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit. p. 469 e p. 539. Ciò mi pare confermato dalla *conclusio secundum opinionem propriam in doctrina Platonis* n.50, che costituisce implicitamente una presa di posizione contro l'esistenza di un'anima ipercosmica, «Ista propositio in Phaedro: Omnis anima totius inanimati curam habet, simpliciter de quacunque vere anima intelligenda est», S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 454, 5.50.

consentito un salto diacronico, direi che questa convinzione rimane costante nella riflessione pichiana, come sembra attestare il *De ente et uno*, «Talem autem est Deus qui est totius esse plenitudo, qui solus a se est et a quo solo, nullo intercedente medio, ad esse omnia processerunt»[10].

Non va poi sottaciuto un punto di grande rilevanza, che si ha il torto di omettere quasi sempre quando si individua nella partecipazione della anima razionale alla realtà intelligibile un elemento di convergenza della dottrina pichiana con la dottrina di Giamblico e Proclo: non deve infatti sfuggire che la natura di questa partecipazione assume nella riflessione del Mirandolano caratteristiche che la rendono del tutto irriducibile a quella sostenuta dai due neoplatonici antichi. Com'è noto, Giamblico, le cui argomentazioni sono ricordate e fatte proprie da Proclo nel *Commento* al *Timeo*, si oppone con forza alla dottrina plotiniana dell'anima "non discesa". In primo luogo contestando che l'anima, o meglio la parte superiore di essa, non sia mai contaminata dal peccato[11], quando invece dovrebbe dirsi peccaminosa nella sua interezza a motivo del fatto che la volontà libera, in quanto ha il controllo dell'anima stessa, conferisce l'assenso alle immagini immorali che provengono dai sensi, finendo così col risultarne del tutto irretita. L'anima, essendo responsabile delle proprie azioni, è quindi *interamente* corrotta. Una seconda obiezione è mossa invece contro l'idea che la nostra vera anima, quella superiore, partecipi di una felicità perfetta in quanto sempre immersa nella contemplazione dell'intelligibile: ciò è impossibile, replica Giamblico, poiché l'esperienza dimostra che noi non siamo sempre felici, né potrebbe dirsi felice la sola parte non discesa dal momento che, in quanto parte dominante, la sua felicità dovrebbe necessariamente comunicarsi all'intera anima. Giamblico conclude pertanto che l'anima discende interamente[12].

Più importante per i nostri scopi è l'argomentazione procliana che segue, negli *Elementi di Teologia*, la proposizione n. 211, «ogni anima particolare, quando discende nel processo temporale, discende interamente: non c'è una parte di essa che rimanga in alto e una parte che discenda». In questo contesto il Diadoco polemizza direttamente con Plotino, mostrando le aporie cui si andrebbe incontro nel dotare l'anima umana di una parte costantemente presente nel mondo intelligibile. Questa parte non discesa eserciterebbe infatti un'intellezione continua di natura discorsiva, da oggetto a oggetto, o in alternativa addirittura in modo puramente intellettuale. Se si opta per quest'ultimo caso però, osserva Proclo, saremmo in presenza non più di un'anima ma di una vera e propria intelligenza in grado di cogliere simultaneamente tutti gli oggetti intelligibili[13]; qualora si sostenesse poi che la natura dell'atto di intellezione sia discorsiva (*μεταβατικῶς*), si cadrebbe nell'assurdità di intendere l'anima come composta di una parte costantemente nell'atto di intendere (sia pur discorsivamente) e una parte capace di intendere solo in modo intermittente. Oltretutto non è concepibile che la parte più elevata, e quindi perfetta, dell'anima non sia in grado di estendere il proprio dominio

[10] *De ente et uno*, in E.Garin, *Scritti Vari*, cit. p. 402.
[11] Cfr. Plotino *Enn.* I, 1, 12.
[12] Per tutta questa parte relativa alla critica di Giamblico cfr. C. Steel, *Il sé che cambia*, cit., pp. 54-66.
[13] L'assunto fondamentale procliano, di chiara derivazione giamblichea, è che l'attività sia rivelatrice della *δύναμις* e questa a sua volta della *οὐσία*: differenti attività provano differenze di essenza.

alle facoltà inferiori, rendendole a loro volta perfette. Non rimane che ammettere la discesa integrale dell'anima.

La peculiare natura dell'atto intellettivo umano è sintomatica per Proclo del tipo di partecipazione che le anime umane (parziali) intrattengono con il *νοῦς*: mentre le *anime divine* e gli *angeli*, i *demoni*, gli *eroi*, partecipando rispettivamente delle intelligenze divine e delle intelligenze puramente intellettuali, manifestano un atto intellettivo continuo − seppur discorsivo come è peculiare del piano psichico[14] − le anime umane non partecipando direttamente (*προσεχῶς*)[15] di alcuna intelligenza, bensì soltanto indirettamente per il tramite delle anime superiori, manifestano un'intellezione dal carattere intermittente.

Nel *Commento* al *Timeo* Proclo precisa in termini analoghi la partecipazione al *νοῦς*, attraverso l'individuazione della natura dell'indivisibile e del divisibile nelle diverse ipostasi psichiche. Nel caso delle anime ipercosmiche, l'indivisibile è costituito dall'intelletto ipercosmico di cui esse partecipano, mentre il divisibile è presente unicamente nella misura in cui da esse dipendono moltitudini di anime encosmiche. Per queste ragioni Proclo afferma che le anime ipercosmiche sono più indivise che divise, laddove invece tutte le altre anime ad eccezione delle parziali, (Proclo le definisce genericamente intermedie *τῶν μέσων*), posseggono in egual misura e in senso proprio tanto l'indivisibile quanto il divisibile, il primo rappresentato dall'intelletto di cui partecipano direttamente e il secondo dal corpo che esse muovono e reggono. Diverso è invece il caso delle anime parziali, le quali posseggono il divisibile per la loro stessa natura e l'indivisibile attraverso la mediazione delle anime superiori, partecipanti direttamente al *νοῦς*[16].

Alla luce della dottrina procliana, è possibile ora far emergere contrastivamente quella che mi pare essere la specifica posizione di Pico: in definitiva si tratta di precisare il pensiero del Mirandolano in merito a uno dei tratti più importanti della noetica post-giamblichiana, ovvero la concezione di un intelletto partecipato (*indirettamente*) e inessenziale all'anima umana[17], di contro alla concezione plotiniana

[14] L'unica eccezione pare essere l'anima impartecipata, cfr. *Elem. Theol*., prop. 112 (ed. Dodds pp. 98-100 e relativo commento p. 298 nota 3). Inoltre, Proclo *in Tim*. III, 251,29-252,4 (ed. Festugière V, p. 121) «Ma c'è una cosa che ancora occorre dire. Bisogna ricercare se Platone ha ravvisato l'esistenza di anime ipercosmiche oppure no: è un problema meritevole di indagine, poiché Platone non parla apertamente di questo tipo di anima. A coloro dunque che pongono l'esistenza di queste anime impartecipate, le quali senza dubbio utilizzano un pensiero discorsivo e differente da quello dell'intelletto, anche se pensano in modo più comprensivo e non un solo oggetto alla volta, e così sono superiori alle anime encosmiche – poiché non si passa immediatamente dal pensare tutte le cose insieme a pensare ciascun oggetto singolarmente, bensì per la mediazione delle anime che pensano più di un oggetto alla volta, senza tuttavia pensarle tutte insieme –, a quelli dunque che, per queste ragioni, pongono delle anime anche al di sopra del Mondo, si pone di nuovo il problema di dire come quelle anime siano intermedie tra l'essenza indivisibile e l'essenza divisa […]».

[15] Sulla nozione di partecipazione diretta o contigua, cfr. E. Gritti, *Proclo*, cit., p. 76.

[16] Proclo *in Tim* III, 251,29-255,2 (ed. Festugière V, pp. 120-125).

[17] Se nel neoplatonismo giamblichiano e post-giamblichiano Pico poteva trovare la dottrina dell'inessenzialità del *nous* all'anima umana da un punto di vista noetico e ontologico, nel *Corpus Hermeticum* poteva reperire una dottrina simile in una prospettiva più propriamente salvifica e gnostica «Dio dunque, o Tat, distribuì a tutti gli uomini la ragione (*λόγος*) ma non l'intelletto (*νοῦς*) e non per fare un dispetto ad alcuni […]. Ma perché, o padre, Dio non distribuì a tutti l'intelletto? Perché volle porlo per le anime come un premio. E dove lo pose? Riempì di esso un grande cratere e lo mandò quaggiù,

di un intelletto consustanziale all'intelligibile, perennemente in atto e da identificarsi con la parte non discesa dell'anima stessa[18]. Se la mia analisi è corretta, direi che su questo aspetto il Mirandolano è molto più prossimo a Plotino che non a Giamblico. Lo lascerebbe intendere innanzitutto la sua cosmologia, in cui la peculiare sistematizzazione del piano intelligibile e di quello psichico – mai del resto troppo definita ma sempre, al contrario, piuttosto sfumata[19] – non si lascia ricondurre alle complesse articolazioni ipostatiche nonché ai numerosi intrecci della scuola neoplatonica giamblichiana. Non deve essere sottaciuto che nel pensiero pichiano, così come per tutta la tradizione scolastica del resto, la natura angelica non è una ipostasi psichica ma una natura intellettuale[20]

> Aremo a ricordarci del primo fondamento da noi posto nel primo capitulo, come ogni cosa ha triplice modo d'essere, causale, formale e partecipato. Bisogna adunque el simile essere delle idee, le quale in Dio aranno essere causale, nell'Angelo formale, nell'anima razionale partecipato[21].

> *Nell'angelica mente*: mente e intelletto è quello medesimo *che*, cioè il quale sole, *illustra e 'nforma*, perché, come di sopra fu dichiarato, quelle idee sono sustanziale forme dell'Angelo; però non bastò a dire illustra, che solo dimostrava accidentale perfezione. *La sua prima prole*, cioè l'Angelo prima creatura di Dio, *sotto le vive frondi*, cioè sotto l'adornamento di quelle idee […][22].

---

assegnandovi un araldo, al quale ordinò di annunciare le seguenti parole: "Tu che puoi, immergiti in questo cratere, tu che credi che risalirai verso colui che ha inviato quaggù il cratere, tu che riconosci per quale fine sei nato". Dunque coloro che compresero il messaggio e si immersero con l'intelletto, ebbero parte della conoscenza e divennero uomini perfetti, avendo ricevuto l'intelletto. Quanti, invece, trascurarono il messaggio, sono gli uomini puramente razionali», *CH* IV, 3-4 [trad. it. I. Ramelli]. Cfr. anche *Ibidem*, I 22-23, V 2, IX 5, *Asclepio* 7.

[18] Cfr. Proclo *Elem. Theol.*, propp. 184, 185, 202 (ed. Dodds pp. 160, 162, 176). Come nota opportunamente Elena Gritti, *Proclo*, cit., pp. 71-72, la differenza metafisica e cosmologica che sta alla base delle diverse epistemologie di Plotino e Proclo, è espresso dal primo con il verbo «essere fondato» (*ἱδρύεσθαι*), in riferimento all'anima che ha la propria sede nell'Intelletto, e dal secondo con «essere fondato al di sopra» (*ὑπεριδρυμένος*), in riferimento all'Intelletto che rimane distinto e quindi soltanto partecipato dall'anima.

[19] Tale osservazione potrebbe essere estesa anche al Ficino, almeno a giudicare dai rilievi di M.J.B. Allen, *The absent angel in Ficino's philosophy*, «Journal of the History of Ideas» 36 (1975), pp. 219-240 (rist. in M.J.B. Allen, *Plato's Third Eye: Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources*, Aldershot, Variorum 1995, I), pp. 219-240 e di M. de Gandillac, *Astres, anges et génies chez Marsile Ficin*, in *Atti del V convegno internazionale di studi umanistici (Oberhofen, 16-17 settembre 1960)*, a cura di E. Castelli, Padova, CEDAM 1960, pp. 85-109.

[20] Si può pertanto sostenere che Pico non segua in questo caso le dottrine cosmologiche neoplatoniche ma preferisca rifarsi all'angeologia patristica e scolastica: estenderei pertanto anche alla riflessione del Conte gli interessanti rilievi di M.J.B. Allen, *The absent angel*, cit., pp. 219-225 sulle fonti che hanno ispirato la riflessione ficiniana attorno alla natura angelica, in particolar modo *Gerarchia Celeste* dello Pseudo-Dionigi, con l'avvertenza che la concezione relativa all'esistenza di una molteplicità di intelligenze angeliche tra Dio e l'uomo sia da ricondurre anche alla lettura di Porfirio, Giamblico e Proclo.

[21] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 480

[22] *Ibidem*, p. 549. Una posizione analoga viene espressa nella *conclusio* n. 49 delle *secundum opinionem propriam nova dogmata inducentes*, «Magis improprie dicitur de deo quod sit intellectus vel intelligens, quam de anima rationali quod sit angelus», in S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 412, 3.49.

Abbastanza curiosamente, Pico sembra ricondurre, almeno in alcuni luoghi, la stessa natura demonica alla ipostasi del *νοῦς*, lasciando prefigurare una continuità di *mentes* degradanti fino all'uomo

> Fra Dio e gli animali bruti quasi dua estremi sono la natura degli angeli e la natura delle anime razionali, le quali e da altre sono governate e hanno altri sotto el loro governo. E' primi angeli da Dio immediatamente illuminati e quasi ammaestrati, ammoniscono e consigliono gli angeli inferiori […]. L'ultimo ordine delli angeli e a noi immediati, da' Platonici e Pitagorici chiamati *demoni* e dalli ebrei *Issim*, che si deriva da *Is* che significa uomo, quasi custodi e pastori delli uomini, è deputato al governo nostro, così come noi al governo di tutta la natura irrazionale[23].

E' chiaro allora che sulla scorta di queste precisazioni il significato di partecipazione al *νοῦς* in riferimento all'anima umana assume un significato diverso da quello illustrato precedentemente sulla base del *Commento* al *Timeo* di Proclo: lungi dall'essere una partecipazione mediata per il tramite delle anime superiori, l'uomo partecipa direttamente alla realtà intelligibile identificata con la natura angelica

> […] queste forme essere chiamate idee in Dio come in suo fonte e principio; essere essenzialmente nella mente angelica, nella quale primamente sono produtte da esso Dio; ultimamente per participazione nell'anima razionale la quale, così come partecipa la sustanzia dell'intelletto, così participa esse Idee e consequentemente la bellezza di quelle[24].

La predilezione di Pico per la più comprensiva espressione *anima razionale* è sintomatica di una dottrina cosmologica e metafisica da un lato estranea alle articolazioni ipostatiche di marca giamblichiana e procliana, e dall'altro tendente a considerare tutte le anime (l'anima del mondo, delle sfere celesti, dell'uomo) come appartenenti ad un unico genere; ciò non si traduce in una negazione del primato ontologico delle anime superiori[25], ma di certo la distinzione assume la forma di una differenziazione all'interno di un unico *continuum*, anziché quella ipostatica di realtà *essenzialmente* dissimili. Ciò mi pare confermato da una *conclusio secundum opinionem propriam in doctrinam Platonis*, la quale, ispirandosi, credo, al passo del *Commento* procliano precedentemente citato, ne modifica la portata e ne precisa il significato sotto un profilo noetico

---

[23] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 539. Ciò viene ribadito implicitamente nella *conclusio* n.2 delle *secundum secretam doctrinam sapientum hebreorum cabalistarum*, «Novem sunt angelorum hierarchiae quarum nomina Cherubim, Seraphim, Hasmalim, Haiot, Aralim, Tarsisim, Ophanim, Tephsarim, Isim», S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 346, 28.2.

[24] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 500.

[25] «Però, conciosiacosachè ogni cosa animata sia più perfetta che le inanimate, e più quelle che hanno anima razionale ed intelligente che l'animate d'anima irrazionale, è necessario concedere che il mondo sia animato da anima perfettissima sopra tutte l'anima. Questa è la prima anima razionale la quale, quantunque incorporea sia e immateriale, nondimeno è alligata a questo ministerio di muovere e reggere la natura corporale […]», *Ibidem*, p. 468-469. Cfr. anche *Ibidem* p. 481 « […] e in questo sono differente l'anime de' corpi corruttibili, come le nostre e d'alcuni demoni, secondo e' Platonici, dall'anime celeste, però che le celeste, per la administrazione del corpo, non si partono dalla parte intellettuale, ma a lei sempre converse e congiunte insieme esercitano l'uno e l'altro officio […]».

> Cum dixit Plato in Timeo ex individua dividuaque substantia conflatam animam, per individuam substantiam animalem intellectum significavit, per dividuam animalem rationem[26].

Che Pico intenda qui riferirsi all'uomo – o quantomeno *anche* all'uomo – mi pare sufficientemente supportato dalle insistite attribuzioni di una natura intellettuale all'anima umana, presenti sia nel *Commento*[27] che in alcune *conclusiones secundum opinionem propriam*

> Tota substantia anime rationalis est pars intellectualis[28].

> Quamuis in anima ita sit actu natura intellectualis, per quam cum angelo conuenit, sicut est natura rationalis, per quam ab eo distinguitur. Nichil tamen intrinsecum est in ea, per quod possit sine propria specie aliquid a se distinctum intelligere[29].

> Quia intellectus animalis differt ab intellectu intellectuali, vt pars media, non vt pars tantum, ideo intellectuali totalitati magis pacificatur[30].

---

[26] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit.,, p. 446, 5.28. Plotino commentando il passo platonico in questione (*Timeo* 35 A 1-3) identifica la *indivisione* dell'anima con la parte non discesa, e la *divisione*, invece, con la discesa nel corpo «[…] e anche l'anima è lassù indivisa e inseparata; ma appartiene alla sua natura di essere divisa. La sua divisione consiste nell'allontanarsi da lassù e nel venire in un corpo. Si dice giustamente che essa "è divisa nei corpi", poiché in tal modo essa si allontana e si divide. Come dunque può rimanere anche "indivisa"? È perché non si è allontanata tutt'intera, ma c'è una sua parte che non è venuta quaggiù, non avendo la natura di essere divisa. Che essa "sia composta di un'essenza indivisibile e di un'essenza divisibile nei corpi" vuol dire dunque che consiste di un'essenza che resta in alto e di una che viene quaggiù […]», *Enn*. IV, 2. 8-16 [trad. it. G. Faggin]. La posizione di Pico è inoltre irriducibile all'esegesi macrobiana, «Et haec est essentia quam individuam eandemque dividuam Plato in Timeo, cum de mundanae animae fabrica loqueretur, expressit. Animae enim, sicut mundi, ita et hominis unius, modo divisioni repperientur ignarae, si divinae naturae simplicitas cogitetur, modo capaces cum illa per mundi, haec per hominis membra diffunditur», *In somn. Scip*. I, 12, 6. Stessa conclusione per quanto attiene Calcidio, *In Tim*. XXIX, «Disceptatum tamen est a veteribus, quae sit quae a Platone dicitur individua, quae item dividua substantia, ex quibus mundi sensilis fabricator deus tertium substantiae genus quamve ob causam conflaverit: num speciem intelligibilis mundi, ad cuius similitudinem formas mente conceptas ad corpora transferebat, individuam substantiam nuncupaverit, dividuam vero silvam, quae velut exordium et fons est corporum, ita ut tertium illud mixtum substantiae genus formam esse intelligendum sit, qua informata sint mundi quam cetera quae mundus complectitur corpora, an potius individuam Plato substantiam censeat eminentiorem animam, quae nulli sit incorporationi obnoxia cuiusque veneranda puritas nulla corporis contagione violetur, dividuam vero substantiam illam animam dicat, quae non solum cunctis animalibus sed etiam stirpibus et arboribus dat vitalem vigorem, ut sit ex his duabus conflatum tertium animae genus rationabile […]».

[27] « […] Quarto è la parte razionale, la quale è propria de gli uomini e de gli animali razionali, e da' Peripatetici latini è creduta essere l'ultima e la più nobile parte dell'anima nostra, *cum* nondimeno sopra essa sia la parte intellettuale ed angelica, per la quale l'uomo così conviene con gli Angeli, come per la parte sensitiva conviene con le bestie. El sommo di questa parte intellettuale chiamano e' Platonici unità dell'anima, e vogliono essere quella per la quale l'uomo immediatamente con Dio si congiunge, e quasi con lui convenga», *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 479. Si vedano anche gli accenni pichiani al *particulare intelletto* dell'anima umana, *Ibidem*, p. 569, p.576, p.579.

[28] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 418, 3.61. Cfr. anche la *conclusio cabalistica secundum opinionem propriam* n.66 «Ego animam nostram sic decem sephirot adapto ut per unitatem suam sit cum prima, per intellectum cum secunda, per rationem cum tertia, per superiorem concupiscibilem cum quarta, per superiorem irascibilem cum quinta, per liberum arbitrium cum sexta, et per hoc totum ut ad superiora se convertitur cum septima, ut ad inferiora cum octava, et mixtum ex utroque potius per indifferentiam vel alternariam adhesionem quam simultaneam continentiam cum nona, et per potentiam qua inhabitat primum habitaculum cum decima», *Ibidem*, p. 548, 11.66.

[29] *Ibidem*, p. 418, 3.63.

E' interessante notare che su una questione di così grande rilevanza per la noetica pichiana si registri un sostanziale accordo con la posizione ficiniana espressa nella *Theologia Platonica*. A conferma del carattere composito e sincretico del neoplatonismo ficiniano, è possibile ravvisare in esso non solo, com'è noto, la dottrina plotiniana dell'anima non discesa, ma anche quella di marca più strettamente post-giamblichiana di un'anima parziale che diviene intellettiva soltanto mediante partecipazione[31]. Tuttavia anche nel caso dell'Accademico fiorentino, la partecipazione viene a configurarsi come una relazione diretta tra l'anima umana e la natura angelica − identificata con la natura intelligibile −, senza la mediazione di ipostasi psichiche

> Sed ubinam sunt? Sane ideas minus communes in ideis communioribus generatim Platonici collocant. Ac demum omnia idearum genera in ipso ente primo comunissimo entium atque perfectissimo, quod summum intelligibile vocant, intelligibile quidam secundum formam, intellectuale vero secundum causam, cui proxime subdunt mentes quam plurimas intellectuales secundum formam, intelligibiles vero secundum participationem. His autem rationales subiciunt animas intellectuales iam participatione quadam, intelligibiles vero nequaquam[32].

Come si vede, la partecipazione diretta alla natura angelica non esclude l'articolarsi di quest'ultima in una serie di *mentes* sempre meno eminenti e sempre più degradanti verso le anime razionali, come viene ribadito anche nel passo seguente

> Sed mittamus nunc daemonicos heroicosque exercitus: satis est intellexisse Platonicos mentes supra nos innumeras posuisse, in quibus nominandis non solum angelorum, sed etiam archangelorum et principatuum nomina a nostris Iamblicus accipit lumenque divinum per omnes, quasi per vitra, putat ad nos usque descendere. Quamobrem per innumerabiles pene spirituum mediorum gradus radius ille divinus formator mentium ad infimas usque devenit mentes, quales sunt hominum animae[33].
>
> Resumamus in hunc modum. Omnes mentes, sive sublimes et super animas sint, sive inferiores et inditae animabus, ita invicem connexae sunt, ut ab earum capite Deo

---

[30] *Ibidem*, 3.65.

[31] Non ignoro i fondamentali rilievi di M.J.B. Allen, *The absent angel*, cit., a proposito dell'artificiosità del concetto ficiniano di partecipazione: tutta la gnoseologia dell'Accademico fiorentino infatti è costruita attorno alla relazione diretta che l'anima umana intrattiene con Dio, ragion per cui diviene davvero difficile individuare per la natura angelica una peculiare funzione cosmologica, oltrechè una specifica caratterizzazione ontologica e noetica che la distingua dalla natura propria dell'uomo. Si avrà modo di ritornare in seguito su tali questioni. A prescindere dallo scarso peso specifico che il concetto di partecipazione assume nella noetica ficiniana, rimane il fatto che la sua presenza è forse rivelatrice dell'eterogeneità dei platonismi e della avvertita necessità di procedere ad una loro sintesi conciliatrice.

[32] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 113. Si consideri inoltre quanto Ficino asserisce ne M. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., pp. 162-163, «Adunque acciò che el più perfecto soprastia al meno perfecto, sopra lo 'ntellecto dell'anima, che è mobile e parte è interrupto e dubio, si debba porre lo 'ntellecto angelico stabile tutto, continuo certissimo, acciò che come al corpo che da altri è mosso precede l'anima che per sé si muove, così all'anima che per sé si muove preceda l'angelo el quale è stabile. […] Imperò che se per sua natura nell'anima fussi lo 'ntellecto, sarebbe lo 'ntellecto in tutte l'anime, etiandio nell'anima bestiale […] Non si conviene adunque all'anima lo 'ntellecto per sé e principalmente, e però bisogna che sopra all'anima sia l'angelo el quale sia per sé intellectuale».

[33] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., III, p. 109.

> incipientes longa et continua serie procedant, ac superiores quaelibet inferioribus radios suos dispertiant[34].

Non è un caso che Ficino in questi come in altri contesti definisca l'anima dell'uomo *infima mens*, "ultima" nell'*ordine delle menti*, e la ritenga creata *in confinio mentium animarumque*[35]; proprio per questa precisa collocazione cosmologica essa viene definita anche *mens animalis* o *intellectus animalis*, una scelta terminologica che ne sottolinea la natura di ipostasi al tempo stesso intellettuale e vivifica[36]. Sembra quindi che l'anima partecipi delle *mentes* non soltanto come ipostasi psichica ma come realtà congenere all'intelligibile, almeno per una sua parte;

> Requirit insuper ordo naturae, ut sit bonum purum, et bonum intellectuale; intellectus purus, et intellectus animalis; anima pura, et anima corporalis. Primum Deus est; secundum angelus; tertium anima rationalis; anima vero irrationalis est quartum. Igitur nisi alicubi sit forma partim intellectualis, partim vivifica, ordo naturae confunditur, qui in eo consistit ut Deus purum bonum sit; angelus bonum quidem intellectuale sit, sed intellectus purus; anima rationalis sit intellectus quidem animalis, sed anima pura, quia ipsa se sustinet; anima irrationalis sit anima ideo impura, quia eget corporis sustentaculo[37].

---

[34] *Ibidem*, II, p. 207.

[35] «[…] quoniam ultima in universo virtus intelligendi per operationes sensuum et phantasiae ad speculationem propriam expergiscitur, sensus vero et phantasia per spiritus agunt corporeos, sequitur non esse contra mentis naturam, ut corpori huic uniatur ad humanam speciem in terra complendam, praesertim cum mens nostra non simplex sed animalis mens esse dicatur, ultima mentium corporumque vivifica; et si in generica ratione mentis non sit ulla ad corpora inclinatio, tamen in specifica mentis ultimae ratione inclinatio eiusmodi quodammodo tamquam ipsi naturalis includitur, quatenus videlicet in confinio mentium animarumque creata mens animalis evasit atque inde ad proxima corpora vivificanda proclivis», *Ibidem*, II, p. 76. Cfr. anche *Ibidem*, II, pp. 51-54; in III, pp. 157-158, Ficino, pur prendendo a prestito la sistemazione procliana dei diversi generi di anime, definisce nondimeno l'anima umana *infima mens*.

[36] Anche C. Vasoli, *La* Ratio *nella filosofia di Marsilio Ficino*, in 'Ratio', *atti del VII Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Villa Mirafiori, Roma 9-11 gennaio 1992*, a cura di M. Fattori, M. L. Bianchi, Firenze, Olschki 1994, pp. 222-223, ritiene che tutte le *mentes*, superiori e inferiori, debbano essere intese come una unica e ininterrotta serie di ipostasi essenzialmente simili. Rimando, oltrechè a P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit. pp. 420-421, a Vasoli per una sintetica quanto efficace illustrazione delle differenze che intercorrono tra l'anima dell'uomo, *infima mens*, e le anime razionali cosmiche, *Ibidem*. pp. 231-234.

[37] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., III, p. 21. Cfr. anche *Ibidem*, II, pp. 56-58 e soprattutto III, pp.16-28. Contro Averroè, il quale pretende che la *mens* non sia né forma corporea né forma di un corpo, Ficino, pretendendo di seguire Avicenna, Algazali, Temistio, Teofrasto e anche Platone e Aristotele, afferma che l'ordine cosmico richiede necessariamente l'esistenza di una forma intermedia tra quante sono solo corporee e quante non sono né corporee né di un corpo, o ancora tra quante sono solo deputate alla vivificazione dei corpi e quante invece alla pura contemplazione: l'anima razionale è quindi un intelletto animale, capace di profondere vita al corpo ma nel contempo di elevarsi alla cognizione degli intelligibili; in particolare, l'intelligenza umana che è *mentium ultimus terminus* non è un'intelligenza separata ma al contrario è per natura un'intelligenza unita a un corpo. E' interessante notare come Ficino insista nel porre l'accento sull'anima come natura intellettuale, ancorchè congiunta al corpo, invece di qualificarla, come sarebbe lecito attendersi, nei termini di una natura psichica, «sic intellectus humanus infimus inter alios ita coniungitur naturae earum formarum, quae inter corporeas supremae sunt, ut partim formet corpus ut illae, partim intelligat ut mentes superiores». La scelta è indizio, in definitiva, di una cosmologia che tende a rendere evanescenti i confini tra ipostasi intelligibile e ipostasi psichica in favore di un'unica catena di *mentes* degradanti progressivamente dalla completa separazione delle intelligenze superiori all'unione col corpo delle intelligenze inferiori. A questo riguardo, Porfirio, *In Tim.* (cfr. R. Sodano, *Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*, Napoli, 1964, XXXI, p. 20) è certamente una fonte importante, poiché, nella sostanziale identità di vedute, consente a Ficino di ribadire la predicabilità sinonimica della intelligenza tanto alla *mens* angelica quanto a quella umana, «Similem

La struttura logico-argomentativa del discorso ficiniano è chiaramente di marca giamblichiana e procliana, tuttavia le conclusioni sembrano portare più verso Plotino. A questo schema cosmologico e noetico ricondurrei la *conclusio secundum opinionem propriam* sopra riportata, in cui Pico recupera la terminologia ficiniana nella precisazione delle differenze ontologico-noetiche tra l'anima umana e l'angelico *intelletto intellettuale*.

In definitiva, il modo della partecipazione dell'anima al *νους*, oltre ad essere inteso in modo sostanzialmente analogo da Ficino e da Pico, pare essere del tutto irriducibile all'omologa dottrina giamblichiana e procliana: pur venendo ribadito il carattere partecipato dell'intellezione umana, nessuna ipostasi psichica media il contatto tra l'anima dell'uomo e la realtà intelligibile. La natura intellettuale − per quanto partecipata e degradata, se la si confronta alla eminenza che essa ha nell'angelo − è parte costitutiva dell'essere dell'uomo.

La definizione dell'anima come *intellectus animalis* prefigura una soluzione non circoscrivibile nei limiti di una semplice "logica della partecipazione" e contribuisce già a precisare quanto detto inizialmente circa l'ispirazione plotiniana della riflessione di Pico; è necessario ora precisare la posizione del Mirandolano sull'aspetto fondamentale della questione, vale a dire la dottrina dell'anima non discesa.

E' bene dire subito che se di essa vi è traccia in alcune tesi della sezione storica delle *Conclusiones*[38], nessun riferimento esplicito è invece contenuto nelle tesi *secundum opinionem propriam* e nel *Commento*. Tuttavia, è possibile individuare in alcune prese di posizione del Conte elementi significativi − a mio avviso addirittura decisivi − attestanti nel complesso una dottrina antropologica e noetica che, pur non lasciandosi immediatamente ridurre all'insegnamento di Plotino, ne assume quantomeno i principali caratteri distintivi.

Si è gia avuto modo di osservare come Pico, sia nel *Commento* che nelle *Conclusiones*, distingua sempre piuttosto nettamente la parte razionale dalla parte intellettuale dell'anima, una posizione che denota a mio avviso una certa distanza dalla speculazione di Proclo, e verosimilmente di Giamblico, nella misura in cui il Diadoco preferisce parlare non già di un intelletto che appartiene all'anima, bensì di un *λόγος νοερός*, di una ragione intellettuale che, nel ritorno alla propria indivisione, è in grado di legare la propria attività conoscitiva all'intellezione dell'Intelletto particolare[39]: questa

---

quodammodo ordinem Porphyrius, ex mente Platonis, in commentariis in Timeum afferre videtur, in sex universum gradus ita distinguens; aliqua solum esse, aliqua solum fieri, alia esse simul et fieri, alia fieri simul et esse probat. Praeterea praeponit omnibus aliquid super esse et fieri, supponit quoque omnibus aliquid sub esse atque fieri collocatum. Esse quidem dicit omnem mentium latitudinem, sive mentes in seipsis sint sive mentes in animabus. Contra vero fieri vult latitudinem sensibilium, sive elementalia sive caelestia sint», Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., III, p. 26.

[38] *Conclusio* n. 2 *secundum Plotinum*, «Non tota descendit anima quum descendit» e n.1 *secundum Adelandum Arabem*, «Intellectus agens nihil est aliud quam pars animae quae sursum manet et non cadit», in S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 296, 20.2 e p. 302, 21.1.

[39] «*Logos* è preso di nuovo secondo una diversa accezione, nel senso di *logos* opinativo (*δοξαστικός*), *logos* scientifico (*ἐπιστημονικός*) e *logos* intellettivo (*νοερός*). Poiché esistono in noi opinione, ragione discorsiva (*διάνοια*) e intelletto – per intelletto intendo qui la parte più eminente della ragione discorsiva – e poiché la nostra essenza nel suo insieme è *logos*, in ciascuno dei tre casi bisogna riconoscere nel *logos* qualcosa di differente. […] E' questo dunque il *logos* intellettivo: la parte di noi che intende gli

posizione è del tutto conforme alla dottrina della partecipazione indiretta e mediata dell'anima umana al *νοῦς*. Il diverso tenore dell'antropologia e della noetica pichiane mi pare ben rappresentato dal seguente passo del *Commento*, a mio avviso uno dei più importanti anche alla luce delle preziose indicazioni che fornisce per l'interpretazione delle *Conclusiones*

> In Dio dunque secondo e' Platonici non sono idee, ma lui è causa e principio di tutte le idee, le quali lui primamente produce nella mente angelica, come *etiam* chiaramente nelli Oraculi de Caldei si truova; e da esso Angelo n'è fatta partecipe l'anima razionale. Però l'anima nostra quando si volge alla parte sua intellettuale e angelica è da quella illuminata participando le vere forme delle cose le quali così come nello intelletto si chiamano idee, così poiché nell'anima sono, si chiamano ragione e non idee […][40].

In primo luogo è opportuno mettere in rilievo la dinamica della partecipazione così come emerge dal passo: Dio non possiede propriamente le Idee, se non nel loro essere causale, laddove l'Angelo le possiede secondo l'essere formale e l'anima secondo l'essere partecipato[41]. E' però sulla modalità della partecipazione che Pico, mi pare, introduce un rilievo fondamentale ai fini del nostro discorso. L'anima è detta partecipare delle idee quando si volge alla *sua parte* intellettuale e angelica: si tratta certamente dell'ennesima esplicita attestazione di una natura intellettuale partecipata in proprio dall'anima umana, senza alcuna mediazione da parte di altre ipostasi psichiche; qui Pico sembra procedere addirittura oltre, suggerendo che è la propria parte intellettuale a comunicare le idee all'anima, le quali procedendo verso un grado ontologico inferiore divengono *ragioni*. Mi pare allora estremamente probabile che questa parte intellettuale, definita *propria* dell'anima, non possa essere identificata con il procliano *λόγος νοερός*, ma semmai con un vero e proprio *intelletto particulare*, di natura angelica e come tale provvisto di idee, il cui grado di eminenza e perfezione deriva dal posto occupato nella gerarchia delle *mentes*. In più di un'occasione il Mirandolano ribadisce che quella intellettuale è la parte con cui l'uomo conviene con l'angelo – in termini identici, come si vedrà, si esprime il Ficino nella *Theologia Platonica* –, e il fatto che questa asserzione ricorra anche nelle *Conclusiones*

---

intelligibili, la cui attività Socrate nella *Repubblica* (VI 511 D 8-E 1) ha chiamato intellezione, come ha chiamato ragione discorsiva la conoscenza degli enti intermedi tra gli intelligibili e gli oggetti d'opinione. Ebbene, ora Platone ha denominato *logos* questa che è la parte più elevata e più indivisa in noi, come quella che manifesta a noi l'Intelletto e la natura intelligibile. Giacché, quando l'anima si sia distaccata da immaginazione e opinione e dalla conoscenza varia e indeterminata, e sia risalita alla propria indivisibilità, in virtù della quale è radicata nell'Intelletto Particolare, e quando, una volta risalita, abbia connesso la propria attività all'intellezione di quello, ecco allora che insieme a quello pensa ciò che sempre è, mentre la sua attività è insieme una sola e duplice (*δυοειδοῦς*) […]», Proclo *In Tim*. I, 246,19-247,16 (ed. Festugière II, pp. 83-84). [traduzione parziale in E. Gritti, *Proclo*, cit., p.116].

[40] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 281. Il riferimento agli *Oracoli Caldaici* potrebbe riguardare *Orac. Chald*. 37, «il nous del padre ronzò con volere vigoroso, intuendo idee di ogni forma, e tutte si slanciarono da una sola fonte: perché dal padre venivano proposito e fine. Ma distribuite dal fuoco noetico si divisero in altre idee intuibili: il signore predispose per il cosmo multiforme un modello noetico inestinguibile, e il cosmo nel suo disordine ne seguì la traccia, per poi ostendere sé con la sua forma, cesellato da idee di ogni specie» [Trad. it. A. Tonelli].

[41] Sui tre modi di essere causale, formale e partecipato, cfr. *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 461-462.

contribuisce a fugare qualsiasi dubbio sulla eventuale natura poetica e metaforica delle omologhe affermazioni presenti nel *Commento*

> Quamuis in anima ita sit actu natura intellectualis, per quam cum angelo conuenit, sicut est natura rationalis, per quam ab eo distinguitur. Nichil tamen intrinsecum est in ea, per quod possit sine propria specie aliquid a se distinctum intelligere[42].

Occorre pertanto tenere ben distinti i due livelli ontologici e noetici che l'uomo sembra abbracciare in quanto *intellectus animalis*: il piano dell'anima razionale con le sue *ragioni* e il piano intellettuale con le *idee particolari*. Nell'avvertita esigenza di distinguere più nettamente tra ragioni e idee, Pico mi pare influenzato, oltrechè dal Ficino – anche in questo caso si avrà modo in seguito di soffermarsi sui complessi meccanismi della noetica ficiniana e sulla distinzione tra *formulae* e *idee* –, dallo stesso Proclo, la cui dottrina in proposito diviene una sorta di canone esegetico per l'interpretazione dello stesso Plotino

> In ratione similitudines rerum sunt et species, in intellectu vere ipsa entia[43].

Ritengo che questa ricostruzione della posizione pichiana trovi solida conferma nel *comento particulare alla stanza sesta, settima e ottava*, dove il Mirandolano identifica le diverse facoltà conoscitive, dal senso all'intelletto, con i gradi di una progressiva ascesa *ad spiritum* che culmina nel congiungimento alla *prima mens angelica*

> El quarto grado è che l'anima, considerando l'operazione sua, vede sé cognoscere la natura della bellezza universalmente come non ristretta ad alcuna particolarità […] di che conclude questa tale universalità non dall'obietto esteriore sensibile, ma dallo intrinseco suo lume e sua virtù procedere […]. E così in sé conversa vede la immagine della beltà ideale a sé dall'intelletto partecipata, come fu nel secondo libro dichiarato; e questo è il quarto grado, perfetta immagine dello amore celeste, come di sopra fu detto. Di poi da sé all'intelletto proprio ascendendo è nel quinto grado, ove la celeste Venere in propria forma e non immaginaria, ma non però con totale plenitudine della sua beltà, che in intelletto particulare non cape, se gli dimostra; de la quale avida e sitibunda l'anima cerca el proprio e particulare intelletto alla universale e prima mente coniungere […][44].

---

[42] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 418, 3.63.

[43] *Conclusio secundum Plotinum* n.10, *Ibidem*, p. 298, 20.10. Pur non ripugnando completamente alla dottrina di Plotino, il tenore giamblichiano di questa *conclusio* mi pare emergere nella distinzione precisa e piuttosto marcata tra l'ipostasi psichica e quella intelligibile; si può certamente ipotizzare una diretta influenza di Proclo, *Elem. Theol*. prop. 194 (ed. Dodds pp. 168-170), «*Ogni anima possiede tutte le forme che l'intelligenza possiede in grado primo*. Se, infatti, procede dall'Intelletto ed è intelletto chi dà sussistenza all'anima, e l'Intelletto, essendo immobile, produce tutto per il suo stesso essere, allora [l'intelletto] darà anche all'anima che è fatta sussistere ragioni essenziali di tutto ciò che è in esso; infatti, ogni realtà che produce in virtù dell'essere conferisce in secondo grado a ciò che [da esso] si genera ciò che esso è in primo grado. Quindi l'anima possiede in secondo grado i riflessi delle idee intellettive» [trad. it E. Gritti]. Cfr. anche J. Trouillard, *La mystagogie de Proclos*, cit., p. 144, «Celle-ci est plutôt "le plérôme des raisons" que celui des idées, bien que Proclos ne maintienne pas sur ce point un vocabulaire identique. Mais il affirme nettement contre Plotin que l'idée appartient à l'ordre de l'esprit supérieur à l'âme et que celle-ci n'en detient que des expressions».

[44] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 568-569.

Nel passo in questione vengono ribaditi tutti gli elementi distintivi della noetica pichiana appena considerati: l'attribuzione di un *particulare intelletto* all'anima e la peculiare dinamica partecipativa con la distinzione, ontologica e al contempo gnoseologica, tra il piano delle idee e quello delle ragioni. Solo se si tiene ferma questa distinzione è possibile, a mio avviso, rendere perspicua la descrizione pichiana del passaggio dal quarto al quinto grado. Appare chiaro infatti che l'uso insistito di *immagine* fa riferimento alla realtà degradata delle *ragioni* presenti nell'anima, più precisamente nella parte razionale, in grazia della partecipazione all'intelletto; come si vedrà meglio in seguito, queste ragioni sostanziali di tutte le cose sono colte nel momento in cui l'anima ritorna in se stessa, abbandonando la conversione ai sensi e quindi procedendo oltre il limite superiore della conoscenza sensibile, vale a dire quello dell'universale *in re*. E' quindi poi del tutto ovvio che Pico, nel momento di caratterizzare la noesi dell'*intelletto particulare*, parli di una Venere celeste che si mostra *in propria forma*, ossia nella forma ideale, poiché, com'è noto, essa simboleggia la bellezza presente nella natura angelica a seguito dell'azione formatrice divina[45]. In questa sorta di *itinerarium mentis*, l'ascesa dal quarto al quinto grado è pertanto passaggio dall'anima all'intelletto particolare, dalle ragioni alle idee (particolari).

I limiti che Pico pone all'intelletto particolare e al congiungimento di questo con la prima *mens angelica* certo segnano uno scarto con la dottrina plotiniana dell'anima non discesa: l'irriducibilità della posizione pichiana emerge già dalla scelta lessicale – mutuata da Ficino – di contrassegnare la *individua substantia* di cui l'anima è costituita con la locuzione *animalis intellectus*, il cui senso quasi ossimorico si contrappone certamente al concetto di "non disceso". Tuttavia, l'attribuzione di una natura intellettuale all'anima, o meglio di un vero e proprio intelletto consustanziale alla natura intelligibile, per il quale l'uomo è detto convenire con l'angelo, credo possa intendersi soltanto ammettendo una maggiore influenza del pensiero di Plotino rispetto a quello di Giamblico e Proclo. Inoltre la possibilità che qui il Mirandolano delinea di una congiunzione alla *prima mens* o addirittura, anche se ciò comporterebbe la totale separazione dal corpo e la morte per *binsica*[46], di una trasformazione dell'anima umana in natura angelica –ricordata sia nel *Commento* che nelle *Conclusiones* attraverso la metamorfosi di Enoch in Metatron[47] – mi pare andare molto oltre i rigidi limiti *encosmici* fissati per l'anima da tutto il neoplatonismo post-giamblichiano[48].

In conclusione, sia nella riflessione di Ficino che di Pico mi pare permanga una significativa oscillazione o per meglio dire una sostanziale ambiguità, almeno in parte risolta con la prevalente adesione all'orientamento neoplatonico plotiniano: è innegabile che entrambi da un lato insistano nell'attribuzione di una natura intellettuale all'anima

[45] Cfr. *Ibidem* pp. 498-504
[46] Cfr. *Ibidem*, pp. 557-558.
[47] Cfr. *Ibidem*, p. 554 e la tesi *secundum Themistium* n.2, «Intellectus agens illuminans tantum credo sit illud apud Themistium quod est matatron in cabala», in S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 294, 19.2.
[48] Cfr. M. Di Pasquale Barbanti, *Ochema-Pneuma*, cit., pp. 201-202. Come già rilevato nel capitolo precedente, Damascio potrebbe costituire un'eccezione, dal momento che ammettendo anche la dissoluzione del primo veicolo – almeno in alcuni casi – si rende sostenitore della possibile assimilazione dell'anima alla realtà intelligibile. Cfr. I. Hadot, *Le problème du Néoplatonisme Alexandrin*, cit., p. 104. Per quanto attiene alla presente questione, sarei tuttavia per escludere Damascio dal novero delle probabili fonti pichiane.

per mera partecipazione – un aspetto che, pur configurandosi in termini significativamente diversi, comunque richiama la dottrina di Giamblico e Proclo – e dall'altro invece conferiscano all'uomo una intelligenza essenziale – e non una semplice ragione intellettuale –, una posizione questa di chiara ispirazione plotiniana, la cui assunzione da parte di entrambi è forse da mettere in relazione con l'intenso lavoro di traduzione e commento delle *Enneadi* che il Ficino stesso stava approntando proprio in quegli anni. Il carattere almeno in parte ancipite delle dottrine di Ficino e di Pico mi pare senz'altro da leggersi alla luce dei "diversi neoplatonismi" che essi, molto spesso in competizione tra loro, cercavano di riscoprire, interpretare e armonizzare. Non di rado, l'esito delle loro sintesi viene ad essere in conflitto con le acquisizioni recenti della ricerca storico-filologica e questo, a mio avviso, non può essere imputato soltanto alla parzialità dei testi in circolazione o ad una eventuale imperizia esegetica; al contrario, occorre tenere presente la forte propensione armonizzatrice e sincretica germinante da ideali quali quelli di *concordia* e *pax philosophica* o da concezioni "storicistiche" del sapere, come la *pia philosophia*.

Si è finora parlato di antropologia e noetica giamblichiana e procliana o post-giamblichiana, in rispetto alle attuali categorie assunte dalla storiografia filosofica, ma è opportuno chiedersi, seppur incidentalmente, quale era ritenuta essere la filosofia di Giamblico nella seconda metà del quattrocento a Firenze, nella rinata Accademia platonica.

Un primo indizio mi pare costituito dal fatto che la partecipazione delle anime parziali al *nous* per il tramite delle ipostasi psichiche superiori venga attribuita da Pico non alla dottrina elaborata da Giamblico – nelle *conclusiones* a lui dedicate non ve n'è traccia infatti – bensì ai teologi caldei

> Animae partiales non immediate ut dicunt aegyptii, sed mediantibus totalibus animis demoniacis, ab intellectuali splendore illuminantur[49].

Altro indizio, certamente più importante, mi pare rappresentato dalla scelta delle *auctoritates* platoniche con le quali Ficino avvalora la dottrina di una intelligenza essenziale e perenne presente nell'uomo

> Sic igitur superior animae nostrae vultus divini vultus imitatio a platonicis nominatur, usque adeo ut Plotinus Theodorusque Asinius et Iamblicus censuerint illam hominis mentem quae non humana est, sed divina, in mundo intelligibili vivere et operari continue per continuum intuitum idearum[50].

E' a dir poco curioso che tra i sostenitori della concezione dell'anima non discesa sia annoverato proprio uno dei suoi critici più intransigenti, Giamblico appunto. La peregrina citazione ficiniana può essere certamente spiegata adducendo come ragione la mancanza di una compiuta ricognizione critica sulle fonti indirette, che avrebbe consentito di comprendere più pienamente la portata innovativa della speculazione giamblichiana rispetto al neoplatonismo di Plotino e Porfirio. Ficino, poi, potrebbe certo

[49] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p.338, 26.4.
[50] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, pp. 167-168.

aver interpretato non correttamente il *De mysteriis*, al quale pare rifarsi anche *verbatim* nella formulazione degli argomenti in favore di un'intelligenza essenziale presente nell'uomo. Ma come ignorare la testimonianza di Proclo presente nel *Commento* al *Timeo*?[51] Viene fatto di pensare in particolare a *In Tim.* III, 333,28-334,28, dove inequivocabilmente il Diadoco associa i nomi di Plotino e di Teodoro di Asine alla dottrina dell'anima non discesa per poi affermare che «Il divino Giamblico ha dunque ragione di argomentare contro quelli che la pensano così»[52]. Che l'Accademico fiorentino leggesse l'opera procliana è stato già rilevato nel capitolo precedente a proposito della dottrina del veicolo.

Non meno significativo è il silenzio di Pico, il quale in nessun luogo, mi pare, propone una lettura differente di Giamblico, forse a motivo della predilezione per la *Teologia Platonica* quale fonte principale per la conoscenza del pensiero di Proclo[53]. E' proprio questa sottovalutazione del *Commento* al *Timeo* che mi pare non compatibile con l'idea di un Pico interessato ad approfondire la noetica e l'antropologia giamblichiana e procliana, in contrasto all'orientamento plotiniano della speculazione del Ficino[54]. Di certo, se il Mirandolano fosse stato davvero partigiano dell'antropologia di Giamblico e Proclo non avrebbe esitato a rintuzzare l'improvvida esegesi ficiniana, proprio sulla base delle argomentazioni contenute nel *Commento* procliano.

---

[51] A eventuale giustificazione non può addursi con M.J.B. Allen, *Synoptic art*, cit., p. 26 nota 41, che Ficino leggesse esclusivamente il *Commento* procliano nella versione incompleta tradìta dal ms. Riccardiano 24, di fatto mancante di tutta la seconda metà del terzo libro, proprio quella dove sarebbero testualmente contenute le obiezioni di Giamblico alla dottrina plotiniana dell'anima non discesa. Come ha infatti segnalato Paola Megna, *Marsilio Ficino e il Commento di Proclo al Timeo*, «Studi medioevali e umanistici», I (2003), pp. 93-135, anche un altro codice era nelle disponibilità del Ficino, il Chigiano R VIII 58, il quale presenta evidenti segni di intervento riconducibili alla mano dell'Accademico fiorentino. Non solo, la ricerca condotta dalla studiosa permette di concludere che Ficino lavorasse sia sul Riccardiano che sul Chigiano già nei primi anni '80, e forse anche prima, come risulta dall'evidente utilizzo di entrambi i codici nella redazione della *Theologia Platonica* − ultimata già nel 1474 −, dell'*Argumentum* del *Crizia* e della prima redazione del *Commento* al *Timeo*. La collazione dei due codici ha consentito anche di ricostruire l'ordine cronologico di utilizzo: il Chigiano deve essere stato nelle disponibilità del Ficino soltanto in un secondo momento, poiché i diversi *notabilia* risultano concentrati soltanto nella parte non tradìta dal Riccardiano. I debiti dottrinali, nonché le citazioni del testo procliano, qui individuati a proposito della concezione ficiniana del veicolo, evidenziando una conoscenza integrale del *Commento* al *Timeo*, vogliono aggiungersi a quanto già rilevato ottimamente da Paola Megna: nella fattispecie è da segnalare come il passo procliano (*In Tim.* III, 285,13-16) utilizzato in Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., III, pp. 195-196 venisse annotato nel Chigiano dal Ficino con i tipici segni coi quali era solito contrassegnare *loci* da tradurre o di particolare rilievo esegetico.

[52] «Alla luce di questi rilievi, senza timore prenderemo posizione contro Plotino e il grande Teodoro che ritengono esistere in noi una parte impassibile e sempre pensante. Avendo Platone ammesso soltanto due cerchi per la sostanza dell'anima, e avendo sostenuto che l'uno risulta come incatenato e l'altro scosso, non è possibile che il cerchio incatenato e quello scosso agiscano in modo intellettivo. Il divino Giamblico ha dunque ragione di argomentare contro quelli che la pensano così», *In Tim*. III, 333,28-334,5 (ed. Festugière V, p. 216).

[53] Cfr. S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., pp. 314-333.

[54] Non leggerei quindi in questo senso la richiesta a Ficino del *de secta pitagorica* di Giamblico. Di diverso avviso Anna De Pace, *La scepsi*, cit., pp. 210-212.

IV.2. Marsilio Ficino e Giamblico

Com'è noto, è convinzione comune di Oscar Kristeller e Alan Farmer che la produzione neoplatonica del Ficino − traduzioni e commenti − successiva al 1486 debba essere letta alla luce dei rapporti competitivi con Giovanni Pico, il quale di certo con le *Conclusiones Nongentae* non solo si era vantato di essere il primo a proporre come oggetto di pubblica disputa dottrine neoplatoniche, ma aveva inteso anche dare prova di esserne il più profondo conoscitore, precorrendo l'amico e maestro sul suo stesso terreno, segnatamente per quanto attiene alle dottrine di Porfirio, Giamblico e Proclo: l'attività dell'Accademico fiorentino pare orientata, almeno in certa misura, a compensare lo "scatto in avanti" del giovane discepolo e si assiste dunque negli anni immediatamente successivi a versioni relative a Porfirio, *De occasionibus sive causis ad intelligibilia nos ducentibus*, a Giamblico, *De mysteriis Aegyptiorum*, e a Proclo, *Excerpta ex Procli in Platonis Alcibiadem primum Commentariis. Eiusdem Procli De sacrificio et magia*[55].

E' opportuno però rilevare che nella *Theologia Platonica* trovano già spazio, pur in una veste decisamente meno sistematica quando la si confronti con le *Conclusiones* pichiane, dottrine cui sarà data maggiore voce con un successivo e puntuale lavoro di traduzione e commento. Inoltre, almeno per quanto attiene al *De mysteriis*[56] di Giamblico, le motivazioni contingenti che hanno indotto Ficino ad approntarne una versione paiono forse preminenti: com'è noto infatti, l'opera è espressamente dedicata a Giovanni de' Medici, in occasione della nomina cardinalizia avvenuta nell'ottobre del 1488[57]. Alla luce del dedicatario, la scelta di Giamblico come dono che rendesse, nelle parole del Ficino, «congratulationem nostram […] admodum gratiorem»[58] non può ritenersi casuale, ma anzi del tutto rispondente se non agli interessi culturali − ché il futuro Leone X ha dopotutto soltanto tredici anni − certamente alla posizione spirituale del giovane Medici. Giamblico, sottolinea infatti Ficino, ha nome *inter academicos* di *divinus et magnus sacerdos* e il *De mysteriis* sarà occasione per conoscere «quid aegyptii & assyrii sacerdotes de religione rebusque divinis senserint»[59]. Lo stesso *argumentum*, nel chiarire la natura dell'opera − una lunga e puntuale risposta del sacerdote egizio Abammone (Giamblico) agli interrogativi mossi in una precedente lettera da Porfirio ad Anebo, suo discepolo −, enfatizza l'immagine di sacerdote e teurgo del filosofo calcidico mediante la contrapposizione a Porfirio, ritenuto dai

[55] Cfr. S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 12 nota 35. Secondo P.O. Kristeller e S.A Farmer, Ficino avrebbe anche interrotto l'attività di commento alle *Enneadi* per intraprendere questo vasto programma di traduzione di testi neoplatonici.

[56] Il titolo originale è *Risposta di Abammone, suo maestro, alla lettera inviata da Porfirio ad Anebo, e spiegazione delle questione che essa pone*. Sulla pseudonimia legata al nome di Abammone, cfr. H.D. Saffrey, *Réflexions sur la pseudonymie Abammôn-Jamblique*, in J.J. Cleary (a cura di), *Traditions of Platonism. Essays in honor of John Dillon*, Aldershot 1999, pp. 307-318. *I misteri degli Egiziani*, titolo con cui a partire dalla fine del '400 viene identificata l'opera giamblichea non è altro che un'abbreviazione del titolo che Ficino stesso appose alla sua versione, *de mysteriis Aegyptiorum Chaldeorum Assyriorum*.

[57] L'epistola prefatoria porta la data del 9 marzo 1489.

[58] Marsilio Ficino, *Opera*, *ed. cit*., II, p.816.

[59] *Ibidem*.

Platonici (*inter platonicos*) *philosophus* per antonomasia, in ragione dell'eccezionalità del suo valore (*propter excellentiam*).

Se questi primi rilievi inducono a ritenere che Ficino avvertì l'afflato religioso che ispira la filosofia di Giamblico, di contro al razionalismo porfiriano (e plotiniano?), rimane tuttavia da chiedersi se non veda in lui anche il grande novatore del neoplatonismo e soprattutto l'acerrimo critico della plotiniana dottrina dell'anima non discesa. A giudicare da *Theologia Platonica* XII, 4, come già almeno in parte rilevato, si può concludere che l'Accademico fiorentino nutrisse ben altre convinzioni al punto da accostare curiosamente il nome di Giamblico a quello di Plotino e Teodoro di Asine e di ignorare quanto diversamente asserito da Proclo nel suo *Commento* al *Timeo*. E' lecito chiedersi se a distanza di alcuni anni, attendendo proprio alla versione del *De mysteriis*, Ficino abbia modificato la propria esegesi, allineandosi con quanto ritenuto già in epoca antica dagli stessi neoplatonici. A questo riguardo, mi pare che non soltanto si possa rispondere negativamente, ma concludere che Ficino vide proprio nel *De mysteriis* una testimonianza molto forte in favore della presenza nell'anima di un'intelligenza essenziale e perenne e, in essa, di conseguenza, le ragioni per avvicinare Giamblico a Plotino. Non credo possa essere messo in discussione che il *De mysteriis* costituisca la fonte dalla quale Ficino pretese di trarre gli argomenti addotti, a nome di Giamblico, nella *Theologia Platonica*. Ciò risulterebbe confermato da una puntuale collazione tra l'opera del 1482 e la versione del testo giamblichiano, collazione resa tanto più significativa e indispensabile dalla natura stessa del lavoro ficiniano, che a rigore, contrariamente a quanto molto spesso si usa affermare, non può dirsi una traduzione, bensì una parafrasi. Impegnato infatti a commentare Plotino, il Ficino chiarisce di non aver tradotto *singula verba* ma *sensa*[60] e ciò è senz'altro occasione per lo studioso di poter attingere più direttamente alla sua interpretazione.

In *Theologia Platonica* XII, 4, Ficino, pretendendo di seguire Plotino, Teodoro e Giamblico, caratterizza la *mens* dell'uomo come *non humana sed divina* a motivo del fatto che essa vive costantemente presso il mondo intelligibile e contempla ininterrottamente le forme ideali (*ideae*). Due sono le ragioni, a detta dell'Accademico fiorentino, che portarono i grandi neoplatonici antichi a questa conclusione.

La prima fa leva sull'assunto metafisico, caro in special modo a Giamblico e Proclo, della consequenzialità ontologica tra *esse* e *operari*: l'essenza della *mens* umana è di per sé intellettuale e non può che conseguirne un *intelligere* essenziale (*per essentiam*). L'*argumentum* è affidato proprio all'*auctoritas* di Giamblico

> Ergo mens semper est aeternis speciebus unita, quo fit ut sedulo aedem colat aeternitatis. Huc illud Iamblici tendit: «intellectus nostri esse non est aliud quam intelligere numina»; putat enim sicut idem actus est quo et sol lunam illuminat, et luna inde illuminatur, respicitque luminis similitudine solem, ita eumdem esse actum, quo et divina mens creat illuminatque mentem nostram, et nostra creatur illuminaturque inde, et intuitu illuc quodam naturali convertitur[61].

[60] «Huius ergo questionis totius atque responsionis profecto divinae tanquam in Plotino adhuc nimium occupatus singula ferme non verba sed sensa traduxi ut non mirum putari debeat sicubi divulsa videatur oratio», *Ibidem*, p. 5.

[61] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p.168.

A questo riguardo, nella parafrasi del *De mysteriis* si legge

> Intellectus divinus dat esse animae per intelligere suum essentiale. Ergo esse animae est quoddam intelligere scilicet deum unde dependet. Esse nostrum est deum cognoscere quia praecipuum esse animae est intellectus suus, in quo idem est esse quod intelligere divina actu perpetuo[62].

Se si fa eccezione dall'immagine del sole e della luna, finalizzata didascalicamente a illustrare la relazione ontologica tra *mens* divina e umana, i passi in questione presentano in modo del tutto analogo come l'essere dell'intelletto umano coincida con l'*intelligere numina* o *divina*. Si potrebbe anzi, a ragione, sostenere che la versione del *De mysteriis* contribuisca a intendere più compiutamente quanto affermato nella *Theologia Platonica*, alla luce del fatto che la processione dell'anima dall'intelletto è descritta puntualmente in tutti i suoi passaggi: l'intelletto divino attraverso l'atto essenziale dello *intelligere* conferisce l'essere all'anima, il quale è da identificarsi principalmente con l'intelletto dell'anima stessa (*intellectus suus*) e la cui attività, essendo a propria volta essenziale, non è altro che contemplare Dio. Con ogni probabilità, ritengo che la parafrasi di Ficino abbia qui ad oggetto quanto sostenuto da Giamblico, *De mysteriis* I, 3 e segnatamente il passo

> […] Noi infatti siamo circondati dalla presenza di Dio, se mai, e ne siamo riempiti, e quello che siamo lo abbiamo perché conosciamo gli dei (*αὐτὸ ὅπερ ἐσμὲν ἐν τῷ τοὺς θεοὺς εἰδέναι ἔχομεν*)[63].

La seconda *ratio*, presentata nel nome di Plotino, assume come premessa la peculiare natura dell'anima umana che, in quanto *copula mundi*, nel portare a

[62] Marsilio Ficino, *Opera*, *ed. cit*., II, p. 817.

[63] Nella sua edizione R. Marcel ritiene invece che qui Ficino si riferisca a *De mysteriis* II, 11, un'indicazione che non può essere accolta dal momento che si tratta del luogo, ben noto agli storici, in cui Giamblico proclama la superiorità della teurgia sulla filosofia, e di conseguenza sulla comprensione e conoscenza intellettuale, in vista dell'unione al divino, « […] e non è il pensiero che congiunge i teurgi agli dèi: ché, se fosse il pensiero, cosa impedirebbe a coloro che filosofano di arrivare fino all'unione teurgica con gli dèi? Ora, invece, la verità non sta in questo modo, ma l'esecuzione delle azioni inesprimibili e compiute in modo conveniente a dio e al di sopra di ogni pensiero umano, e il potere dei simboli muti, comprensibili solamente dagli dèi, producono l'unione teurgica. Ecco perché non è il nostro pensiero a compiere quelle opere; in tal caso la loro efficacia sarebbe di ordine intellettuale e partirebbe da noi […]», [trad. it. C. Moreschini]. Un'ulteriore conferma viene proprio dalla parafrasi ficiniana relativa a questo passo, di certo del tutto rispettosa del *sensum* giamblicheo, «Porphyrius ait cognitionem quidem divinorum esse rem sacram, ignorantiam vero prophanam; haec Iamblichus comprobat, quia cum dii per intelligentiam agant entia, merito nos per intelligentiam entium placere diis atque probari, sed operationem religiosam anteponit intelligentiae tanquam quae sola sit efficax ad acquirendam animae cum deo deificam unitatem. Tanta est virtus sacrorum rite deo factorum ut etiam si haec ignores, pie tamen observes, non minorem habeant efficaciam. Non enim intelligentia coniungit sacrificatores deo alioquin philosophi unionem deificam reportarent», e ancora «Observantia decens praeceptorum operumque divinorum quae omnem excedunt intelligentiam atque symbolorum sacramentorumque potestas mira solis nota numinibus praestat nobis deificam unionem. Quando operamur in sacris non conficimus per intelligentiam sacramento alioquin et actio eorum intellectualis foret et daretur autem a nobis contra vero et nobis non intelligentibus; haec proprium opus peragunt & deorum potestas quo haec referuntur ineffabiles ex seipsa proprias agnoscit imagines non a nostris intelligentiis excitata», Marsilio Ficino, *Opera*, *ed. cit.*, II, p. 825.

compimento le due funzioni a lei proprie, la vivificazione del corpo e l'intellezione, aderirebbe (*haeret*) sia al corpo che alla *mens*: ora, se la *potentia nutriendi*, ovvero la *infima pars* dell'anima, quella con cui essa si congiunge al corpo, agisce (*agit*) sempre e compie la propria funzione (*operatur*) in virtù del suo stesso essere, a maggior ragione la *mens*, la *suprema potentia*, quella con la quale l'anima rimane più prossima alla propria fonte creatrice, agirà sempre e in virtù del proprio essere[64]. A Giamblico Ficino si richiama poi per precisare la natura dell'atto d'intellezione della *mens*

> Et sicut animae ingenitus est appetitus boni perpetuus atque essentialis, ita et ipsius veri naturalis essentialisque intuitus, sive tactus aliquis potius, ut Iamblici verbis utatur. Tactus, inquam, omni cognitione discursuque prior atque praestantior. Eiusmodi sententiam hac insuper ratione divinus Iamblicus confirmavit, quod quemadmodum temporalia contingentiaque per temporalem contingentemque cognitionem attingimus, ita oportet necessaria et aeterna per essentialem et perpetuam attingere notionem […]. Putat autem divinum ipsum mentis actum, qui quodam intuitu et quasi tactu divinorum fit, propter actiones inferiores non intermitti quidem in se ipso, quamvis, quod ad animadversionem pertinet, in viribus inferioribus intermittatur, atque actus intellectus rationalis, vel rationis intellectualis, qui discursione fiunt, propter operationes inferiores soleant intermitti, atque converso […][65].

Concetti e termini sostanzialmente analoghi ricorrono nella parafrasi ficiniana del *De mysteriis*

> Ante omnem rationis usum inest naturaliter insita deorum notio, immo tactus quidam divinitatis melior quam notitia, ex quo incitatur naturalis appetitus boni & ratiocinatio atque iudicium. Essentialis cognitio divinorum quae anima est perpetua ac re vera non est cognitio haec qua deo fruimur. In cognitione enim est alteritas sed contactus quidam essentialis & simplex. Non enim possumus attingere unitatem ipsam nisi unitissimo quodam & unitate mentis quae super animae mentisque proprietatem extat. […] Non possumus solitis humanae rationis discursionibus attingere deorum pedissequos daemones, heroes, animos puros. Sed necesse est consurgere ad essentialem intelligentiam & aethernam. Sicut dii semper attinguntur notione innata, sic numina deorum pedissequa tunc primum attinguntur quando anima deposuit modum cognitionis mobilem, qui ad potentiam spectat rationalem quae intellectu intelligentiaque formatur quem vocant intellectum adeptum. Nam prima notitia in agente intellectu consistit.[…] Cognitio qua cognoscimus substantias separatas est in alia specie quam illa qua cognoscimus alia.[66].

In entrambi i passi si trova un'esplicito riferimento allo *appetitus boni*, innato ed essenziale all'anima poiché, come si ricorderà, l'essere stesso dell'anima è l'essere di Dio partecipato, e all'intellezione della realtà divina, il cui carattere intuitivo, semplice ed essenziale è enfatizzato dall'accostamento al *tactus*, che rimanda analogicamente alla prossimità tra *mens* umana e divina. L'atto della *mens* è poi contrapposto alla discorsività e temporalità della *ratio*, facoltà peculiare dell'ipostasi psichica, con il risultato di assimilare, almeno per quanto attiene allo *intelligere*, l'uomo all'angelo; si dà poi perfetta corrispondenza tra le caratteristiche dell'atto conoscitivo, ad esempio la discorsività – che implica *ipso facto* la temporalità –, e l'oggetto conosciuto, nella

[64] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, pp. 168-169.
[65] *Ibidem*, II, p. 169.
[66] Marsilio Ficino, *Opera*, *ed. cit*., II, p. 817.

fattispecie le realtà contingenti e temporali. Si avrà modo di tornare in seguito su tali questioni.

Anche in questo caso non si avrà difficoltà a rilevare come Ficino si stia ancora riferendo a *De mysteriis* I, 3, che viene pertanto ad essere l'unico luogo dell'opera giamblichiana da cui sarebbero desunti gli argomenti addotti, a nome del filosofo calcidico, in *Theologia Platonica* XII, 4

> Ma se si deve dire la verità il contatto con la divinità non è nemmeno conoscenza. La conoscenza, infatti, è separata, in un certo senso, dal suo oggetto ad opera della alterità. Ma, prima di quella conoscenza che conosce l'altro perché è essa stessa altro, c'è innata, la connessione intima che ci tiene uniti agli dèi. […] L'anima quando persegue la sostanza che è al di sopra di tutte queste realtà, non si serva assolutamente della congettura o dell'opinione o del sillogismo, che sono cose che nascono dal tempo, ma di intuizioni pure e irreprensibili, che ricevette dagli dèi fin dall'eternità, e si unisca agli dèi per loro mezzo [trad. it. di C. Moreschini].

Il passo tratto dalla versione ficiniana sopra riportato consente forse di rilevare una convergenza con la dottrina pichiana, laddove la *ratio* platonica viene identificata con l'intelletto perfezionato o in atto, l'*intellectus adeptus*. Ficino di certo non sta seguendo fedelmente il testo giamblichiano e prova ne è l'uso di lemmi propri del lessico della scolastica araba e latina; si può ipotizzare, a tal proposito, una influenza di Giovanni Pico e segnatamente del suo tentativo di accordare, all'interno del disegno più generale della *pax philosophica*, la noetica aristotelico-scolastica a quella neoplatonica, tentativo di cui vi è ampia traccia sia nelle *Conclusiones Nongentae* che nel *Commento*.

Pur se la dottrina pichiana in merito sarà discussa più ampiamente in seguito, è opportuno presentare qui una delle tesi forse più rappresentative dello sforzo di conciliare le filosofie di Aristotele e Platone

> Possibile est ut pars rationalis animae nostrae, quam secundum peripateticos possibilem intellectum voco, ad hoc perveniat, ut sine coniunctione ad phantasmata discurrat et operetur[67].

Si potrebbe rilevare che se è comune il proposito di individuare dei corrispettivi tra le due noetiche, al punto che la presunta diversità tra la facoltà della *ratio* da un lato e dell'intelletto possibile o *adeptus* dall'altro è ricondotta a semplice caso di sinonimia, è altresì vero che differenti sono nel caso di Giovanni Pico e Ficino le realtà denotate, rispettivamente l'intelletto potenziale e l'intelletto in atto. Tuttavia ritengo assai probabile che il Mirandolano intendesse *intelletto potenziale* secondo un'accezione più inclusiva, comprendendo cioè anche la sua eventuale attualizzazione; diversamente la facoltà della *ratio*, alla quale Giovanni Pico attribuirà coerentemente in termini scolastici la *compositio* e il *discursus*, significherebbe soltanto una semplice condizione di potenzialità. L'affermazione pichiana deve essere intesa alla luce del particolare modello epistemologico che condivide col Ficino: entrambi dotano l'anima di una *pars intellectualis* che abita in modo perenne il mondo intelligibile ed è impegnata in un *intelligere* essenziale e costante, il quale illumina e diviene volta a volta consapevole

[67] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 442, 5.19.

nelle facoltà inferiori, segnatamente la *ratio* e la *imaginatio*, dove plotinianamente risiede la consapevolezza dei nostri atti. Se, nel caso di Ficino, l'adozione di tale modello non può essere messa in discussione – prova ne è ancora una volta *Theologia Platonica* XII, 4 – più controverso è certamente il caso di Giovanni Pico, ma credo, in definitiva, non dissimile nella sostanza, come in parte è stato mostrato nel precedente capitolo e come si avrà modo di vedere nel successivo. Da rilevare come l'identificazione ficiniana, contenuta nella versione del *De mysteriis*, tra il vertice della *mens*, ossia la parte dell'anima non discesa, e l'intelletto agente sia già presente nelle *Conclusiones Nongentae* del Mirandolano, nella fattispecie in tre *conclusiones secundum Adelandum Arabem*

> Intellectus agens nihil est aliud quam pars animae quae sursum manet et non cadit.
>
> Anima habet apud se rerum species, et excitatur tantum ab extrinsecis rebus.
>
> Ad complementum praecedentis conclusionis, quam non solum Adelandus, sed omnes Mauri dicunt, dico ego illas species actu et substantialiter esse in parte quae non cadit, et recipi de novo et accidentaliter in parte quae cadit[68].

[68] *Ibidem*, p. 302 21.1, 21.2, 21.3.

IV.3. La facoltà della *ratio* in Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola

La celebre sistemazione platonica delle facoltà delineata in *Resp*. VI 511d6-e5 e, in essa, segnatamente la distinzione tra gli abiti conoscitivi propri dei matematici (*γεωμετρικαι*) e dei dialettici, rispettivamente *διάνοια* e *νόησις*[69], è alla base degli attributi essenziali che la tradizione neoplatonica, secondo la consueta tendenza a ipostatizzare, ha riconosciuto nell'ordine alla sostanza psichica e a quella intelligibile: Plotino e Proclo, messe a parte le non trascurabili differenze delle loro noetiche, riconoscono congiuntamente come propria alla natura delle anime la dimensione della temporalità e pertanto del movimento, condizione cui non sfugge lo specifico atto conoscitivo dell'ipostasi psichica, la *διάνοια*, facoltà per sua essenza mobile, che si dipiega secondo l'ordine del prima e del dopo e in grado di volgersi tanto verso l'intelligibile quanto verso i sensi[70]; di contro, alla natura propria dell'intelletto è riconosciuta l'immobilità, l'eternità e per converso un atto conoscitivo in grado di abbracciare la totalità dei contenuti eidetici simultaneamente, con una semplice intuizione[71].

Nel riprendere e sviluppare il concetto di *ratio*, Ficino mostra di riallacciarsi in tutto alla trattazione fattane dal neoplatonismo; tuttavia, anche attingendo come di consueto a più fonti, la sintesi dottrinale cui approda soffre di una ineliminabile imprecisione nelle scelte lessicali che ne compromette in definitiva la coerenza di fondo.

Un primo problema − di fatto, mi pare, sinora non avvertito − che si incontra nella lettura del *Commentario* al *Simposio* e della *Theologia Platonica* è la messa a fuoco della *ratio* come facoltà noeticamente "piena" o, in alternativa, come caratterizzata dal solo incedere discorsivo; in altri termini, occorre capire se la *ratio*, in quanto *virtus* propria della sostanza psichica, è dotata oltrechè della *ratiocinatio* anche di principi conoscitivi distinti sia dalle idee sia dalle immagini contenute nella *phantasia*.

---

[69] Va pur detto che la distinzione non è ignota nemmeno ad Aristotele, cfr. *EN* 6.8, 1142a25-26 e 6.11, 1143a35-b5.

[70] Cfr. Plotino *Enn*. III, 7, 11, più in generale rimando a H.J. Blumenthal, *Plotinus' Psycology*, cit., pp. 100-111; Proclo *In Tim*. I, 243,26-248,6 (ed. Festugière II, pp. 77-85); I, 248,14-22 (ed. Festugière II, pp. 85-86).

[71] Senza alcuna pretesa di esaustività, cfr. Plotino *Enn*. V, 3, 8; V, 3, 10; V, 4, 2; V, 8, 5; VI, 6, 7. Per Plotino, anche l'anima umana è capace di questo tipo di conoscenza con la sua parte non discesa, o, secondo le parole del filosofo di Licopoli, poiché possiede l'intelligenza ipostatica stessa (*αυτός ο νους*), *Enn*, I, 1, 8. Per Proclo, cfr. *In Parm*. 807,29-809,24; *In Tim*. I, 301,22-303,16 (ed. Festugière III, pp. 154-156). Di grande interesse è la sentenza porfiriana XLIV (Porphyrii *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, edidit E. Lamberz, Leipzig 1975), «Se invece in essa [la mente, *νους*] l'una cosa non accade di seguito all'altra, allora intuirà insieme tutte le cose; e dunque, perché intuisce insieme tutte le cose, non ora l'una e l'altra poi, essa è tutte le cose insieme, sia nel momento presente che nell'eternità. […] Il tempo esiste invece in funzione di ciò che non intuisce unitariamente nell'uno, bensì mutevolmente e nel movimento, ossia intuisce nel lasciare un oggetto e nel prenderne un altro, nel dividere in parti e passare di cosa in cosa. Futuro e passato esistono appunto in funzione di un movimento del genere. Ed è l'anima che passa da un oggetto all'altro, perché scambia alternativamente le intuizioni: non nel senso che alcune svaniscano e altre sopraggiungano da qualche parte, piuttosto in quanto alcune le intuisce come se fossero passate, benchè continuino a rimanere dentro di lei, altre come se venissero da altrove, mentre non vengono da altrove ma da essa stessa […]», [trad.it. di M. della Rosa].

Secondo Plotino, la parte razionale dell'anima (*λογιζόμενον*), che egli chiama anche l'*intelligenza che appartiene all'anima* (*νοῦς ὁ τῆς ψυχῆς*), è una facoltà che formula giudizi a partire dalle immagini o impronte (*τύποι*) che derivano dalle sensazioni e dall'Intelligenza[72]: in quest'ultimo caso, le impronte sono vere e proprie norme inscritte nella sostanza dell'anima, ottenute per una sorta di illuminazione dall'alto, e consentono al pensiero discorsivo di procedere oltre il dato empirico, pronunciandosi ad esempio sulla bontà di Socrate. Non essendo di per sé in grado di ripiegarsi su se stessa, la *διάνοια* o *λογιζόμενον* può servirsi dell'Intelligenza, accordando la propria voce alla sua: l'intelligenza, infatti, prosegue Plotino, è diversa dal pensiero discorsivo e dimora in alto, ma ciò non impedisce che la si possa ritenere una facoltà dell'uomo, anche se di certo non rientra tra le parti dell'anima, «in quanto ce ne serviamo e non ce ne serviamo, mentre del pensiero discorsivo ce ne serviamo sempre»[73]. Servirsi dell'Intelligenza, accordarsi alla sua voce significa conformarsi a Lei «per mezzo di caratteri, diciamo così, che sono come leggi scolpite in noi»: è ancora il piano dei *τύποι*, semplici impressioni o riflessi degli intelligibili, oggetto del pensiero discorsivo, incapace di cogliere la simultaneità e totalità del contenuto eidetico se non nella forma di un'articolazione che si snoda nel tempo[74]. Plotino ammette però che l'uomo conosca veramente se stesso quando, divenuto intelligenza, vede se stesso per mezzo di se stesso, ovvero si conosca nella semplicità dell'Intelligenza[75]: elevatosi al mondo intelligibile, o meglio ricongiuntosi ad esso, l'uomo non accoglie più in sè i simulacri degli intelligibili, ma è in grado di coglierli direttamente in quanto a loro coessenziale e congenere[76].

La distinzione tra piano intelligibile e piano psichico, ove si trovano i riflessi e le tracce degli intelligibili, è senz'altro più forte in Proclo a motivo dell'avvertita esigenza, già giamblichea, di distinguere essenzialmente i diversi gradi che articolano la totalità dell'essere. Consequenziale è di fatto il rifiuto della dottrina plotiniana dell'anima non discesa e più in generale della coessenzialità tra anima e intelletto: l'anima, al culmine del proprio ripiegamento, non si scopre Intelletto, come vuole Plotino, né è pertanto nella propria natura il pieno possesso degli intelligibili; al contrario, questi ultimi, in quanto *νοητῶς*, trascendono completamente non solo la sostanza psichica ma anche la sostanza intellettuale, ove esistono in modo secondario (*νοηρῶς*). Pur rifiutandosi di «collocare in noi il mondo intelligibile», Proclo afferma espressamente la presenza innata nell'anima di ragioni essenziali (*λόγοι οὐσιώδεις*), vale a dire di immagini psichiche degli intelligibili, ontologicamente meno eminenti, ma anche in un certo senso coessenziali in quanto derivate da quelli, e pertanto differenziantesi per grado, non per essenza[77]. L'intellezione delle idee, come si vedrà nei capitoli successivi, non viene

[72] *Enn.*V, 3, 2-3 e I, 6, 3.
[73] *Enn.* V,3,3.
[74] *Enn.* I, 2,3 e IV, 3, 30.
[75] P. Merlan nel suo *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: problems of the soul in the neoaristotelian and neoplatonic tradition*, The Hague, Nijhoff 1963, si è a suo tempo soffermato nel rintracciare le lontane ascendenze aristoteliche e alessandriane della posizione plotiniana in questione, che pone la vera auto-conoscenza dell'uomo nell'assimilazione al *νοῦς χωριστός* (cfr. specialmente pp. 77-84).
[76] *Enn.* V, 3, 4; V, 3, 6 e VI, 5, 7.
[77] Cfr E. Gritti, *Proclo*, cit., pp. 67-120 e pp. 222-244.

negata ma è fatta dipendere dal pieno sviluppo dialettico del *λόγος*, avente ad oggetto proprio i *λόγοι οὐσιώδεις*, condizione preliminare alla partecipazione del *νοῦς ἴδιος*, dell'Intelletto particolare di cui partecipano ininterrottamente le anime superiori degli angeli, dei demoni e degli eroi.

Ne *El libro dell'amore*, in una pagina particolarmente efficace, Ficino offre uno spaccato della propria antropologia, distinguendo le diverse facoltà dell'anima e indicando per ognuna il rispettivo ambito di pertinenza; ciò che qui interessa, è l'individuazione della mente e della ragione dell'anima come capacità conoscitive aventi ad oggetto, nell'ordine, le idee e le ragioni universali

> L'anima nostra risguarda tutte queste cose, per queste descende, per queste sale. In quanto ella da essa unità principio dell'universo nasce, acquista una certa unità la quale unisce l'essentia sua, potentie e operationi, dalla quale e alla quale l'altre cose che sono nell'anima hanno tale rispecto, quale le linee del circulo hanno dal centro e al centro. E dico che quella unità non solamente unisce le parti dell'anima intra loro e con tutta l'anima, ma eziandio tutta l'anima unisce con quella unità, la quale è cagione dell'universo. La medesima anima, in quanto riluce per razzo della mente divina, l'idee di tutte le cose per la mente con atto stabile contempra; in quanto ella si rivolta ad sé medesima, le ragioni universali delle cose considera, e da' principi alle conclusioni argumentando discorre; in quanto ella risguarda e corpi, rivolge in sua oppenione le particulari forme e imagini delle cose mobili ricevute pe' sensi; in quanto ella s'inclina alla materia, usa la natura per instrumento col quale muove la materia e formala […][78].

E' interessante notare come, contrariamente alla scelta di Giovanni Pico nel *Commento*, il quadro delle facoltà dell'anima sia prospettato non a partire dalla dottrina dell'uomo microcosmo, secondo la quale l'essere umano, in quanto *copula* o nodo del mondo, assomma in sé tutte le parti dell'universo perché con tutte deve avere *convenienzia*, ma dalla concezione, anch'essa di matrice neoplatonica e di ascendenza ermetica e caldaica, della caduta dell'anima attraverso le sfere celesti, caduta che è all'origine tanto dell'ispessimento del veicolo quanto delle diverse facoltà come l'intelletto e la ragione[79]. Ficino addirittura, conformemente alla sua dottrina della creazione immediata dell'anima da parte di Dio[80], vede il principio della discesa a partire dallo stesso *Uno*, ragione per la quale l'anima possiede la facoltà della *unitas* o *caput mentis*, che non solo conferisce unità al suo costitutivo molteplice, ma consente ad essa di congiungersi al suo creatore nella semplicità super-sostanziale e super-intellettuale della sua essenza. Se la mente è poi detta contemplare con *atto stabile* le idee, la ragione viene presentata con le caratteristiche canoniche attribuitele dalla trattazione neoplatonica: essa costituisce la *pars* propria dell'anima, aspetto evidenziato dal Ficino con l'indicazione del ripiegamento su se stessa; ha ad oggetto le ragioni universali − gli intelligibili ontologicamente diminuiti presenti in essa −; è

[78] M. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., p. 212. Circa la presenza delle ragioni universali nell'anima cfr. anche *Ibidem*, pp. 33, 77, 85.
[79] *Orac. Chald.*, 61, 97, 104, 110, 120, 143; *Corpus Hermeticum* X, 13-19; Macrobio *in Somnium Scipionis* I, 12, 13-14.
[80] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., I, pp. 203-209; II, pp. 80-89; III, pp. 185-192; M. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., p. 65. Per la critica pichiana a questa posizione cfr. *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 466.

costitutivamente mobile e discorsiva. L'opinione poi è già rivolgersi alle cose, al mondo fenomenico delle forme e delle immagini ricevute dai sensi.

Stessa dottrina è sostenuta nel II libro, dove lo schema esplicativo è però desunto dalla teoria emanatistica del *radius* divino che attraversa e riempie di sé il cerchio della mente, dell'anima, della natura e del corpo; ogni ipostasi contiene le specie di tutte le cose in modo conforme al proprio statuto ontologico, le idee nella mente, le ragioni nell'anima, i semi nella natura e le forme nella materia[81].

Se si guarda alla *Theologia Platonica*, la riflessione ficiniana pare configurarsi in modo assai meno lineare e coerente, e ciò per l'esito di precise opzioni sul versante metafisico-cosmologico, come la collocazione, in definitiva, delle idee in Dio e l'assimilazione dell'anima umana all'*ordo mentium*; ne consegue che Ficino non ha più risorse concettuali per distinguere i principi conoscitivi della *ratio*, le ragioni universali, da quelli della *mens*, con il risultato che la prima facoltà è pressochè ridotta a una *vis* la cui *operatio* è eminentemente formale e viene a consistere nella sola *ratiocinatio*. Si consideri ad esempio un passo del libro X, dove Ficino sembra riproporre il consueto quadro delle facoltà e dei rispettivi oggetti conoscitivi

> Forte vero quando per sensus animus a se digreditur, attingit solum sensibiles qualitates; quando per phantasiam ad se regreditur, insensibiles intentiones imaginum sensibilium; quando per rationem in se revertitur, insensibiles rationes ad intentiones insensibiles declinantes; quando per mentem supra se surgit, instar angeli, insensibiles rationes iam ab imaginariis intentionibus segregatas[82].

La distinzione tra ragioni e idee è attuata individuando nelle prime un'inclinazione verso la dimensione del pre-concettuale, aspetto che certo ne compromette la piena universalità, a differenza delle seconde che, scevre da ogni contaminazione con le *intentiones imaginatae*, sono oggetto di contemplazione da parte della mente dell'uomo, a imitazione di quella angelica. Tuttavia, se si segue lo sviluppo della noetica ficiniana, si può osservare come l'inclinazione verso la particolarità venga poi attribuita alle *formulae*, le *species* universali di tutte le cose di cui l'anima è costitutivamente dotata in grazia della processione del *radius* divino

> Quia vero non potest animus singularia universalium simulacra aliter metiri, quam per formulas idearum animo proprias, et quasi declinantes ad singularia, necesse est menti

[81] M. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., p. 29. Preziose sono poi le descrizioni delle quattro sostanze, segnatamente della mente e dell'anima, in cui Ficino condensa i principali insegnamenti neoplatonici, «Ma la mente è tondo immobile perché la sua operatione come la sua substantia sempre è quella medesima, imperò che sempre a uno medesimo modo intende e medesime cose vuole […]. L'anima del mondo e qualunque altra anima è mobile cerchio, perché per sua natura non sanza discorso cognosce, né sanza spatio di tempo adopera; e el discorso da una cosa in altra e la temporale operatione sanza dubio moto si chiama. E se alcuna stabilità è nella cognitione dell'anima, più tosto è per beneficio della mente che per natura dell'anima». La caratterizzazione della mente come immobile tanto sotto il rispetto della *operatio* quanto sotto quello della *substantia* − contrariamente all'anima la cui operazione è invece temporale − lascerebbe pensare che qui Ficino abbia presente soprattutto Proclo, cfr. *infra* cap. V nota 282 e, tra le altre, *Elem. Theol.* propp. n. 20 e n. 191 (ed. Dodds pp. 22 e 166-168).

[82] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 78.

> idearum formulas inhaerere, per quas ideis simulacra conferat, et quae congruunt formulas probet, reprobet quae non congruunt[83].

Nel rimandare ai capitoli successivi la disamina della dottrina ficiniana sulla conoscenza intellettuale, nei suoi aspetti cosmologici e psicologici, mi limito a rilevare che le *formulae idearum* sono dette essere nella *mens*[84], la facoltà più alta presente nell'uomo e per la quale quest'ultimo è di fatto ricompreso nell'ordine delle intelligenze; non solo, come si vedrà, la nota tendenza ficiniana a ricondurre in Dio gli attributi essenziali del *Νους* ipostatico comporta che anche le menti angeliche abbiano come corrispettivo eidetico della propria intellezione le *formulae idearum*. Se la mia analisi è corretta, ne consegue una dilatazione del concetto di *mens* la quale, in ultima istanza, viene ad assumere tratti essenziali della stessa *ratio*

> Merito sicut animae caput est mens, haec pars eius excellentissima, sic mentis huius, quae non sui ipsius est, sed animae, non absoluta, sed ad animae huius tracta capacitatem, non clara sed obscura et quodammodo dubia, huius, inquam, mentis caput est mens quaedam, quae in seipsa est liberaque et lucida[85].

L'Accademico fiorentino sembra quasi adombrare l'esistenza di una *mens* duplice, in quanto essa è al tempo stesso una parte dell'anima − e come tale soggetta a una diminuzione ontologica e noetica − e una parte dell'intelligenza pura o superiore − e per questo ontologicamente sussistente e noeticamente *lucida* −. Pur rimanendo problematico tradurre sul piano epistemologico la distinzione metafisica qui descritta, in particolare è dubbio se si possa intendere la serie di aggettivazioni *non absoluta*, *non clara*, *obscura* come indicativa di una presunta dianoeticità della *mens* parte dell'anima, rimane il fatto che la *mens*, non la *ratio*, è il luogo non solo della conoscenza delle *ideae* ma anche delle *formulae*, il cui statuto ontologico a questo punto non può dirsi psichico, bensì, alla luce della loro presenza anche nelle menti angeliche, intellettuale. Questa promiscuità tra *mens* e *ratio* pare confermata anche da *Theologia Platonica* XII, 4, dove Ficino sostiene apertamente la presenza di un'intelligenza essenziale e perenne nell'anima, a fianco di una *mens* che egli connota per lo più nei termini di una facoltà dalla natura razionale, attribuendole il processo discorsivo e il dispiegamento nel tempo e individuandola non a caso anche come *intellectus rationalis* e *ratio intellectualis*[86].

Se certo lo sconfinamento della facoltà della *mens* nella *ratio* e l'eliminazione di ogni principio conoscitivo intrinseco a quest'ultima − che pur, in quanto espressione specifica della natura psichica, dovrebbe avere − possono essere letti alla luce della più volte riconosciuta disinvoltura lessicale e in definitiva della scarsa attitudine alla coerenza teorica del Ficino, si potrebbe forse avanzare l'ipotesi che esse abbiano

[83] *Ibidem*, II, p. 122.
[84] Cfr. *Ibidem*, II, pp. 97-110.
[85] *Ibidem*, I, p. 61.
[86] Cfr. *Ibidem*, III, p. 169, «Putat autem divinum ipsum mentis actum, qui quodam intuitu et quasi tactu divinorum fit, propter actiones inferiores non intermitti quidem in se ipso, quamvis, quod ad animadversionem pertinet, in viribus inferioribus intermittatur, atque actus intellectus rationalis, vel rationis intellectualis, qui discursione fiunt propter operationes inferiores soleant intermitti, atque converso». Una certa assimilazione tra *mens* e *ratio*, soprattutto in ordine alla *ratiocinatio*, è presente anche *Ibidem*, II, p.98.

un'origine per così dire sistemica. L'Accademico fiorentino segue infatti le sue fonti neoplatoniche, in particolare Plotino, nel distinguere *ideae* e *formulae*, dove quest'ultime rappresenterebbero l'equivalente dei *τύποι* plotiniani e dei *λόγοι οὐσιώδεις* procliani vale a dire il riflesso degli intelligibili presenti nella natura psichica, la cui peculiare espressione sul piano epistemologico è costituita dalla facoltà della *διάνοια.*

Pur non escludendo l'eventuale influenza di espressioni plotiniane e procliane, come *νοῦς ὁ τῆς ψυχῆς* e *λόγος νοερός*, nell'estensione del concetto di *mens* o quanto meno di un suo uso sinonimico per *ratio*, l'opzione teorica fondamentale pare essere un'altra, ovvero da un lato la collocazione delle *ideae* in Dio e dall'altro l'assimilazione dell'anima *qua anima* all'ordine delle *mentes*: se la prima comporta la retrocessione della mente angelica al piano delle menti animate, poiché gli atti intellettivi di entrambe non hanno ad oggetto immediatamente *ideae*, bensì un corrispettivo ontologicamente diminuito, la seconda comporta l'innalzamento dell'anima al piano delle intelligenze angeliche, da cui si distinguono soltanto per grado ma non per essenza. Estendendo le conclusioni del più volte citato articolo di M.J.B. Allen[87], alla scomparsa dell'angelo nella metafisica ficiniana segue la scomparsa della *ratio* come facoltà dotata di principi conoscitivi propri, psichici, i quali vengono ormai di fatto ricompresi nella *mens*. Non è un caso che la dinamica conoscitiva tra *mens* e *ratio* venga intesa in alcuni luoghi della *Theologia Platonica* nella forma di illuminazione e irradiazione luminosa[88].

E' pur vero che la *ratio*[89] continua ad essere guardata come la facoltà propria dell'anima e come tale posta a mezzo tra l'intelligenza e l'idolo

> Mens enim animae inest non quantum anima proprie est, sed quantum angelica et a supernis mentibus occupata. Idolum quoque illud animae, id est rectrix potentia corporis, non est animae purae officium, sed animae iam vergentis ad corpus. Verum ratio interponitur, vis quaedam verarum propria animarum, per quam in universali conceptu a principiis rerum ad conclusiones temporali successione discurrunt, effectus resolvunt in causas, causas iterum in effectus deducunt, discurrunt etiam conceptu particulari ad discursionis universalis exemplar. Sed in prima ipsa et universali discursione ratio intellectualis vocanda est; in discursione particulari ratio cogitatrix et opinatrix. Mens autem illa, quae est animae caput et auriga, suapte natura angelos imitata non successione, sed momento quod cupit assequitur, immo habitu quodam, et ut vult Plotinus, actu simul continet omnia[90].

Come già evidenziato da Vasoli[91], la *ratio* svolge una funzione mediatrice raccordando la *mens* angelica, il piano della contemplazione intellettuale e delle *formae*, all'*idolum*, il simulacro razionale per mezzo del quale l'anima vivifica e regge i corpi, infondendo loro i *semina*, precontenuti in essa come esito della partecipazione al mondo angelico; se i rilievi ficiniani vengono letti alla luce della dottrina dell'anima *copula mundi*, risulta perspicuo come la mediazione in questione non attenga soltanto all'antropologia, in definitiva all'ordine e ai rapporti reciproci delle facoltà umane,

[87] M.J.B. Allen, *The absent angel*, cit.
[88] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 107 e II, p. 210.
[89] Fondamentale rimane l'analisi di P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 400-417, cui rimando anche per la messa a fuoco della *ratio* nei processi di deliberazione pratica. Si veda su questo anche C. Vasoli, *la* ratio *nella filosofia di Marsilio Ficino*, cit., pp. 230-231.
[90] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 210.
[91] C. Vasoli, la *ratio* nella filosofia di Marsilio Ficino, cit., pp. 223-225.

bensì al cosmo intero nella sua continuità e perfetta gradazione. Sul piano epistemologico, poi, l'anima, costitutivamente mobile, è vista come dotata di una propria e specifica facoltà, la *ratio*, che ne rispecchia i caratteri essenziali: attraverso il *discursus*, sul piano universale, deduce dai principi le conclusioni, riconduce le cause agli effetti e gli effetti alle cause; è in grado inoltre di pensare discorsivamente il particolare *sub natura communi*, prendendo in questo caso il nome di *ratio cogitatrix* e *opinatrix*. Se nel passo in questione la contrapposizione tra *ratio* e *mens* è istituita a partire dalla differente natura dell'atto noetico, discorsivo il primo, intuitivo il secondo, in *Theologia Platonica* XVI, 1 è imperniata sul possesso o meno dei principi conoscitivi che consentono una cognizione stabile e certa

> Has communes definitiones mellis atque dulcedinis quaesivit ratio diu, et invenit tandem. Si quaesivit diu, non habebat ipsa. Accepit enim aliunde illud ad quod discurrendo pervenit. Unde ergo accepit? Non a phantasia. Ea enim si illas habuisset, obtulisset plane statim, ut simulacra obtulit, praesertim cum lux illa communis definitionis quanto est illustrior diviniorque simulacris, tanto clarius oculis rationis ad ipsam accomodatis refulgere debuerit. Quapropter a mente ratio illas accipit, quae quoniam menti quam proxima est, eam ipsam vim adipiscitur per quam, neglectis quandoque singularibus quaestionibus, ad universales se conferat quaestiones. Et quia quaerit communiter, definitiones reportat a mente communes[92].

L'essenziale mobilità della *ratio* rappresenta poi agli occhi del Ficino la condizione di possibilità del libero arbitrio, concepito come una condizione di indeterminazione originaria che può risolversi nell'orientamento al mondo intelligibile o a quello sensibile, ai quali, tuttavia, l'uomo è comunque già costitutivamente legato per il tramite della *mens* e dell'*idolum*: per la prima partecipa infatti dell'ordine provvidenziale mentre per il secondo del fato[93].

Accanto alla *ratiocinatio*, Ficino attribuisce alla *ratio* una seconda funzione in quanto *media vis* e *pars* propria della sostanza psichica, ovvero la consapevolezza o coscienza delle diverse funzioni e attività dell'intera anima. In questo l'Accademico fiorentino mostra di seguire l'insegnamento di Plotino[94], nel considerare la *ratio* e la

[92] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., III, pp. 114-115. Cfr. anche *Ibidem*, II, pp. 231, 237, e II, pp. 105-106, «Quando inter nos verum quaerimus interrogando et respondendo, quomodo posset ad summam pervenire quae concluditur ratio nisi aliquid prius concederetur? Concedi autem recti quid posset, quod nesciretur? Ita ista ratio (ut Augustinus Aurelius inquit) nisi inveniret in nobis aliquid cognitum, quo innitens ad incognitum duceret, nihil omnino per illam discerneremus. Inest ergo nobis ante ratiocinationem intelligentia quaedam, unde ratiocinatio sumat exordium».

[93] *Ibidem*, II, pp. 210-211.

[94] Cfr. *Enn*., I, 4, 10; IV, 8, 8; V, 1, 12. Per la posizione procliana cfr. *In Eucl.* 1, 141,2-19 e *In Parm*. 957, 28 ss. Se è vero, come vuole P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., p. 410, che «Plotino quando introduce per la prima volta il pensiero sostanziale, attribuisce il momento della consapevolezza e attuosità appunto alla fantasia, mentre il Ficino trasporta il concetto alla *ratio* ed è quindi quasi costretto a identificare la fantasia colla ragione quando egli si riferisce alla teoria neoplatonica» occorre altresì precisare che già Plotino accosta la *διάνοια* alla percezione interiore nel prodursi della consapevolezza, «Noi non conosciamo tutto ciò che avviene in qualsiasi parte dell'anima prima ancora che arrivi all'anima intera. Così, per esempio, il desiderio: finchè rimane nella parte concupiscibile dell'anima, non è da noi conosciuto se non quando lo percepiamo o con l'attività sensitiva interna (*αἰσθητική ἔνδον δύναμις*), o con la riflessione (*διανοητική δύναμις*), o con ambedue», *Enn*. IV, 8, 8, 7-11 [trad. it. G. Faggin].

phantasia come facoltà in cui si rifletterebbe, a mo' di specchio, l'azione delle *vires* superiori e inferiori

> Verum cur non animadvertimus tam mirabile nostrae illius divinae mentis spectaculum? Forsitan quia propter continuam spectandi consuetudinem admirari, et animadvertere desuevimus. Aut quia mediae vires animae, ratio videlicet et phantasia, cum sint ut plurimum ad negotia vitae procliviores, mentis illius opera non clare persentiunt, sicut quando oculus videat non agnoscit. […] Ideo licet saepe vis concupiscendi esuriat atque sitiat, non prius hoc animadvertimus quam in phantasiam transeat talis passionis intentio. Nonne nutriendi virtus assidue agit? Assiduam tamen actionem eius haudquaquam perpendimus, itaque neque perpetuam mentis intelligentiam, neque ex hoc est intelligentia illa debilior, quod intelligere nequaquam nos agnoscamus, immo est potius vehementior[95].

Anche per Giovanni Pico la *ratio* costituisce la parte *propria de gli uomini*[96], ma questo non deve tradursi, a suo dire, nell'accettazione di quanto ritenuto dai *Peripatetici latini*, i quali vedono consistere in essa il vertice delle facoltà conoscitive umane: tradendo l'ispirazione neoplatonica della sua antropologia, il Mirandolano oppone infatti l'ulteriore esistenza nell'anima della parte intellettuale o angelica e della *unità*, tramite le quali l'uomo rispettivamente è in grado di attingere alla conoscenza intelligibile e di pervenire all'unione con Dio.

Se si pensa al significato di *ratio* nell'accezione neoplatonica di *dianoia*, così come del resto suggeriscono le occorrenze del termine nel *Commento* e in non poche *conclusiones*, si rimane certamente disorientati nell'apprendere che le dottrine dei *Peripatetici latini*, i loro contributi e dibattiti sull'intenzionalità nonché sullo statuto ontologico dell'*intellectus* e delle relative capacità conoscitive attengano alla *ragione*. Il fatto è che l'equivocità del termine *intellectus* viene generata da Pico facendo propria la distinzione neoplatonica tra piano psichico e piano intellettuale, ognuno dotato, come detto, di modalità e principi conoscitivi propri, dianoetico ed essenzialmente ricolmo di ragioni, il primo, intuitivo e fornito di idee, il secondo: come si vedrà, Giovanni Pico, nel tentativo di accordare le noetiche della tradizione platonica e aristotelica, identifica l'intelletto potenziale con la *pars rationalis* dell'anima. E' certo dunque come il Mirandolano voglia segnalare che la 'intellezione' di cui si discute abitualmente nelle *scholae* è posta in un orizzonte psichico e non propriamente intellettuale.

Che la natura razionale costituisca la parte principale dell'uomo viene ribadito nuovamente nel terzo libro del *Commento*, in un passo molto importante che consente al Mirandolano di precisare lo statuto ontologico dei principi conoscitivi di cui è costitutivamente dotata l'anima, le *ragioni*, nonché di fornire una curiosa interpretazione di Plotino *Enn.* III, V, 2-3, di certo del tutto funzionale alla propria

[95] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 170. Cfr. anche *Ibidem*, II, p. 211.

[96] «Quarto è la parte razionale, la quale è propria de gli uomini e de gli animali razionali, e da' Peripatetici latini è creduta essere l'ultima e la più nobile parte dell'anima nostra, *cum* nondimeno sopra essa sia la parte intellettuale ed angelica, per la quale l'uomo così conviene con gli Angeli, come per la parte sensitiva conviene con le bestie. El sommo di questa parte intellettuale chiamano e' Platonici unità dell'anima, e vogliono essere quella per la quale l'uomo immediatamente con Dio si congiunge, e quasi con lui convenga», *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 479. Cfr. anche *Apologia*, q. XII, *ed. cit.*, p. 234, «Est ergo advertendum quod, sicut rationem dicit noticiam discursivam hominibus propriam, quae quidem ratio improprie diceretur esse in Deo, ita similiter dicit Dyonisius intelligere esse noticiam appropriatam angelo […]».

cosmologia e metafisica. Nell'esegesi simbolica della *fabula di Saturno*, tramandata dagli antichi teologi, il sorgere della bellezza intellettuale nella natura angelica, per mezzo della processione delle idee originariamente in Dio, sarebbe figurata (e velata), secondo Giovanni Pico, dal mito della nascita di Venere a seguito della castrazione di Celio (Dio) per opera dello stesso Saturno (mente angelica)[97]; questa è la *prima Venere*, e per converso il *primo e vero amore celeste* di cui tratta Platone nel *Simposio*. Plotino, prosegue il Mirandolano, avrebbe invece trattato della *immagine di quello*[98], ovvero della processione nell'anima razionale delle idee contenute nella mente angelica, ragion per cui «così come il primo amore, il quale è nella mente, si chiama angelico e divino, così quest'altro che è nell'anima razionale si chiama amore umano, perché la natura razionale è la principale parte che sia nell'uomo»[99]. A conferma della propria esegesi, Giovanni Pico segnala come il filosofo di Licopoli non affermi Venere essere nata da Celio[100], secondo quanto sostenuto da Platone, bensì da Saturno, ovvero da ciò che i teologi antichi, dissimulando sotto fingimenti poetici la propria dottrina, intesero indicare come mente angelica. Non solo, anche in questo caso l'intenzione di misurarsi nell'esegesi del testo plotiniano è da vedersi alla luce della contemporanea attività di commento alle *Enneadi* svolta dal Ficino, il che è come dire che l'interpretazione pichiana vuole essere un ennesimo e duro attacco all'imperizia filosofica dell'amico e maestro fiorentino, aspetto, questo, certamente corroborante l'idea che proprio attorno alla comprensione di Plotino i due facessero a gara nel proporsi come autentici interpreti di Platone[101].

---

[97] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 511-512. Per l'indicazione delle fonti neoplatoniche si veda F.Roulier, *Jean Pic de la Mirandole*, cit., p. 288 nota 5. L'identificazione di Celio, Saturno, Giove con rispettivamente Dio, l'Intelligenza e l'Anima del mondo è presente nei ficiniani *Commentario* al *Filebo* e *Commentario* al *Fedro*, cfr. M.J.B. Allen, *Marsilio Ficino: The Philebus Commentary*, cit., p. 246 e Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato, Volume I, Phaedrus and Ion*, cit., p. 82.

[98] La posizione pichiana viene ribadita nella *conclusio secundum opinionem propriam in doctrina Platonis* n. 24, «Amor de quo Plotinus loquitur non est coelestis amor de qua Plato in Symposio, sed illius vera et proxima imago», S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 444, 5.24. Altre *conclusiones in doctrinam Platonis* condensano le tematiche svolte più diffusamente nel *Commento*, come la n. 21 «Cum dicit Plato Amorem natum ex congressu Peniae et Pori in ortis Iovis, in natalibus Veneris, diis discumbentibus, nihil aliud intelligit quam in angeli mente tunc primum amorem, id est desiderium pulchritudinis, esse natum cum in eo idearum splendor, imperfectius tamen refulxit», la n. 22 «Amor de quo in Symposio loquitur Plato, in deo nullo modo esse potest», la n. 23 «Per duplicem Venerem, de qua in Symposio Platonis, nihil aliud intelligere debemus quam duplicem pulchritudinem, sensibilem et intelligibilem», la n. 25 «Pugnantia quae videtur in dictis Orphei et Agathonis, quorum alter amorem antiquiorem omnibus diis dicit, alter iuniorem, perfecte soluemus si ad duplex deorum esse, intelligibile et naturale, respexerimus», S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 444, 5.21, 5.22, 5.23, 5.25. Cfr. nell'ordine *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 488, 498, 501, 513-515. Ancora, la *conclusio in doctrinam Platonis* n. 9, «Platonice loquendo de anima, dico animam vivere cum Saturno vitam contemplativam, cum Iove politicam et practicam, cum Marte irascibilem et ambitiosam, cum Venere concupiscibilem et voluptuosam, cum Mercurio vegetalem cum stupido sensu», riprende almeno in parte *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 470-471, così come la n. 14 «Cum Platonem audimus Palladem et amorem philosophos deos vocantem, ita intelligamus, ut amor sit philosophus ratione viae, Pallas ratione termini» nei confronti di *Ibidem*, pp. 498 e 529.

[99] *Ibidem*, pp. 522-523.

[100] Cfr. Plotino *Enn.* III, 5, 2.

[101] Se la mia analisi è corretta, si tratterebbe di un ulteriore elemento che dovrebbe indurre a ridimensionare la lettura che vuole la contrapposizione tra Ficino e Giovanni Pico nascere da un'adesione a diversi indirizzi del neoplatonismo, plotiniano nel primo caso, giamblicheo e procliano, nel secondo.

Ne *El libro dell'amore*, e precisamente nel commento all'orazione di Pausania, Marsilio Ficino aveva preteso di ravvisare, secondo le dottrine dei Platonici, l'esistenza di due Veneri, *celeste* e *vulgare*, intendendo per la prima, nata da *Celio sanza madre*[102], la potenza del contemplare propria della mente angelica, laddove per la seconda, nata da Giove e Dione, avrebbe dovuto intendersi la potenza del generare propria dell'anima del mondo[103]. Seguendo uno schema esplicativo desunto da Proclo, l'Accademico fiorentino illustra come i diversi nomi utilizzati nel designare la mente angelica trovino una precisa ragione nella pretesa di significarne di volta in volta le dimensioni ontologiche fondamentali: in quanto la mente angelica *è*, essa prende il nome di Saturno, in quanto *vive*, prende il nome di Giove, in quanto *intende*, prende il nome di Venere. La stessa struttura triadica caratterizzerebbe poi anche l'anima del mondo: in quanto essa volge il proprio sguardo alla contemplazione della realtà intelligibile superiore prende il nome di Saturno, in quanto conferisce il movimento ai cieli, di Giove, in quanto genera le realtà dopo di lei, di Venere. Conformemente alla sua cosmologia che vuole l'uomo parte dell'*ordo mentium*, Marsilio Ficino colloca nell'anima entrambe le Veneri, vale a dire non solo la potenza del generare, propria

[102] «La prima Venere che abbiamo nominata, che è nella mente angelica, si dice esser nata di Celio sanza madre, perché la materia da' fisici è chiamata madre, e quella mente è aliena dalla corporale materia. La seconda Venere, che nell'anima del mondo si pone, di Giove e di Dione è generata: di Giove cioè di quella virtù dell'anima mondana, la quale virtù muove e cieli, imperò che tal virtù ha creato quella potentia che le cose inferiori genera; dicono ancora questa Venere avere madre, per cagione che, essendo ella infusa nella materia del mondo, pare che con la materia si accompagni», M. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., pp. 36-37 . Il lemma *senza madre* è di certo inteso in modo diverso da Giovanni Pico, che, si vedrà, non intendendo le due Veneri in questione alla stregua del Ficino, ovvero come *potentie* del contemplare e del generare, proprie rispettivamente della mente angelica e dell'anima del mondo, sottolinea qui la natura ipostatica della bellezza e ne evidenzia l'importanza da un punto di vista epistemologico, «E perché la bellezza è causa dello amore, non come principio produttivo d'esso atto che è amore, ma come obietto, e secondo e' Platonici degli atti dell'anima nostra essa anima è causa effettiva e gli obietti sono come materia circa la quale l'anima produce quello atto; venendo per questa ragione la bellezza ad essere causa materiale dello amore, è detta Venere essere sua madre, perché da' filosofi la causa materiale s'assomiglia alla madre, come la efficiente al padre […]», *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 499. Aggiungo l'interpretazione plotiniana, di certo presente a entrambi, «Diciamo intanto che c'è una doppia Afrodite, quella celeste che chiamano figlia di Urano, un'altra figlia di Zeus e di Dione, che presiede agli umani connubi: la prima non ha madre e non ha relazione con i matrimoni, perché matrimoni in cielo non ce ne sono […] essa è un'ipostasi separata ed essenza che della materia non partecipa: a questo, appunto, hanno voluto alludere dicendo che essa non ha madre», *Enn*. III, 5, 2 [trad. it. di G. Faggin].

[103] Se si guarda al successivo *Commentario* alle *Enneadi*, non si può fare a meno di notare come Ficino, abbandonata l'interpretazione fornita ne *El libro dell'amore*, intenda ora in modo molto diverso la natura delle due Veneri. In particolare, la prima Venere corrisponderebbe all'anima nata direttamente dall'Intelletto e proprio per questo non suscettibile di alcun contatto con la materia: essa è infatti «intellectus quidam et simpliciter anima»; la seconda Venere sarebbe da intendersi invece come *vita* emanantesi dall'anima e in grado di vivificare la materia dell'universo: da rilevare, infatti, come alla luce della diminuzione ontologica che tiene dietro al processo di emanazione essa sia di fatto definita «anima quaedam et natura simpliciter», dove *natura*, come noto, indica la complessione vitale presente nel corpo, vestigio e ombra dell'anima, «Praetera et intellectualem animam inde proxime genitam, ideoque summopere intellectualem, non posse coire cum materia in communem unius compositi formam. Est enim haec & intellectus quidam, & simpliciter anima, vita vero ex hac subinde nata velut anima quaedam & natura simpliciter, potest iam in unum cum materia congredi. Intellectualem itaque animam illam in mundo primam Venerem appellamus, vitam vero mundo illic prorsum infusam Venerem appellato secundam […]», Marsilio Ficino, *Opera*, *ed. cit*., II, p. 666.

all'anima del mondo, ma anche la potenza dell'intelligenza, propria alla mente angelica[104].

Per nulla esitando ad opporsi al proprio maestro, e anzi ammonendolo espressamente per non essersi guardato sufficientemente dall'errare, Giovanni Pico rimarca in modo esplicito come Venere non sia «potenzia alcuna dell'anima o della mente»[105] ma bellezza celeste, prodottasi nella mente angelica in grazia della ricezione delle idee contenute originariamente, pur secondo il modo d'essere causale, in Dio. Allo stesso modo, la seconda Venere altro non sarebbe che la bellezza originatasi nell'anima a seguito della partecipazione alle idee della mente angelica, ed è proprio quest'ultima, come già ricordato, che Plotino assume a suo oggetto nel quinto libro della III *Enneade*.

Di certo, a ben considerare, la posizione di Plotino appare a tutta prima irriducibile all'esegesi pichiana, dato che le due Veneri cui si riferisce in *Enn*. III, 2-3 parrebbero senz'altro da identificare con l'ipostasi dell'anima divina e impartecipata e con l'anima del mondo: la prima, figlia di Urano (e anche di Kronos), è detta volgersi verso il padre in un atto di contemplazione che ha come esito la nascita di un'ulteriore ipostasi, Eros, il quale si associa alla madre nella contemplazione delle realtà superiori[106]; la seconda, figlia di Zeus e di Dione, è detta essere non più anima in senso assoluto ma Anima del mondo, generante un Eros che, in quanto interiore al mondo, presiede agli umani connubi[107].

La lettura plotiniana di Giovanni Pico se da un lato pare trascurare del tutto la distinzione delle due Veneri di cui si fa menzione nel testo delle *Enneadi*, dall'altro, nell'affermare che, a differenza di Platone, il filosofo di Licopoli tratta della seconda Venere, immagine della prima, pare appuntarsi unicamente sul fatto che la Venere in questione è lì detta nascere da Saturno e non da Celio. Non solo, contro l'apparente identificazione plotiniana di Venere e Anima, il Mirandolano afferma

> E per non dare occasione di errare ad alcuno che per queste parole si movessi a credere che la natura dell'anima, in quanto natura di anima razionale, fussi Venere, [Plotino] soggiugne di sotto che questa anima è chiamata Venere in quanto è in lei un certo amore splendido e specioso, designando per questo quelle specifiche ragioni delle quali abbiamo parlato[108].

---

[104] «[…] la nostra mente, la quale è in noi la prima Venere, ha in reverentia e in amore detta bellezza come imagine dell'ornamento divino, e per questa ad quello spesse volte si desta. Oltr'ad questo la potentia del generare, che è Venere in noi seconda, appetisce di generare una forma a questa simile. Adunque in amendua queste potentie è l'amore, el quale nella prima è desiderio di contemplare, nella seconda è desiderio di generare bellezza», M. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., p. 37.

[105] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 499.

[106] «E così, per questo piacere, per questa tensione verso il suo oggetto, per l'intensità di questa contemplazione genera da sé un essere degno e di lei e dell'oggetto contemplato, e da ciò che fluisce per così dire da questo oggetto è nato Eros […]. Tale è l'Eros dell'Anima superiore, che contempla anch'esso lassù, poiché egli è seguace dell'Anima, è nato da essa e in essa e si compiace della contemplazione degli dei. E se noi diciamo ch l'anima che, per prima, illumina il cielo, è separata, dobbiamo affermare che anche il suo Eros è separato […]», *Enn*. III, 5, 3 [trad. it. di G. Faggin].

[107] «Ma poiché anche questo universo dovette avere un'anima, nacque con essa un altro Eros, che è l'occhio di lei, nato anch'esso dal suo desiderio. Questa Afrodite è l'anima del mondo e non soltanto anima in senso assoluto; essa genera un Eros che è interiore a questo mondo e presiede ai matrimoni e, in quanto s'innalza egli stesso al desiderio della suepriore intelligenza, muove le anime dei giovani e quella stessa alla quale è congiunto rivolgendola verso l'alto […]», *Ibidem.*

[108] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 522.

Per Giovanni Pico, quindi, la corretta esegesi dei miti antichi non può che condurre ad una dottrina teologica nella quale le due Veneri significherebbero la presenza delle idee nella mente angelica e nell'anima, nonché la bellezza che naturalmente accompagna entrambe, sia pur con gradi diversi.

Se la scelta fondamentale di includere l'uomo nell'*ordo mentium* impedisce a Ficino di distinguere compiutamente tra piano psichico e piano intelligibile, al punto che le *formulae* vengono ad essere la dotazione naturale tanto della *mens-ratio* dell'uomo, quanto della *mens* angelica, Giovanni Pico, la cui posizione pare influenzata soprattutto dalla dottrina procliana dei *λόγοι οὐσιώδεις*[109], insiste maggiormente sulla distinzione ipostatica tra intelletto e anima, riconoscendo a entrambi il possesso di peculiari principi conoscitivi

> […] così dalla mente angelica descendono nell'anima razionale le medesime idee le quali tanto sono più imperfette di quelle che sono nella mente angelica, quanto l'anima e la natura razionale è più imperfetta dell'angelo e della natura intellettuale, di che mutano e natura e nome […][110].

Se a più riprese il Mirandolano insiste sulla diminuzione ontologica cui vanno soggette le idee al momento della loro ricezione nell'anima razionale, non va dimenticato come anche per lui l'uomo in grazia della *pars intellectualis* convenga con l'angelo, al punto da essere considerato di diritto una *mens* tra le *mentes* angeliche; non a caso le idee sono dette discendere nell'anima in virtù della partecipazione al *proprio* e *particulare* intelletto[111].

L'impostazione neoplatonica si rende ancor più evidente nella precisazione di carattere ontologico relativa alla presenza delle *ragioni* nell'anima, precisazione di cui non si faticherà a cogliere le importanti implicazioni sul piano epistemologico

> E per quella medesima ragione per che vuole Plotino che le idee, che è la prima Venere, non sieno accidentali ma sustanziali alla mente angelica, vuole eziamdio che queste ragioni specifiche, che sono nell'anima come le idee nella mente, sieno sustanziali all'anima[112].

Il rifiuto a concedere che le ragioni costituiscano una presenza meramente accidentale all'anima, oltre a rimandare a una precisa cosmogonia di matrice neoplatonica secondo la quale l'anima, in quanto immagine dell'intelletto, contiene in

---

[109] Ritengo che tale dottrina Giovanni Pico leggesse, oltrechè in *Elem. Theol*. prop. 194 (ed. Dodds pp. 168-170), anche nel *Commentario* all'*Alcibiade* (si veda ad esempio 1, 189,4-8 e 1, 192,1-4) e al primo libro degli *Elementi di Euclide* (1, 16,8-10), entrambi presenti nella biblioteca del Conte, cfr. P. Kibre, *The library*, cit., pp. 184-185 n. 492 e n. 489. Non escluderei, per ragioni che cercherò di chiarire successivamente, il *Commentario* al *Parmenide*, pur non figurando nell'elenco dei testi posseduti dal Mirandolano.

[110] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 521. Cfr. anche *Ibidem*, p. 500.

[111] *Ibidem*, p. 481.

[112] *Ibidem*, p. 522. Cfr. anche *Ibidem*, p. 549. Mi pare si ricolleghi a questa problematica la *conclusio secundum opinionem propriam* (*licet a communi philosophia dissentia[n]t*) n. 73, «Tenendo opinionem de anima intellectiua, quam tenet Commentator, uidetur michi rationabiliter tenendum illam animam nullius accidentis esse subiectum, et positionem hanc tanquam veram defendam, quamquam utrum hoc ille tenuerit, ego non definio», S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 394, 2.73.

sé le ragioni, i semi con cui genera e governa le realtà inferiori, denota anche una netta opposizione a qualsiasi forma di empirismo, più precisamente a intendere la conoscenza delle *formae*, sia psichiche (*ragioni*) che intelligibili (*idee*), come esito di un processo di progressiva astrazione dal materiale sensibile: come ricorda nel *Commento* Giovanni Pico, citando espressamente il *Liber de causis*, l'intelligenza, e per partecipazione anche l'anima, è *piena di forme*[113]. La dottrina pichiana dell'*intelligere abditum*, di cui si parlerà in seguito, non è altro che un corollario obbligato dell'assunzione delle dottrine cosmologiche e noetiche neoplatoniche, del resto presenti anche in filosofi come Agostino ed Enrico di Gand.

Il proposito della *pax philosophica* tra le diverse *scholae*, non consentiva, tuttavia, a Giovanni Pico di abbandonare *tout court* la tradizione noetica dell'astrazione, comunemente identificata col peripatetismo, sebbene il Mirandolano sembri ricondurla unicamente alla direzione che la filosofia aristotelica avrebbe preso all'interno della *familia* dei Latini[114]: in conseguenza, la conoscenza astrattiva sembra trovare diritto di cittadinanza nella gnoseologia del Mirandolano, occupando il vertice delle potenzialità conoscitive dell'anima *a' sensi conversa*

> El terzo grado è quando col lume dello intelletto agente l'anima, quella forma ricevuta da ogni particularità separando, la natura propria della corporale bellezza in sé considera, né più alla propria immagine di uno solo corpo ma alla universale bellezza di tutti e' corpi insieme intende. Questo è l'ultimo grado al quale pervenga l'anima a' sensi conversa, che, quantunque in questo ultimo grado la beltà in sé riguardi, e non come nel seno di materia alcuna ristretta, nondimeno da' sensi e da' fantasmi particulari tale cognizione riceve, onde nasce che chi per questa via sola alla cognizione della natura delle cose perviene non può perspicuamente e sanza velo di grandissima ambiguità vederle[115].

La conoscenza concettuale, pur costituendo l'esito di un processo di progressiva separazione dalla particolarità della materia, rimane nondimeno per il Nostro invischiata nelle pastoie solo parzialmente intelligibili della materialità, a motivo della sua ineliminabile origine sensibile, costituita dai dati sensoriali e dai *phantasmata*. A ben vedere, però, l'universale astratto *a sensibili*, oltre a non esaurire le possibilità conoscitive umane nell'ambito dell'intelligibile, non sembra costituire propriamente un che di acquisito per il tramite dell'esperienza sensibile, anzi quest'ultima pare assumere nuovamente il ruolo di semplice causa occasionale nel risvegliare la monadica pienezza conoscitiva di cui l'anima è già costitutivamente dotata

> […] di che [l'anima] conclude questa tale universalità non dall'obietto esteriore sensibile, ma dallo intrinseco suo lume e sua virtù procedere; onde fra sé stessa dice: "se negli adumbrati specchi de' fantasmi naturali solo per vigore della luce mia m'apparisce questa bellezza, certo è ragionevole che nello specchio della mia sustanzia riguardando, da ogni nube e tenebre materiale spogliata, debba ogni tale cosa più chiaramente vedere"[116].

[113] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 500.
[114] «E hanno creduto e credono molti peripatetici, e massime e' latini, non potere l'anima nostra unita al corpo a più perfetta cognizione ascendere [l'universale astratto *a re*], il che nel nostro concilio dimonstreremo dalla mente di Aristotile e quasi tutti e' Peripatetici arabi e greci essere grandemente alieno», *Ibidem*, p. 568.
[115] *Ibidem*.
[116] *Ibidem*.

Il passaggio dal terzo al quarto grado dell'*ascesa amorosa* descritta da Giovanni Pico, consente forse di intendere la stessa *abstractio* come momento ultimo di una più generale *illustratio*[117] che attraversa, in un processo insieme metafisico e noetico, tutto l'ordine cosmico da Dio, in cui le idee sono contenute secondo il modo causale, all'anima in cui esse sono per partecipazione: il dato sensibile e il *phantasma* non svolgono una funzione positiva nell'economia della gnoseologia pichiana, se non in quanto specchi che consentono all'anima di riflettere e ritrovare la propria pienezza noetica al di fuori di sé. L'astrazione è in definitiva una proiezione di sé nelle cose e pertanto un riflesso del vero che è già contenuto sostanzialmente nell'anima nella forma di *ragioni*; l'apprensione 'diretta' di queste ultime, e non più per il tramite dei fantasmi e nei fantasmi, costituisce l'ascesa al quarto grado[118].

Il repertorio metaforico utilizzato da Giovanni Pico, con le relative immagini dello specchio e del raggio di luce riflesso, insieme alla contestuale ripresa, almeno nel lessico e nell'impostazione generale, della noetica aristotelica, inducono a ravvisare una certa vicinanza con Ficino, in particolare con *Theologia Platonica* XI, 2, dove il richiamo alle due istanze conoscitive fondamentali della tradizione peripatetica, l'intelletto agente e l'intelletto potenziale, è funzionale all'elaborazione di una noetica di marca schiettamente neoplatonica: ignorando l'apporto della conoscenza sensibile e tradendo l'originaria funzione dell'intelletto agente, l'intero processo conoscitivo si riduce a un rispecchiamento dell'anima e della sua conoscenza innata per mezzo dei fantasmi, la cui diversità non fa altro che riflettere, come da molteplici punti di vista, la diversità delle *species* insite essenzialmente nella *mens* dell'uomo[119]. La riflessione pichiana sembra, tuttavia, procedere oltre, quando pretende di ravvisare due possibili correlati della conoscenza razionale, segnatamente l'universale astratto dal sensibile e le *ragioni* contenute sostanzialmente nell'anima: sarei per ravvisare in Proclo la fonte di questa impostazione[120], e a tal proposito avanzerei l'ipotesi che Giovanni Pico leggesse

[117] Sulla subordinazione dell'*abstractio* all'*illustratio* nella noetica pichiana e per un interessante confronto con la gnoseologia tomistica, cfr. G. di Napoli, *Giovanni Pico della Mirandola*, cit., pp. 387-399.

[118] «In questa universal cognizione l'anima come in cosa da lei fabricata si diletta, come *etiam* poco innanzi dicemmo, e in lei el lume della vera beltà, come lume di sole sotto acqua, vede. El fonte del lume è el cielo e d'indi all'acqua per dua gradi mezzi del foco e de l'aria perviene; non altrimenti da Dio, primo cielo e intelligibile fonte del lume della bellezza, per dua gradi mezzi dell'intellettuale ideale e della ragione all'anima partecipata, quasi per il mezzo del foco e dell'aria, nella specie universale da' sensi astratta come in acqua el lume della vera bellezza resplende. // *Pur non so che divin*….Questo è lo ascenso dal terzo grado al quarto, cioè alle idee all'anima partecipate […]», *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 579.

[119] « Quid prohibet virtutem illam agentem, quae nostrae mentis est radius, in aliis et aliis phantasiae simulacris aliter et aliter emicantem, inde reflecti in semetipsam, seque videre diverso modo affectam pro diversitate simulacrorum? Ubi species illa sive ratio, quam intelligimus absolutam atque perpetuam, nihil est forte aliud quam radius intellectus reflexus in semetipsum, qui tunc facile seipsum animadvertit, quando in simulacra sese dirigit, sicut vultus se non videt, nisi intueatur in speculum, unde etiam varius repercutitur pro speculorum ipsorum varietate, quemadmodum et mentis radius a simulacris pro diversitate simulacrorum diversus reverberatur in mentem», Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 96.

[120] In Proclo Giovanni Pico poteva trovare già la polemica contro i Peripatetici, polemica che egli poi volgerà soprattutto all'indirizzo dei *Latini*, cfr. *In Parm.* IV, 891-898.

già nel corso del 1486 il *Commentario* al *Parmenide*, seppure pare doversi escludere un suo utilizzo nella stesura delle tesi *secundum Proclum*. Il Diadoco aveva infatti distinto un duplice ordine di *νοήματα*, da un lato i *λόγοι οὐσιώδεις*, le forme sostanziali di natura psichica presenti all'anima in quanto immagini degli *εἴδη νοερὰ* contenuti nell'Intelletto, e dall'altro i concetti *ὑστερογενῆ*, forme inessenziali, prive di qualsiasi spessore ontologico, e ricavate per astrazione dalle percezioni sensibili; mentre le prime costituiscono l'oggetto della *διάνοια* e stanno a garanzia della validità epistemologica della dialettica, le seconde sono oggetto soltanto di opinione (*δόξα*), replicando sul piano propriamente gnoseologico la loro costitutiva instabilità e precarietà ontologica[121].

Nel *Commento*, Giovanni Pico, pur con espressioni diverse, sottolinea a più riprese la sostanzialità delle *ragioni* presenti all'anima individuale, così come la debolezza epistemologica dell'*universale concetto* o *universale cognizione* cui l'uomo giunge attraverso l'astrazione: si ricorderà, infatti, come quest'ultimo livello di conoscenza sia ritenuto essere l'esito più alto che l'anima *a' sensi conversa* possa conseguire; non solo, il Mirandolano ammonisce anche che «chi per questa via sola alla cognizione della natura delle cose perviene non può perspicuamente e sanza velo di grandissima ambiguità vederle»[122]. Inoltre, solo se si tiene ferma la distinzione tra *ragione* essenziale e concetto (astratto *a sensibili*) è possibile mettere ordine tra le diverse *conclusiones* pichiane, divise tra 'innatismo realista' e nominalismo[123].

[121] Cfr. Gritti, *Proclo*, cit., pp. 222-244.
[122] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 568.
[123] E' il caso ad esempio delle *conclusiones secundum opinionem propriam* (*licet a communi philosophia dissentiant*) n. 2 «Intentio secunda est ens rationis, habens se per modum formae qualitatiue, ab operatione intellectus proueniens consequutiue, non effectiue», n.3 «Nec prima intentio, nec secunda intentio, alicubi sunt subiectiue», n. 31 «Non dari species intelligibiles a phantasmatibus abstractas et ut veram, et Commentatoris et Alberti sententiam, asserimus». S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 372, 2.2, 2.3, e p. 380, 2.31. Lo stesso Farmer (pp. 102-105) ritiene di ravvisare nella gnoseologia pichiana la presenza di due distinti piani noetici, da identificarsi con la normale attività di conoscenza (*ordinary knowledge*) e con la superiore conoscenza divina (*divine knowledge*), cui corrisponderebbero rispettivamente l'intellezione della *species universalis*, ottenuta mediante un atto di astrazione dai fantasmi, e della *species intelligibilis*, la cui apprensione sarebbe conseguenza dell'ascesa mistica al proprio intelletto *particulare* e da lì all'intelletto totale angelico. Pur condividendo i rilievi di Farmer, circa il fatto che secondo Giovanni Pico la quotidiana attività conoscitiva sarebbe conchiusa nei primi tre gradi dell'*ascesa amorosa* di cui parla il *Commento*, mi pare che sulla scorta di Proclo, il Mirandolano tenda a distinguere il piano della conoscenza universale ottenuta per astrazione, e come tale al tutto accidentale e inessenziale, dal piano delle *ragioni* presenti sostanzialmente nell'anima, come riflesso della partecipazione alla natura intelligibile; non solo, il piano delle *ragioni* è poi distinto dal piano intelligibile vero e proprio cui l'uomo partecipa in grazia del proprio *intelletto particulare*, la *pars* per cui è detto *convenire* con gli angeli. F. Roulier, *Jean Pic de la Mirandole*, cit., pp. 396-400, non avendo individuato nel neoplatonismo, e segnatamente in Proclo, la fonte principale di Giovanni Pico, vede in questa parte della noetica pichiana soltanto il tentativo di conciliare astrazione aristotelica e illuminazione agostiniana.

IV.4. Giovanni Pico della Mirandola e lo *intelligere abditum*

L'ispirazione neoplatonica, e almeno per certi rispetti procliana, che domina la riflessione sull'anima e sulle sue risorse noetiche, viene certamente corroborata dalla dottrina dello *intelligere abditum*, attraverso la quale Giovanni Pico ha modo di prendere posizione ancora una volta contro l'empirismo di certa tradizione peripatetica e per converso contro una psicologia sensistica che fa dell'anima una tavoletta di cera su cui non è originariamente scritto nulla.

Un ottimo punto di partenza per la presente analisi è certamente rappresentato da una serie di *conclusiones secundum opinionem propriam* (*nova dogmata inducentes*) relative alla concezione dell'intelletto in Anassagora, poiché, è noto, caratterizzando l'intelletto come non mescolato, Aristotele non può fare a meno di richiamarsi all'illustre predecessore[124]. Si tratta ora di considerare la lettura di Giovanni Pico alla luce di quella aristotelica.

> Ipseitas uniuscuiusque tunc maxime est ipsa, cum in ipsa ita sunt omnia, ut in ipsa omnia sint ipsa[125].

> Per predictas conclusiones intelligi potest quae sit omiomeria Anaxagorae, quam opifex intellectus distinguit[126].

> Nemo miretur quod Anaxagoras intellectum appellaverit immixtum, cum sit maxime mixtus, quia maxima mixtio coincidit cum maxima simplicitate in natura intellectuali[127].

Ora se è vero che la mescolanza cui Aristotele e Averroè[128] si riferiscono e della quale vogliono che l'intelletto sia del tutto privo è quella con il corpo, è anche vero che quelle affermazioni erano volte a garantire la massima recettività dell'intelletto potenziale e quindi il suo essere libero da qualsiasi forma attuale. La natura intellettuale

[124] Aristotele, *De Anima*, III, 429a 19 e 429b 25.
[125] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 404, 3.20.
[126] *Ibidem*, 3.21
[127] *Ibidem*, 3.22
[128] Com'è noto per l'Averroè del *Grande Commento* al *De anima* i rilievi mossi da Aristotele in *De anima*, 429a 10-430a 25 sulla natura impassibile, separata, non mescolata dell'intelletto sono compatibili soltanto con una concezione dell'intelletto materiale come ultima delle intelligenze incorporee. A questo riguardo il Commentatore critica aspramente le posizioni di Alessandro e di Avempace, che pur aveva condiviso inizialmente, per il fatto che avendo essi inteso l'intelletto materiale come disposizione non sarebbero poi stati in grado di rendere ragione della massima recettività che caratterizza l'intelletto ilico: sia inteso come disposizione non materiale presente in un sostrato materiale, nel caso di Alessandro, sia come disposizione localizzata nella immaginazione o nelle immagini contenute nella immaginazione, l'intelletto materiale non sarebbe impassibile e non mescolato, anzi conterrebbe qualche forma attuale e pertanto non riuscirebbe a ricevere o, se si preferisce, a divenire tutte le forme. L'intelletto materiale è quindi privo di qualsiasi forma attuale e gli intelligibili non possono provenirgli se non tramite l'astrazione: le informazioni sensibili provenienti dai cinque sensi confluiscono nel *sensus communis* e vengono composte in una immagine (*species sensibilis*) dall'immaginazione; in seguito la cogitativa separa la *intentio* dell'oggetto dalle sue particolarità sensibili e questa viene recepita dalla memorativa; da ultimo, l'azione dell'intelletto agente sulle *intentiones* e sull'intelletto materiale determina l'acquisizione da parte di quest'ultimo degli intelligibili in atto. Cfr. R.C. Taylor, *Cogitatio, Cogitativus and Cogitare*, cit., p.128, D. Black, *Imagination and Estimation*, cit., p.7 e H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes*, cit., pp. 291-292.

qui viene piuttosto caratterizzata come piena di forme. Certo si potrebbe ribattere che l'intelletto cui Pico si riferisce qui non è l'intelletto umano, ma piuttosto la natura intellettuale che caratterizza la sostanza angelica. A ciò si potrebbe rispondere che il neoplatonismo del Pico non lascia spazio a queste rigide distinzioni, che al contrario vengono sfumate per mezzo del concetto di partecipazione:

> Così dunque come da Celio, cioè da Dio, descendono nella mente angelica le idee, e per questo in essa nasce amore di bellezza intellettuale, così da la mente angelica descendono nell'anima razionale le medesime idee le quali tanto sono più imperfette di quelle che sono nella mente angelica, quanto l'anima e la natura razionale è più imperfetta dell'angelo e della natura intellettuale, di che mutano e natura e nome […] e per quella medesima ragione per che vuole Plotino che le idee, che è la prima Venere, non sieno accidentali ma sustanziali alla mente angelica, vuole eziamdio che queste ragioni specifiche, che sono nell'anima, come le idee nella mente, sieno sustanziali all'anima[129].

Se la natura intellettuale è comunque partecipata dall'anima razionale, come Pico afferma anche in alcune *conclusiones*[130], è giocoforza che quest'ultima contenga *rationes* o idee depotenziate e che non debba acquisirle mediante l'astrazione:

> Non dari species intelligibiles a phantasmatibus abstractas et ut veram, et commentatoris et Alberti sententiam asserimus[131].

Possiamo solo ipotizzare come Pico avrebbe difeso questa *conclusio* addirittura nel nome di Averroè e di Alberto Magno – forse nel primo caso enfatizzando il fatto che l'intelletto potenziale sia tutte le forme (in potenza) e nel secondo richiamandosi in qualche modo all'*inchoatio formarum* – resta però tutta la distanza dalla dottrina aristotelica dell'astrazione e quindi verosimilmente dall'insegnamento di Elia del Medigo.

Dello stesso tenore sono le due tesi seguenti, certamente tra le più importanti *conclusiones* sulla conoscenza intellettuale:

> Nihil intelligit actu et distincte anima nisi se ipsam[132].

> Anima se ipsam semper intelligit, et se intelligendo quodammodo omnia entia intelligit[133].

Anche se il senso può non risultare immediatamente perspicuo, queste *conclusiones* esprimono il cuore della gnoseologia pichiana, cuore certamente assai poco aristotelico. Infatti, anche a una prima lettura, l'anima non può non risultare contrassegnata da una certa autarchia conoscitiva, del tutto estranea all'empirismo che caratterizza buona parte della tradizione peripatetica, esprimendo di fatto una concezione di matrice schiettamente neoplatonica. Il fatto che la prima sia una delle

[129] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp.521-522
[130] Tra le tante, «Licet potentia intellectiva in nobis sit accidens, in angelis tamen est substantia» e «Tota substantiae animae rationalis est pars intellectualis», S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 392, 2.65 e p. 418, 3.61.
[131] *Ibidem*, p. 380, 2.31.
[132] *Ibidem*, p. 418, 3.60
[133] *Ibidem*, 3.62.

tredici tesi condannate – aspetto questo che ne accresce di per sé l'importanza – ha consentito di beneficiare se non di un vero e proprio svolgimento chiarificatore, quanto meno di espliciti rimandi a ben note *auctoritates*: l'interpretazione neoplatonica delle tesi in questione, pur sufficientemente fondata e sul senso proprio e sulla coerenza interna con le altre tesi di argomento gnoseologico *secundum opinionem propriam*, ha comunque una incontrovertibile conferma nelle parole stesse del Pico, che a propria difesa cita espressamente Agostino ed Enrico di Gand[134]. Se da un lato si tratta di un riferimento prezioso, poiché per esso sappiamo che la prima *conclusio* vuole esprimere ciò che Pico «intelligeb[at] de intelligere abdito, cuius meminerat Augustinus in libro De trinitate, et Henricus in Quolibetis»[135], è pur vero che esso non dovrebbe essere assolutizzato proprio in ragione delle circostanze in cui è prodotto: Pico si trova infatti di fronte a una commissione papale di inchiesta e nel difendersi dalle accuse, tra le quali anche quella di eresia, è del tutto ovvio che scelga quelle *auctoritates* che, rappresentando almeno in parte il proprio pensiero, siano soprattutto le più influenti, le più ortodosse e in definitiva le più 'presentabili' al cospetto dei suoi accusatori. Pur se non mancano le analogie tra Pico ed Enrico, come si vedrà, è possibile che la commissione avesse ben presente la strategia difensiva del Conte e il particolare tipo di forzatura che egli cercava di mettere in opera; se non si vuole dare eccessivo credito alle accuse di ignoranza mosse dal Pico ai propri inquisitori e sparse un po' per tutta l'*Apologia*, occorrerà quindi intendere sotto questa luce le ragioni che portarono i *domini deputati* a decretare «Conclusio est falsa et non est ad intellectum doctorum quos in responsione adducit»[136].

Al di là del richiamo ad Agostino ed Enrico di Gand, l'*Apologia* non si profonde in uno sviluppo argomentato della tesi sotto accusa e ciò prudenzialmente perché, a detta di Pico, «ista materia de intelligere abdito est subtilis et profunda […] posteaquam isti aliter conclusionem non damnant […]»[137]; tuttavia aggiunge poi due precisazioni[138] che tendono a caratterizzare meglio il suo *intelligere abditum*. Innanzitutto non nega che l'anima possa avere una qualche forma di conoscenza delle cose distinta dalla

[134] Alla luce dei chiarimenti forniti da Pico nell'*Apologia* non mi pare corretta la lettura di Leen Spruit che vuole la tesi «Anima se ipsam semper intelligit, et se intelligendo quodammodo omnia entia intelligit» rimandare chiaramente a *De an.* 430a14-15 e 431b20-22. Cfr. L. Spruit, *Species intelligibilis: from Perception to Knowledge, vol. II: Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy*, Leiden-New York-Köln, Brill 1995, p.30.

[135] *Apologia*, q. XIII, *ed. cit*., p. 235. Nelle carte processuali le indicazioni sono ancora più precise, almeno per Enrico, «Loquor de illo actu intelligendi, qui dicitur intelligere abditum, cuius memorat Henricus nono Quodlibet, et Augustinus sepe in libro de Trinitate», in L. Dorez, L. Thuasne, *Pic de la Mirandole en France (1485-1488)*, Paris, Leroux 1897 (rist. anastatica, Ginevra, Slatkine 1976) p. 137.

[136] *Ibidem*.

[137] *Apologia*, q. XIII, *ed. cit*., p. 235.

[138] Oltre alle precisazioni presenti nel testo dell'*Apologia*, nella sezione in calce alla stessa opera (*Ioannis Pici Mirandulae Conclusiones XLV. In Apologetico suo opere, tamquam Catholicae defensae*) Pico riformula la *conclusio* incriminata articolandola in due nuove tesi: *45 conclusio*: «Anima per illud intelligere abditum, quod est directum et permanens, sine adminiculo sensus aut fantasie, se ipsam tantum actu et distincte intelligit»; *46 conclusio*: «Anima per multiplices et varios alios actus suos, varia et multiplicia alia a se intelligit», *Apologia*, *ed. cit*., p. 240. La riformulazione delle tesi sotto accusa risponde, come ben si vede in questo caso, non solo all'esigenza di chiarirle svolgendone almeno un po' più dettagliatamente il senso, ma anche di correggere parzialmente "il tiro" rispetto al senso sotteso alla stesura originaria.

conoscenza di sé: Cristo e le anime dei Beati intendono *actu et distincte alia per revelationes aut species infusas*; inoltre l'intellezione inconscia cui ha inteso fare riferimento è quell'*intelligere abditum* diretto (*directum*) e continuo (*permanens*) che, senza l'aiuto dei sensi e della fantasia, *quodammodo omnia entia intelligit*. Le parole stesse di Pico confermano – addirittura con il richiamo a una *occulta concatenatio* che, almeno in questo caso, proprio occulta non è – la necessità di leggere e chiarire il senso della prima tesi alla luce della seconda, operazione a dire il vero piuttosto naturale qualora si proceda con una lettura progressiva della *conclusiones*.

A considerare ora nel merito il pensiero di Pico e di Enrico di Gand, le analogie tra i due senza dubbio non mancano: sia per Enrico che per Pico tale forma di *intelligere* non abbisogna di alcun aiuto da parte dei sensi e della *phantasia*, è diretto e permanente, appartiene alla categoria degli atti e non degli *habitus*[139]; non solo, attraverso questa forma di *illustratio* l'anima pensa sempre se stessa e in tal modo si mantiene costantemente presente alla *veritas*, alle forme esemplari delle cose:

> Nec intelligo per abditam notitiam, qua se anima semper intelligit, non autem semper se cogitat, nisi notitiam intelligendi in potentia, qua obiecta universalium ex habitibus innatis semper eius oculis praesentia sunt[140].

Questa citazione enrichiana, di certo non ignota al Conte, getta ulteriore luce sulla *concatenatio* tra le due *conclusiones* in esame, mostrando l'intima consonanza di un *intelligere* in atto che ha ad oggetto l'anima stessa e che è nel contempo fonte di conoscenza di tutte le cose.

Mi pare inoltre che Pico guardi a Enrico di Gand anche per il modo di intendere la presenza della *lux divina* alla *mens* umana: per il Gandavense non soltanto l'uomo non è in grado di intendere quella stessa luce divina che lo illumina – posizione questa piuttosto canonica tra i sostenitori della *illustratio*, a motivo dell'impossibilità dell'uomo di conoscere Dio –, ma la *veritas* della stessa luce divina non viene recepita direttamente, come se le Idee potessero essere accolte nella mente umana; piuttosto essa si imprime nell'uomo come l'immagine di un anello sulla cera:

> Descendendo igitur ad quaestionem de intelligere abdito, dico secundum praedeterminata ex verbis Augustini, quod hoc non intellegit Augustinus de intelligere in habitu, sed solummodo de intelligere in actu, et hoc non ab extra adminiculo sensus et phantasiae et actus intelligendi ex phantasmate, sed de actu intelligendi qui praecedit omnem actum intelligendi ab exteriori, quem operatur in mente illustratio sola lucis aeternae, a qua, sicut a forma artis cuiusdam, vera notitia sui in mente describitur, quae in ipsam ab arte illa non

[139] Questa pare essere la preoccupazione principale di tutta la prima parte della *Quaestio* 15 *Utrum in nobis sit aliquod intelligere abditum*, *Quodl.* IX (*Opera Omnia*, edidit R. Macken). Attraverso una puntuale esegesi di diversi passi tratti dal *De Trinitate*, Enrico sostiene che la posizione agostiniana è da ricondurre ad una concezione dell'*intelligere abditum* come *actus*, «Sic ergo, quia illa ponit tria distincta [sui meminisse, se intelligere, se amare], quia aliter non esset imago, procul dubio ergo ponit illa in actibus, quia in habitu non sunt nisi unum secundum actum. […] Quare, cum non posuit habitus in anima ab initio sui esse, ut iam dicetur, nullo ergo modo potuit ponere illa tria in solo habitu, sed potius in actibus suis», pp. 259-260. Pico esprime con vigore l'attualità dell'*intelligere abditum*, riservando solo ad esso l'aggettivazione *actu* et *distincte*, «Nichil intelligit actu et distincte anima nisi se ipsam».

[140] *Quodl.* VIII, q. 12, citato in E. Bettoni, *Il processo astrattivo nella concezione di Enrico di Gand*, Milano, Vita e Pensiero 1954, p. 78.

> migrando, sed tamquam imprimendo transfertur, sicut imago ex anulo et in ceram, et anulum non relinquit […][141].

In altri termini, non è possibile all'uomo conoscere le cose in Dio o conoscere le cose *per ideas*. Anche per il Mirandolano, come già si è accennato, il modo della presenza della *veritas* all'anima è nella forma indiretta e meno eminente delle *species* o *imagines secundariae*.

Ma se tali sono le analogie tra Pico ed Enrico di Gand, perché riguardo alla *conclusio* pichiana n. 60 la Commissione si espresse non solo in termini di falsità, ma addirittura di estraneità al pensiero del Gandavense (e di Agostino)?

Non è inutile forse ricorrere ad alcuni passaggi con cui lo spagnolo Pedro Garcia[142] (1440-1505) nelle sue *Determinationes magistrales* – opera espressamente rivolta contro l'*Apologia* e composta, a quanto pare, dietro incarico dello stesso Innocenzo VIII – ribadisce la condanna della *conclusio* in questione, corredandola in questo caso, a differenza di quanto contenuto nel verbale del processo, di una critica argomentata. Credo si farebbe un torto a quello che fu senza dubbio il più acceso oppositore pichiano già ai tempi dei lavori della Commissione, qualora si volesse rimproverargli una pressochè totale ignoranza del pensiero di Enrico di Gand, tanto più che stiamo parlando di un *magister* licenziatosi in teologia a Parigi nel 1478. Al contrario, trovo che una sua puntualizzazione possa essere verosimilmente assunta a significare quella che fu la *communis opinio*[143] della Commisione in merito alla tesi n. 60:

> Praedicta conclusio quamvis modificata et specificata per intelligere abditum vel quamcumque aliam determinationem possit habere aliquem sensum verum, simpliciter tamen ut ponitur de virtute sermonis est falsa et haeretica, cum neget ab anima cognitionem aliorum a se[144].

Ritengo che Pedro Garcia sia nel giusto non solo quando sottolinea come Pico avesse specificato e nondimeno modificato la tesi in questione[145], ma soprattutto quando, pur concedendo che alla luce dei chiarimenti addotti essa ha un *aliquem sensum verum*, rileva però una *virtus sermonis* che di fatto la rende falsa e addirittura eretica –

---

[141] *Quodl*. IX, q. 15, *ed. cit*., pp.265-266.

[142] Per alcune essenziali informazioni biografiche rimando a F. Bausi, *Il «dissidio» del giovane Pico*, cit., scheda n.7 pp. 53-56 e H. Crouzel, *Une controverse sûr Origène à la Renaissance: Jean Pic de la Mirandole et Pierre Garcia*, Parigi, Vrin 1977, pp. 28-34. E' però importante ricordare come le *Determinationes magistrales contra Conclusiones apologales Joannis Pici Mirandulani Concordiae comitis*, stampate a Roma presso Euchario Silber nel 1489, non costituiscano una sorta di atto ufficiale della Commissione d'inchiesta papale ma soltanto la replica "a titolo personale" di un teologo, il Garcia appunto: come sottolinea Bausi, il termine *determinationes* sta a significare ´pronunciamento su una questione di fede´ mentre l'aggettivazione *magistrales* denota il fatto che siano formulate da un *magister* in teologia. Cfr. anche H. Crouzel, *Une controverse sûr Origène à la Renaissance*, cit., p. 31.

[143] Non devono essere sottaciute naturalmente le profonde divergenze all'interno della Commissione stessa: sappiamo che rispetto al Garcia ben diverso dovette essere l'atteggiamento nei confronti delle posizioni sostenute da Pico, tra gli altri, di Antonio Alabanti, generale dei Serviti, e di Giovanni Cordier, *magister* in teologia alla Sorbona. Cfr. Giovanni di Napoli, *Giovanni Pico della Mirandola*, cit., pp. 139-175.

[144] Citato in G. di Napoli, *Giovanni Pico*, cit., p. 184.

[145] Di parere diverso G. di Napoli, *Ibidem.*

determinazione non in linea con quanto stabilito dalla Commissione, per la quale la tesi era soltanto *falsa*.

Una differenza di enfasi, dunque, che agli occhi del Garcia e almeno di una parte della Commissione condurrebbe la posizione noetica del Mirandolano a esiti verosimilmente diversi e più spregiudicati di quelli del Gandavense.

Il Garcia infatti poteva leggere nello stesso Enrico di Gand, contestualmente al riflesso della luce divina in noi, il richiamo alla corruzione della natura umana a seguito della Caduta e per converso l'ottenebramento della stessa luce divina:

> Et iste modus cognoscendi animae naturalis, ut est intelligentia quaedam naturalis, et recepisset homo si stetisset in statu innocentiae, magno splendore, sed postquam coniuncta corpori corruptibili, quod aggravat animam, huismodi splendor in ipso tenebrescit, et plus cum phantasmatibus involvitur et per amorem inhaeserit cognitis imaginario intellectu ex eisdem. A quo tamen quodam modo tangitur, etiam cum ab illo avertitur […][146].

La dimensione conoscitiva più propria dell'uomo sembra quindi rimanere quella relativa ai fantasmi (*phantasmata*) e all'universale astratto dalla *res*, che per Enrico è il *phantasma* universale, per il quale l'intelletto non valica le soglie della sensibilità (*imaginarius intellectus*)[147]; tuttavia l'uomo è in qualche modo toccato dalla *illustratio divina*, benchè se ne allontani a causa della sua natura corrotta. Stesso concetto esprime in altro luogo:

> Nec intelligo per abditam notitiam, qua se anima semper intelligit, non autem semper se cogitat, nisi notitiam intelligendi in potentia, qua obiecta universalium ex habitibus innatis semper eius oculis praesentia sunt. Sed iudicare cogitando de illis nihil potest, quia coniuncta secundum statum naturalem vitae praesentis non potest esse intenta aliis, quam quae nata sunt intelligi in phantasmate […][148].

La prima parte di questo passo era già stata riportata più sopra, ma ciò che qui conta è intendere appunto quella parte alla luce della seconda, che richiama lo stato presente della natura umana e parallelamente il depotenziamento della nostra facoltà conoscitiva, che ha nel *phantasma* il suo oggetto proprio.

Nel linguaggio scolastico di Enrico il fantasma universale, pur attualizzando l'intelletto potenziale, non genera se non una *simplex notitia*, una conoscenza confusa, la quale costituisce poi il punto di avvio per il raggiungimento di una *notitia declarativa*, la conoscenza intellettuale in senso proprio: quest'ultima è frutto da un lato dell'attività discorsiva (*discursus*, *compositio et divisio*) dello stesso intelletto potenziale, dietro sollecitazione (*inclinatio*, *dispositio*) del fantasma universale, e dall'altro della stessa *illustratio* divina nella forma dell'*intelligere abditum*, da cui si dice che l'uomo è in qualche modo toccato. Pico radicalizza certamente la posizione di Enrico nel momento in cui sostiene che *actu et distincte* l'anima intende solo se stessa,

[146] *Quodl*. IX, q. 15, *ed. cit*., p. 266.

[147] Su questi aspetti della gnoseologia di Enrico di Gand, si veda E. Bettoni, *Il processo astrattivo nella concezione di Enrico di Gand*, cit., in particolare pp. 76-77 e R. Pasnau, *Theories of cognition in the later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press 1997, pp. 306-310.

[148] *Quodl*. VIII, q. 12, citato in E. Bettoni, *Il processo astrattivo nella concezione di Enrico di Gand*, cit., p. 78.

seppure questa affermazione certamente si basa, quasi a mo' di conseguenza, sul carattere confuso che il Gandavense attribuisce alla conoscenza del *phantasma* universale. Il discorso del Mirandolano tende ad accentuare l'autosufficienza dell'anima, il suo essere piena di forme e l'avere proprio in queste ultime l'oggetto della propria apprensione intellettuale.

Non stupisce allora come una delle critiche che il Garcia muove a Pico abbia per oggetto proprio il rapporto tra *phantasmata* e intelletto:

> Quod autem predicta conclusio sit falsa patet sic, quia III De anima scribitur quod sic se habent phantasmata ad intellectum sicut sensibilia ad sensum[149].

Se è lecito dire, ammesso che la mia analisi sia corretta, che il Garcia ha individuato correttamente i 'sintomi', non altrettanto è possibile sostenere della sua 'diagnosi'. Fuor di metafora, il maestro spagnolo ha indubbiamente colto gli aspetti che tendono a connotare la posizione pichiana diversamente da quella enrichiana, nel senso di una maggiore identificazione nella prima tra *mens* e *illustratio*, anzi si direbbe quasi un pieno possesso delle *essentiae rerum* che renderebbe l'anima autarchicamente avulsa dai fantasmi. Il fatto è che Garcia ha successivamente ricondotto a una matrice averroistica quanto voleva essere invece una vigorosa affermazione neoplatonica sulla natura dell'anima:

> Praeterea conclusio predicta, si bene consideretur, videtur favere errori Commentatoris de unitate intellectus in omnibus hominibus, nam in conclusione huic proxima et concatenata dicitur quod anima semper seipsam intelligit et se intelligendo quodammodo omnia entia intelligit, quod non potest intelligi nisi de intellectu separato, qui secundum Commentatorem seipsum substantialiter semper intelligit[150].

Garcia non aveva certamente una formazione filosofica adeguata a valutare come nella posizione del Mirandolano agissero le suggestioni più marcatamente neoplatoniche della intelligenza e dell'anima come *plenae formis*, quale certamente Pico leggeva nel *Liber de Causis*[151] e soprattutto nella *Theologia Platonica* del Ficino.

---

[149] Citato in G. di Napoli, *Giovanni Pico*, cit., p. 184.
[150] *Ibidem*, p. 185.
[151] Si vedano a questo riguardo proprio alcune *conclusiones secundum opinionem propriam in doctrina Abucaten Avenan, qui dicitur auctor de Causis*, «Quod dicit Abucaten, intelligentiam esse substantiam quae non dividitur, maxime est verum per indiscretam in ea intelligibilium ad invicem penetrationem» e «Ex precedenti conclusione potest haberi quomodo intelligendum est dictum Abucaten, quod omnis intelligentia est plena formis», S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 462, 6.6 e 6.7. Un esplicito rimando al *Liber de Causis* si trova anche nel *Commento*, «Delle idee fu parlato nel sesto capitulo del primo libro, le quali, per dire brevemente, non sono altro che forme esemplare delle nature delle cose e d'esse è pieno ogni intelletto e per quelle intende, delle quali si scrive nel *Libro delle cause* che ogni intelligenzia è piena di forme», in *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 500. In un'altra *conclusio* Pico ribadisce come l'intellezione simultanea e onnicomprensiva tipica della natura intellettuale sia dovuta non alla *unitiva continentia* ma all'interpenetrazione delle forme stesse «Licet natura intellectualis simul omnia intelligat, non tamen hoc est per virtualem et unitivam continentiam, sed per mutuam penetrationem formarum, et indissociatam concatenationem totius esse participati, id est formalis», S.A. Farmer, *Syncretism*, p. 450, 5.41.

IV.5. La natura del *nous* dell'uomo

IV.5.a. *Ordo mentium*: l'uomo come intelletto particolare

Si è visto precedentemente come l'antropologia pichiana sia di fatto irriducibile a quella di Giamblico e come l'attribuzione di un *intelletto particulare* all'anima umana comporti una ridefinizione tanto della posizione cosmologica quanto delle pretese noetiche dell'uomo: se la mia analisi è corretta, la posizione pichiana si inscrive nel solco di quella ficiniana – fortemente condizionata da Plotino, pur nelle inevitabili oscillazioni che si sono ravvisate e che dipendono in ultima analisi dal tentativo di armonizzare i diversi neoplatonismi – quando considera l'uomo per certi versi una "natura trasversale", un *intellectus animalis*, un'anima dotata a tal punto di intelletto da essere intimamente somigliante all'angelo. Questa posizione, che fa dell'anima una natura congenere all'intelligibile, specie quando si riconosce ad essa non un semplice abito (*ἕξις*) intellettivo ma il possesso dell'Intelligenza ipostatica, può dirsi certamente plotiniana[152]. In questo Pico procede anche oltre Proclo, che pur aveva cercato di garantire all'uomo una "noetica forte" senza scivolare nella dottrina dell'anima non discesa. Il Diadoco, facendo propria l'esigenza giamblichea di una distinzione essenziale tra i diversi ordini ipostatici e le relative articolazioni ontologiche, aveva comunque fondato la possibilità di una *νόησις* umana, garantendola sul piano metafisico attraverso la funzione mediatrice delle anime superiori, e dotando l'anima umana di un *λόγος νοερός*, di una ragione quasi-intellettuale in grado di congiungersi all'attività del *νοῦς ἴδιος*, dell'intelletto costantemente partecipato da angeli, demoni ed eroi. E' quindi il riconoscimento all'uomo non già di una natura intellettuale o di un intelletto particolare, bensì di un abito intellettuale, da intendersi non come disposizione potenziale ma come il *perfezionamento* del logos nel culmine del suo sviluppo dialettico[153].

Nonostante le differenze sostanziali tra le due noetiche, non pochi sono gli elementi che inducono a ritenere Proclo una fonte importante della gnoseologia pichiana, pur se gli apporti appaiono come trasfigurati e in definitiva quasi irriconoscibili. La ragione mi pare da ricercarsi nell'uso piuttosto disinvolto che Pico fa di aspetti distintivi della dottrina procliana, rileggendoli e sistemandoli all'interno di una sintesi fortemente connotata in senso ficiniano e plotiniano: è il caso dell'*intelletto particulare* – l'attribuzione del quale all'uomo è più volte ribadita nel *Commento* – che da ipostasi intellettuale diviene una *natura* propria dell'anima per quanto ad essa sovraordinata. Ciò che viene modificato da Pico, in definitiva, non è soltanto la dinamica della partecipazione, in quanto nella dottrina procliana il *νοῦς ἴδιος* è partecipato direttamente soltanto dalle anime superiori, ma è la sostanza stessa dell'anima che viene a disporre di un *proprio* intelletto che le inerisce essenzialmente

> Licet potentia intellectiua in nobis sit accidens, in angelis tamen est substantia[154].

[152] Plotino *Enn*. I, 1, 8 e V, 3, 3-4.
[153] Cfr. E. Gritti, *Proclo*, cit., pp. 96, 103, 116-117.
[154] S.A. Farmer, *Syncretism*, p. 392, 2.65.

> Tota substantia anime rationalis est pars intellectualis[155].

L'apparente contradditorietà delle *conclusiones* in esame può facilmente risolversi ammettendo che con la prima tesi Pico voglia rimarcare la distanza che intercorre tra la natura dell'anima e quella angelica, la quale soltanto è da considerarsi puramente ed essenzialmente intellettuale; l'anima, come attesta la *conclusio* 5.28 sull'esegesi al *Timeo*, ha come *individua substantia* un *intellectus animalis* ed è quindi evidente il suo carattere partecipato. Con la seconda invece il Mirandolano intende evidenziare che la *pars intellectualis* è presente essenzialmente all'anima tanto da costituirne la sostanza: che non si possa intendere *pars intellectualis* come semplice abito o disposizione è ribadito da una *conclusio* di poco precedente alla seconda citata e che di certo, nella *occulta concatenatio* ricercata da Pico, doveva servire proprio a lumeggiarne il significato

> Ubicunque datur aliqua natura composita ex pluribus naturis actu in ea remanentibus, semper in ea nobilior est substantialiter, aliae accidentaliter[156].

Nell'indurre a ritenere che l'intelletto in questione sia modellato almeno in parte sul *νοῦς ἴδιος* procliano, gioca un ruolo decisivo la pur sommaria caratterizzazione che Pico fornisce di esso nel *Commento*

> Di poi [l'anima] da sé all'intelletto proprio ascendendo è nel quinto grado, ove la celeste Venere in propria forma e non immaginaria, ma non però con totale plenitudine della sua beltà, che in intelletto particulare non cape, se gli dimostra; de la quale avida e sitibunda l'anima cerca el proprio e particulare intelletto alla universale e prima mente coniungere[157].

In questo passo occorre tenere presente l'aggettivazione che caratterizza l'intelletto sia in relazione all'anima, di cui è detto essere *proprio*, sia in relazione alla prima mente, nei confronti della quale si rapporta come *particulare* ad *universale*. La coppia *proprio* e *particulare* pare essere un'evidente ripresa delle determinazioni *ἴδιος* e *μερικῶς* utilizzate da Proclo nel significare la natura dell'ipostasi intellettuale di cui partecipano in maniera continua le anime superiori – e quindi in questo senso a loro "proprio" – e il cui atto noetico e contenuto eidetico, diversamente dall'Intelletto universale, sono appunto particolari. Occorre segnalare nuovamente come per Giovanni Pico le due determinazioni non si riferiscano a un intelletto ipostatico, bensì alla *pars intellectualis* che, pur essendo posta al di sopra dell'anima, ne costituisce la sostanza in quanto *pars nobilior*. A conferma, si prenda in considerazione la peculiare posizione ontologica che tale intelletto occupa nella cosmologia pichiana: esso di fatto è situato tra le *ragioni*, ovvero la forma sostanziale che le idee partecipate assumono nel piano psichico, e le idee universali contenute nella prima mente. La diversità degli statuti ontologici, che, pur nella esiguità dei riferimenti, Pico ha premura di rimarcare in tutti i passi del *Commento* che hanno ad oggetto l'intelletto dell'anima, si accompagna alla

[155] *Ibidem*, p. 418, 3.61.
[156] *Ibidem*, p. 416 3.59.
[157] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 569. Cfr. anche *Ibidem*, pp. 574, 576, 579.

diversità dei rispettivi contenuti noetici, ovvero particolare e universale. A prima vista può apparire del tutto paradossale e quasi ossimorica la concezione di un intelletto particolare o di un'idea particolare, ma essa risponde all'esigenza giamblichiana e poi procliana di graduare in modo uniforme e senza strappi ogni piano dell'essere, compreso quello del *νοῦς*. In Pico questa esigenza viene di certo recuperata, ma a partire dal riconoscimento di una natura intellettuale in dotazione all'anima; la distinzione tra particolarità e universalità della noesi marcherebbe poi lo scarto tra la natura intellettuale pura e quella in un certo senso partecipata dell'anima razionale. Non saprei dare altro significato a questo *intelletto particulare* se non riconnettendolo alla dottrina procliana dei gradi di intellezione, di cui si trova un'ampia e fondamentale esposizione proprio nel *Commento al Timeo*[158]. Che il Mirandolano conoscesse questa esposizione lo si può forse ragionevolmente sostenere non soltanto ricordando l'effettivo possesso della voluminosa opera procliana, ma, inoltre, adducendo a conferma la *conclusio secundum opinionem propriam in doctrinam Platonis* n. 17, nella quale Pico sintetizza la posizione di Proclo attribuendola al di lui maestro Siriano

> Si Syriani doctrinam sequamur, conveniens est post unitatem totalis intellectionis, quae et trifariam dividitur in substantialem, potentialem, et operativam, ponere trinarium intellectionis, partialis scilicet, participatae, et imaginariae[159].

Nel *Commento al Timeo*, infatti, Proclo concepisce la capacità di intellezione in funzione del grado di eminenza ontologica delle diverse ipostasi

> Dunque prima intellezione è quella intelligibile, giunta all'identità con l'intelligibile e che non è altro oltre all'intelligibile, quella che è sia intellezione essenziale sia essenza in sé, perché tutto quanto sta nell'intelligibile è venuto a essere in questo modo, cioè in modo essenziale e intelligibile. Seconda è quella che congiunge l'intelletto all'intelligibile, quella che ha la proprietà di tenere insieme e unire gli estremi ed è vita e potenza, riempiendo l'intelletto a partire dall'intelligibile e stabilendo il fondamento dell'intelletto nell'intelligibile. Terza è l'intellezione unita all'intelletto divino stesso, quella che è attività dell'intelletto, attraverso la quale ha compreso l'intelligibile che è in esso e secondo la quale pensa se stesso e per la quale esso stesso è; infatti è attività e intellezione in sé, ma non intellezione intelligibile, né è in quanto potenza, ma in quanto attività – come si è detto –, ed è intellezione intellettiva[160].

Rompendo l'identità plotiniana tra intelletto, intelligibile e intellezione, Proclo garantisce primità ontologica e causale all'intelligibile (*νοητόν*), la cui "concentrazione sostanziale" si traduce sul piano noetico in una intellezione che non si distingue dalla stessa essenza intelligibile; il secondo grado di intellezione è invece il movimento ipostatico (*νόησις*) che lega gli estremi del contenuto-oggetto (l'intelligibile) al soggetto (l'intelletto), laddove la terza intellezione è il pensiero, l'attività (*ἐνέργεια*) dell'Intelletto divino che è pertanto intellezione intellettiva in quanto comprende gli intelligibili secondo il modo intellettivo (*νοερῶς*) e non più intelligibile (*νοητῶς*). In questa triade della *νόησις* si scorge la legge metafisica fondamentale del sistema

[158] Proclo *In Tim*. I, 243,26-246,9 (ed. Festugière II, pp. 77-82).
[159] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 442, 5.17.
[160] *In Tim*. I, 243,29-244,11 (ed. Festugière II, pp. 77-78). Citato in E. Gritti, *Proclo*, cit., p. 110.

procliano, ovvero *μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή* e le sue varianti essere-vita-intelletto e essere-potenza-attività: ad esse, e segnatamente a quest'ultima, Pico si riferisce sostenendo che la *unitas totalis intellectionis* si divide in modo triplice (*trifariam*) in *substantialem, potentialem, et operativam*. Come si avrà modo di vedere, l'espressione *unitas totalis intellectionis* ricorre anche in altre *conclusiones* e, se la mia analisi è corretta, dovrebbe indicare il grado universale della conoscenza noetica in opposizione a quella che caratterizzerebbe invece l'*intelletto particulare* del *Commento* o la *intellectio partialis* della tesi sopra riportata. Allo scopo sono di nuovo fondamentali le parole di Proclo

> Occupa poi il quarto posto l'intellezione degli intelletti particolari, poiché anche ciascuno di questi ha sia un intelligibile totalmente unito a sé sia intellezione, ma piuttosto ciascuno ha tutte le cose in maniera particolare, cioè intelletto, intellezione, intelligibile, attraverso i quali anche ciascuno di essi sia congiunto alle realtà universali sia pensa l'intero mondo intelligibile. Quinta è l'intellezione dell'anima razionale; come, infatti, l'anima razionale è detta intelletto, così anche la sua conoscenza è detta intellezione e [precisamente] intellezione transitiva e che ha il tempo connaturato a sé. E come sesta, se vuoi annoverare anche questa, la conoscenza immaginativa viene da alcuni chiamata intellezione e intelletto passivo l'immaginazione, poiché conosce ciò che conosce sia interiormente sia con impronte e figure. Proprio questo, l'avere interiormente l'oggetto conosciuto, è una prerogativa comune a ogni intellezione; certo per questo, infatti, l'intellezione anche differisce dalla percezione[161].

Il passo riesce pienamente esplicativo delle ulteriori distinzioni nel genere dell'intellezione – *partialis, participata, imaginaria* – cui Pico accenna nella *conclusio in doctrinam Platonis* sopra citata. Per quanto attiene all'intellezione particolare (*partialis*, nel testo pichiano), risulta perspicuo come essa si caratterizzi per il modo in cui conosce gli intelligibili, vale a dire non più secondo una prospettiva universale (*ὁλικῶς*) ma particolare (*μερικῶς*), in conformità alla posizione cosmologica occupata e alla peculiare dignità ontologica. Il Mirandolano poteva poi trovare ribadita la dottrina procliana in questione nella *Elementatio Theologica*, soprattutto all'altezza della proposizione n. 170, «Ogni intelligenza ha simultanea intellezione di tutte le cose, ma mentre l'Intelligenza impartecipata conosce tutte le cose incondizionatamente, ogni intelligenza successiva conosce tutto sotto un aspetto particolare». Le determinazioni *ἴδιος* e *μερικῶς*, attribuite da Proclo agli intelletti particolari e riprese da Pico nella descrizione dell'intelletto proprio all'anima, inducono a ritenere che il Mirandolano riutilizzasse elementi peculiari della dottrina del Diadoco, piegandoli ad una risemantizzazione non conforme al loro spirito originario e anzi innestandoli sullo sfondo plotiniano della consustanzialità, per molti rispetti, tra anima e intelletto. Le parole di Plotino circa l'intelletto che «è nostro e non è nostro», «è nostro anche se non lo enumeriamo tra le parti dell'anima»[162], credo si prestino bene a illustrare quegli aspetti dell'antropologia pichiana, in cui più si avverte la volontà di fare dell'uomo una natura quasi-intellettuale, una *mens* che, per quanto infima, eccede i limiti della realtà psichica. Pico, come si è visto, non esita a enumerare tra le parti dell'anima la natura intellettuale, collocandola, sia nelle *Conclusiones* che nel *Commento*, al di sopra della

[161] *Ibidem*, I, 244,11-24 (ed. Festugière II, pp. 78-80). Citato in E. Gritti, *Proclo*, cit., pp. 112-113.
[162] Plotino *Enn*. V, 3, 3.

natura razionale o, in modo del tutto equivalente, al di sopra dell'anima stessa. L'esito, più o meno consapevole, è certamente la riduzione della diversità tra la natura angelica e quella dell'anima razionale, segnatamente dell'uomo, a una semplice differenza di grado all'interno di uno stesso genere; nel fare dell'intelletto un elemento conspecifico, Pico radica stabilmente la natura dell'anima all'interno dell'ipostasi intellettuale, anche se la natura intellettuale non è che una delle parti e non costituisce pertanto nella sua totalità l'essere dell'anima

> Quamuis in anima ita sit actu natura intellectualis, per quam cum angelo conuenit, sicut est natura rationalis, per quam ab eo distinguitur. Nichil tamen intrinsecum est in ea, per quod possit sine propria specie aliquid a se distinctum intelligere.
>
> Intellectualis natura que est in anima rationali, supra naturam rationalem, precise differt a natura intellectuali pura, sicut differt pars a toto.
>
> Quia intellectus animalis differt ab intellectu intellectuali, vt pars media, non vt pars tantum, ideo intellectuali totalitati magis pacificatur.
>
> Cuilibet seriei animarum unus corrispondet purus intellectus[163].

L'anima, afferma Pico, ha *in actu* una *natura intellectualis* per la quale conviene con l'angelo, ma è dotata anche di una *natura rationalis*, l'aspetto specifico delle realtà psichiche, che ne marca al contempo la distanza. Analogamente, la natura intellettuale di cui è dotata l'anima razionale è detta differire dalla natura intellettuale pura come la parte dal tutto o meglio come la *pars media*. Se è chiaro il rapporto di subordinazione dell'intelletto animale all'intelletto intellettuale, problematico è invece cogliere le implicazioni cosmologiche e metafisiche delle affermazioni di Pico: forse qui il Mirandolano intende rimandare ad una gerarchia di ipostasi intellettive costituita dall'intelletto totale – di cui è traccia nella tesi *in doctrinam Platonis* formulata nel nome di Siriano e che corrisponderebbe alla *universale e prima mente* del *Commento* –, dall'intelletto intellettuale e dall'intelletto animale.

Nella *Theologia Platonica* ficiniana il rapporto tra intelletto umano e angelico pare configurarsi in termini simili

> […] quod per partem est tale, non est tale per semetipsum. Tertia vero essentia illa, scilicet anima, non est secundum se tota intelligentia. Habet enim alias quasdam naturas praeter intelligentiam, expertes intelligentiae. Ergo mens in anima pars quidem est animae. Pars quoque est mentis quodammodo, mentis, inquam, altioris, quae tota solaque mens est. Quippe si anima mentem haberet a semetipsa, in animae substantia ratio propagandae

[163] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., pp. 418-419, 3.63, 3.64, 3.65, 3.67. A conferma di quanto nella riflessione pichiana il neoplatonismo fosse pervasivo, dettando con ogni probabilità le direttrici principali del progetto di riforma filosofica e teologica che avrebbero dovute essere esposte nella solenne disputa romana, si consideri la seguente tesi *secundum opinionem propriam* dal contenuto assai poco ortodosso, «Rationabile est secundum philosophiam omnem seriem animalem in proprio beatificari intellectu; quod tamen non assertive sed probabiliter dictum sit», *Ibidem* p. 420, 3.71. Il carattere probabilistico dell'affermazione ha evidentemente dissuaso la commissione papale dall'imputare a Pico l'assunzione di una ulteriore posizione eretica.

> mentis inesset, unde et tota anima esset mens, et mens quidem tota atque perfecta, et omnis anima mentem haberet, quia in qualibet anima ratio animae reperitur[164].

La *mens*, o natura intellettuale, è soltanto una parte e non costituisce per intero l'essenza dell'anima; in caso contrario l'anima avrebbe connaturato in sé un principio razionale (*ratio*)[165] in grado di generare spontaneamente la *mens* a tutti i livelli del piano psichico, con l'ovvia e paradossale conseguenza che anche le anime irrazionali sarebbero *mentes*.

Ritengo che nella stessa opera si possano trovare non pochi spunti che lascino intravedere una sostanziale convergenza tra Ficino e Pico anche nel modo di intendere la gerarchia delle intelligenze e il loro parteciparsi fino alla *infima mens*. In *Theologia Platonica* XI, 4, Ficino afferma che a ragione i Platonici collocano via via le idee meno comuni sotto quelle *communiores* e collocano poi tutti i generi intelligibili in un *ens primum comunissimum atque perfectissimum*, chiamato *sommo intelligibile*[166]. Secondo uno schema metafisico comune a Pico, questa *prima mens* è detta essere intelligibile quanto alla forma e intellettuale sotto il rispetto della causa, laddove tutte le intelligenze successive che di essa partecipano sono intellettuali secondo la forma e intelligibili per partecipazione; le anime razionali sarebbero invece intellettuali per partecipazione e in nessun modo sarebbero intelligibili, poiché la loro azione causale si esplicherebbe non nel determinare un'altra *mens*, bensì nel partecipare i *logoi* al mondo dei corpi[167]. Ficino prosegue poi affermando che le idee si trovano sotto il rispetto della causa nel Bene – analogamente si esprime Pico nel *Commento* – e sotto il rispetto della forma nel *sommo intelligibile*, dove quindi si distinguerebbero reciprocamente non per essenza (*ratio*), come nel Bene, ma *per formam*; in tutte le altre intelligenze, sia separate che congiunte al corpo, le idee si troverebbero solo per partecipazione e andrebbero via via diventando sempre più distinte (*distinctae*) e, si potrebbe aggiungere, particolari. Pur avendone già discusso, si può almeno cursoriamente segnalare come la dinamica della partecipazione qui descritta dal Ficino avvicini e non poco l'ipostasi psichica a quella intellettuale, facendo emergere una gerarchia di *mentes* in qualche modo continua, dalle intelligenze pure ed essenziali a quelle invece partecipate e animate[168]. Il punto che maggiormente

---

[164] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., I, pp. 60-61. Cfr. M. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., pp. 162-163; M.J.B. Allen, *Marsilio Ficino: The Philebus Commentary*, cit., p. 196.

[165] L'uso di *ratio* vuole rendere la particolare natura del potere causale detenuto dall'ipostasi psichica: *logos* o *logoi* sono infatti i principi sostanziali, noetici e causali che pertengono all'anima.

[166] E' opportuno segnalare che il pensiero ficiniano tende a oscillare in modo considerevole quando si tratta di stabilire la relazione ontologica tra le idee e la sostanza divina. Nel passo a cui qui si fa riferimento l'Accademico fiorentino ricorre a uno schema esplicativo, che sarà caro anche a Pico nel *Commento*, basato sulla triplice distinzione dei modi di essere, vale a dire causale, formale e partecipato; in questo caso, le idee sono contenute formalmente (e quindi universalmente) nel sommo intelligibile. Tuttavia, come notava già P.O Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 176-177, il Ficino tende a riassorbire nel concetto di Dio tanto lo *εν* quanto il *νους* ipostatico e universale di Plotino, facendo della natura angelica nient'altro che un'intelligenza particolare. Basterebbe pensare alle dottrine noetiche esposte nel fondamentale libro XII della *Theologia Platonica*, nel quale, tra gli assunti principali, figura quello secondo il quale le idee siano parte della stessa essenza di Dio e che per questo motivo nell'atto di intendere le idee *mens humana mente divina formatur*. I diversi esiti cosmologici e noetici rimangono quindi inconciliabili.

[167] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 113.

[168] Cfr. anche *Ibidem*, I, p. 62.

interessa è però la progressiva particolarizzazione delle idee man mano che si procede verso i gradi sempre meno eminenti delle *mentes*, una dottrina che rivela la sua chiara ascendenza procliana già dal contesto in cui si trova inserita, dove ricorrono elementi peculiari quali la distinzione tra intelligibile e intellettuale. Ficino ha modo di ribadire la stessa posizione nel primo capitolo del XV libro[169]

> Capit autem quaeque mens pro natura sua radium venientem, quapropter simplicius supremae mentes illum capiunt, reliquae multiplicius. Unde paucae ideae a radio in sublimi mente pinguntur, in sequente plures, plurimaeque deinceps. Quoniam vero quo quid simplicius magisque unitum est, eo est et potentius, ideo in altioribus mentibus vis intelligendi perspicacior viget, hebetior in sequentibus. Quo fit ut per illas ipsas pauciores ideas non pauciora videant mentes superiores, quam per plures ideas reliquae […]. Ergo tum propter recentis radii simplicitatem, tum propter sublimium mentium unitatem, earumque ipsarum mirabilem perspicaciam, paucissimae communissimaeque in arce angelica sunt ideae, plures magisque speciales, per ordinem, in sequentibus[170].

Ficino fa in questo caso un uso certamente più cospicuo e circostanziato di Proclo, ispirandosi chiaramente alla proposizione n. 177 della *Elementatio Theologica*[171], in cui oltre a ribadire come ogni intelligenza sia pienezza di idee (*πλήρωμα εἰδῶν*), si argomenta in favore della specificità di ogni intelletto, a motivo del numero e dell'universalità delle forme possedute. Le *νόες* si dispongono quindi secondo un ordine gerarchico al cui vertice si collocano quelle intelligenze che, avendo poche idee e più inclusive, sono dotate di maggiore potere causale e pertanto sono in grado di produrre un maggior numero di effetti con un minor numero di forme.

Pur se non vi è espressa menzione di un *intelletto particulare* in dotazione all'anima umana, ritengo che questa posizione non sia estranea bensì implicita e consequenziale all'impostazione cosmologica e metafisica ficiniana, dove la processione delle intelligenze – separate e non separate – che si snoda dal sommo intelligibile coincide con una progressiva particolarizzazione del contenuto eidetico e per converso con un progressivo indebolimento dell'attività noetica. In quanto *infima mens*, l'anima dell'uomo è dotata di un intelletto particolare, così come anche Pico afferma a più riprese nel *Commento*.

Se la mia analisi è corretta, la complessa questione della partecipazione dell'anima all'intelletto è sintomatica di una lettura dei testi procliani[172] tanto originale

---

[169] Nel passo in questione la *sublimis mens* è già "particolare" poiché la perfetta universalità eidetica coincide con Dio, o se si preferisce con l'idea dell'essere che è la stessa essenza di Dio. Tutte le altre *mentes* sono già molteplicità di idee e come tali intelletti particolari. E' evidente come il Ficino attribuisca qui il *nous* universale a Dio.

[170] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., III, p. 110.

[171] (ed. Dodds p. 157), «Gli intelletti più elevati dispongono infatti di un potere causale maggiore, poichè hanno una struttura più unitaria rispetto ai loro derivati; gli intelletti meno elevati, avendo un grado maggiore di pluralità, riducono il proprio potere causale. […] Gli intelletti più elevati, dunque, esplicando un potere causale maggiore, ed essendo costituiti da un grado inferiore di pluralità, producono il maggior numero di effetti con il minor numero di forme; gli intelletti a questi subordinati, per difetto di potere, producono un numero inferiore di effetti attraverso un numero maggiore di forme. Di conseguenza, le forme contenute negli intelletti più elevati sono più universali rispetto a quelle più specifiche contenute negli intelletti meno elevati».

[172] Accanto a Proclo, sarei per annoverare anche Porfirio tra le fonti principali che ispirarono le cosmologie di Ficino e Giovanni Pico, soprattutto per quanto attiene alla distinzione tra intelletto

quanto condivisa: Ficino e Pico convergono nel correggere l'impostazione post-giamblichiana a tutto vantaggio di una concezione di ispirazione plotiniana in grado di fare dell'anima una realtà "prossima" e sotto certi rispetti congenere all'ipostasi intelligibile; pur non eliminando completamente le differenze tra sostanza psichica e intelligibile, entrambi preferiscono parlare di un ordine gerarchico di *mentes*[173], progressivamente meno eminenti man mano che ci si allontana dal *sommo intelligibile* o *prima mente angelica*, o in alternativa da Dio.

IV.5.b. La natura dell'intellezione umana

L'attribuzione di un *intelletto particulare* o *pars intellectualis* all'anima razionale pone un ulteriore problema di tipo teoretico e al contempo esegetico, vista la pluralità delle fonti neoplatoniche in gioco e il loro peculiare utilizzo ai fini di una *summa* della dottrina platonica: qual è la natura dell'intellezione umana secondo Ficino e Pico?

Conosciamo a riguardo le risposte di Plotino e di Proclo. Interrogandosi sul rapporto che l'anima intrattiene con l'Intelligenza, non con la semplice disposizione (*ἕξις*) bensì con la realtà ipostatica del *νοῦς*, il filosofo di Licopoli afferma che ciascuno di noi la possiede allo stesso tempo in modo indiviso e particolare: indiviso perché la natura dell'Intelligenza è indivisa, essendo sempre una e la stessa ovunque; particolare poiché ciascuno la possiede interamente nella propria anima. Sulla scorta di queste premesse Plotino afferma che «anche le idee noi le possediamo in due modi: sviluppate e separate nell'anima, tutt'insieme nell'Intelligenza»[174]. Il carattere ancipite dell'intellezione si spiega ancora una volta con la promiscuità ontologica dell'anima umana. Essa è certo una natura psichica, e come tale le è connaturata ed essenziale la dimensione della temporalità: i suoi atti (*ἐνέργειαι*) si dispiegano secondo l'ordine del prima e del poi, la sua vita e il suo pensiero si distendono nel tempo creando qualcosa che prima non era. Alla vita nella quiete, all'identità e compiutezza nell'eternità propri dell'intelligibile, l'anima si rapporta come «immagine dell'unità», «cangiamento e attività sempre nuova», «uno nel continuo»[175]. Da un punto di vista epistemologico ciò significa che la dianoeticità o discorsività del pensiero costituisce la caratteristica peculiare della natura psichica ed è anche condizione di possibilità dell'apprensione del contenuto eidetico

---

universale e particolari, con la conseguente diversità del rispettivo contenuto eidetico. Cfr. la versione ficiniana delle *Sententiae*, redatta nel 1488 con il nome di *De occasionibus sive causis ad intelligibilia nos ducentibus*, in Marsilio Ficino, *Opera*, *ed. cit*., II, p. 871, «Omnis intellectus est omniformis // Intellectualis essentia sic in partibus est consimilis ut et in particulari quolibet intellectu universoque intellectu sint entia; sed intellectu quidem universali entia etiam particularia universali sint ratione, in particulari autem intellectu etiam universalia simul atque particularia sint conditione quadam particulari», (*Porphyrii Sententiae*, *ed. cit*., XXII).

[173] Non escluderei, sulla scia delle osservazioni di M.J.B. Allen, *The absent angel*, cit., che una delle principali fonti di ispirazione a questo riguardo possa essere *Gerarchia Celeste* dello Pseudo-Dionigi, segnatamente l'idea di una partecipazione alla perfezione divina come continua e via via meno eminente lungo tutti i gradi delle disposizioni angeliche fino agli «uomini presso di noi amicissimi di Dio e Sacri», *CH*, XII.

[174] Plotino *Enn*. I, 1, 8.

[175] *Ibidem*, III, 7, 11.

> O forse sarà il logos che accompagna l'atto intellettivo, quello che viene accolto nell'immaginazione. L'atto intellettivo, infatti è senza parti e finché non è uscito, per così dire, al di fuori, ci sfugge ma il logos, esplicando il contenuto dell'intuizione intellettuale (*νόεμα*) e facendolo passare dall'ambito intellettivo a quello immaginativo, ne mostra l'atto come in uno specchio, e così esso è còlto, persiste ed è ricordato[176].

Il logos articolando il contenuto dell'intuizione intellettuale si riflette nell'immaginazione, come in uno specchio, e in questo modo viene resa possibile l'apprensione o consapevolezza dell'atto intellettivo (*ἀντίληψις, συναίσθησις*).

Tuttavia, accanto alla dimensione della dianoeticità, l'anima umana conserva un'intuizione pura, eterna e onnicomprensiva, in grazia della sua parte non discesa: in essa le idee sono pertanto presenti secondo la modalità del *νοῦς*, vale a dire tutte simultaneamente (ἐν δὲ νῷ ὁμοῦ τά πάντα)[177].

La posizione di Proclo, come si è già avuto modo di vedere, è contrassegnata dall'avvertita esigenza di far propri i rilievi di Giamblico contro la dottrina dell'anima non discesa, ma nel contempo di assicurare all'uomo una "gnoseologia forte", una partecipazione insieme ontologica e noetica al mondo intelligibile, dal quale ne sarebbe altrimenti irrimediabilmente escluso. Lungi dal riconoscere all'uomo una partecipazione diretta (*προσεχῶς μετέχειν*) all'Intelletto parziale, privilegio delle sole anime superiori, Proclo ammette la possibilità che il logos umano al culmine dello sviluppo dialettico possa congiungersi dal punto di vista operativo al *νοῦς μερικῶς*: la conoscenza degli intelligibili non è pertanto preclusa all'uomo; solamente essa si realizza in modo saltuario e discorsivo. Il Diadoco sottolinea nel *Commento* al *Timeo* come Platone nel *Fedro* avesse coerentemente riconosciuto all'Intelletto la facoltà di comprendere l'Essere e all'anima di partecipare a questa comprensione «quando si nutre di intelletto e di scienza» (*Phedr*. 247d2); allo stesso modo nel *Timeo* (51e5 ss.), affermando che «l'intelletto risiede presso gli dei e che il genere degli uomini ne partecipa in qualche misura», Platone avrebbe ribadito il carattere sovraessenziale dell'intelletto e della *νόησις* nei confronti dell'anima. Per Proclo, quindi, non è un caso che Platone sempre nel *Timeo* (28a1) dica a proposito dell'Essere che esso è conoscibile dall'anima *μετά λόγου*, a sottolineare il carattere spurio della conoscenza intellettiva dell'uomo: si tratta di una conoscenza in parte intellettuale, e come tale intuitiva poiché l'oggetto eidetico viene colto in modo semplice e istantaneo, e in parte discorsiva poiché le idee non sono còlte tutte simultaneamente, come è tipico di ogni ipostasi genuinamente intellettuale, ma passando dall'una all'altra[178]. La dianoeticità rimane quindi a fare da spartiacque tra la realtà intelligibile e quella psichica, a garanzia dell'istanza giamblichiana, fatta propria anche da Proclo, della distinzione sostanziale tra i diversi gradi dell'essere.

Per quanto attiene all'analisi della posizione ficiniana, imprescindibili rimangono le osservazioni di P.O. Kristeller a proposito della dottrina delle cinque sostanze e i rilievi di M.J.B. Allen in merito all'impossibilità di distinguere in modo significativo la natura angelica da quella umana. La struttura metafisica e cosmologica elaborata dal

[176] *Ibidem*, IV, 3, 30.
[177] *Ibidem*, I, 1, 8.
[178] Proclo, *In Tim*. I, 245,24-248,6 (ed. Festugière II, pp. 82-85).

Ficino è chiaramente in funzione della centralità dell'anima e ne vuole per così dire rimarcare il privilegio ontologico di *copula mundi*; lungi dal voler essere una restrizione o delimitazione sostanziale, per quanto nobile, l'equidistanza dalle ipostasi del mondo superiore e inferiore si traduce nel riconoscimento di una "natura liquida" dell'anima umana, in grado di muoversi in un verso e nell'altro e di assommare in sé le caratteristiche peculiari che pertengono a ciascuna ipostasi. La gerarchia delle sostanze, come ha mostrato Kristeller, è esemplata su quella di matrice plotiniana, dalla quale Ficino ha però progressivamente espunto quegli elementi, quali *aisthesis* e *physis* − sostituiti con *qualitas* e *corpus* − che rischiavano di compromettere la natura dell'anima umana, avvicinandola maggiormente al versante degli enti inferiori. Dal punto di vista genetico, la dottrina degli ordini sostanziali − Dio, Angelo, Anima, Qualità, Corpo − rappresenta quindi l'esito finale di un percorso di privilegiamento dell'anima che trova espressione nei primi libri della *Theologia Platonica*, unanimamente ritenuti *recentiores*[179].

Allen ha avuto buon gioco nel mostrare come il privilegiamento dell'anima comporti una sorta di estinzione della sostanza angelica (l'espressione utilizzata dallo studioso americano è *absent angel*): in altri termini, Ficino non avrebbe a disposizione elementi dottrinali significativi che gli permettano di caratterizzare l'angelo come essenzialmente altro rispetto all'anima. Le "fragilità" della sostanza angelica mi paiono riassumibili secondo due aggettivazioni, cosmologica ed epistemologica, strettamente relate tra loro. La prima discenderebbe dalla mobilità cosmica dell'anima stessa, mobilità che porta ad occupare tutti i gradi della gerarchia anche quelli propri dell'Angelo e di Dio, al punto che «instead of a series of links in a long hierarchical chain, we have rather a rod passing through the links up to God himself. As the intermediary between God and creation, the soul now performs creative functions that closely resemble the original functions of the Plotinian mind»[180]. Se nel sottolineare la mobilità essenziale dell'anima Ficino sembra privilegiare la *ratio*, il principio del movimento, a danno della *mens* angelica, è anche vero che enfatizzando la continua

[179] P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 104-105. Sulla dottrina ficiniana delle cinque sostanze è tornato lo stesso M.J.B. Allen, *Ficino's theory of the five substances and the Neoplatonists'* Parmenides, «The Journal of Medieval & Renaissance Studies» 12 (1982), pp. 19-44 (rist. in M.J.B. Allen, *Plato's Third Eye*, cit., VIII), correggendo sotto alcuni fondamentali rispetti la lettura di Kristeller, «While Kristeller is right, therefore, to underscore the significance of the theory of the five hypostases for Ficino and to argue that it focuses our attention on the cardinal position of the Soul, he is wrong to suppose that the theory was the outcome of an individual and original attempt to modify the Plotinian schemes. For only one basic ontological scheme existed for the Neoplatonists, the pentadic scheme found in the Parmenides», (p. 43). E' l'influenza di Proclo, e per suo tramite di tutta la tradizione neoplatonica precedente, a indurre il Ficino a privilegiare il *Parmenide* e a farne una lettura non dialettica – come è il caso di Giovanni Pico nel *De ente et Uno* (cfr. *De ente et Uno* in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 390) – bensì teologica, nella convinzione che vi siano contenute le più alte verità in merito alle realtà ipostatiche che costituiscono il cosmo, segnatamente l'Uno. La natura pentadica dello schema ipostatico e la posizione centrale occupata in esso dall'anima sarebbero quindi desunti dal *Commentario al Parmenide* di Proclo, dove è anche ricostruita la tradizione esegetica neoplatonica del dialogo, tradizione alla quale Ficino intende di certo riallacciarsi, facendola rivivere nella sua *Theologia Platonica*. Cfr. anche ID, *The second Ficino-Pico controversy: Parmenidean poetry, eristic and the One*, in S. Gentile, S. Niccoli, P. Viti, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, cit., pp. 417-455 (rist. in M.J.B. Allen, *Plato's Third Eye*, cit., X).

[180] M.J.B. Allen, *the absent angel*, cit., p. 232.

ricerca della trascendenza da parte dell'anima l'Accademico fiorentino si mostra assai sollecito nell'attribuire all'uomo una *mens* per nulla dissimile da quella angelica: anche l'anima umana è in grado di trascendere il tempo e la discorsività in una contemplazione pura e simultanea degli intelligibili. Certo, rimane il fatto che l'identificazione dell'uomo con la propria *mens* non è continua e sempre consapevole, ma è altresì vero che questa differenza non attiene alla natura dell'atto intellettivo, il quale rimane qualitativamente omogeneo all'intendere della sostanza angelica[181].

La questione può dirsi certamente risolta da un punto di vista teoretico. Tuttavia in non pochi luoghi Ficino sembra adombrare o addirittura affermare una diversità sostanziale tra l'*intelligere* angelico e quello umano. E' il caso di *Theologia Platonica* XI, 3

> Omnes quoque formae sunt in angelo. Non quidem essentia ipsa sunt angeli, sed rationes quaedam essentiales, id est quae semper essentiam comitantur, ubi vigent habitu simul omnes et actu, quia secundum omnes actu omnia simul intelligit. Praeterea sunt omnes in hominis intellectu, in quo etiam essentiales rationes cognominantur, habitu cunctae simul, sicut in angelo, non simul actu, quia non simul utitur universis. Propterea intellectus infimus appellatur, et materiae quodammodo similis[182].

Ritroviamo qui espressa la concezione di una serie continua di *mentes* il cui ultimo grado è occupato dall'intelletto umano, per questo definito *intellectus infimus*.

Proprio a motivo della posizione occupata nella gerarchia, cui corrisponde il livello più basso di perfezione ontologica, la *mens* umana si distingue da quella angelica per il fatto che in essa le *essentiales rationes* sono contenute nella loro totalità (*cunctae*) e simultaneità (*simul*) soltanto come disposizione (*habitus*), laddove nell'angelo esse sono *omnes simul actu*. La spiegazione del Ficino sembra rimandare alla dianoeticità costitutiva dell'*intelligere* umano, quando afferma che il nostro intelletto non *simul utitur universis*, lasciando così intendere che esso realizzi l'intellezione attraverso l'attualizzazione ora di questo ora di quel contenuto eidetico.

Una pagina davvero emblematica della posizione ficiniana è contenuta ne *El libro dell'amore*

> E quando noi diciamo l'anima per sé medesima muoversi, non lo 'ntendiamo in quel modo corporale el quale Aristotile cavillando appose al grande Platone, ma intendiallo spiritualmente […]. Non si intende che l'una parte dell'anima muova l'altra, ma che tutta l'anima da sé, cioè per sua natura, si muova; questo è che discorra con la ragione d'una cosa in un'altra, e transcorra l'opere del nutrire, augmentare, generare per distantia di tempo. Questo temporale discorso si conviene all'anima per sua natura, imperò che quello che è sopra lei non intende in diversi momenti cose diverse, ma in uno punto insieme tutte. […] però sopra alla ragione dell'anima che è mobile bisogna che si truovi qualche stabile intelligentia, la quale sia intelligentia secondo sé tutta e sempre sia intelligentia in acto, perché l'anima non intende secondo sé tutta e sempre, ma secondo una parte di sé e alcuna volta, e non ha virtù d'intendere sanza dubio. […] sopra lo 'ntellecto dell'anima, che è mobile e parte è interrupto e dubio, si debba porre lo 'ntellecto angelico stabile tutto, continuo, certissimo […][183].

[181] *Ibidem*, p. 234.
[182] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 108.
[183] M. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., p. 162.

Secondo la celebre definizione del *Fedro* l'anima è *αυτοκίνετος* e come tale principio di movimento e principio che è già in movimento. Tutti gli atti della realtà psichica non possono che caratterizzarsi per la loro mobilità e quindi per il loro fluire e distendersi nel tempo, come il *nutrire*, l'*augmentare* e il *generare*; non fa eccezione l'intelletto, definito *mobile*, *interrupto* e *dubio* a motivo del fatto che ontologicamente esso è soltanto una parte dell'anima. Certo ancora una volta l'impostazione ficiniana risulta differente da quella procliana, per via dell'attribuzione di un intelletto, per quanto parziale, all'anima in luogo della semplice partecipazione, peraltro indiretta, sostenuta dal Diadoco; tuttavia, sul piano epistemologico le due posizioni vengono a coincidere nel riconoscimento all'uomo di un'intellezione dianoetica e intermittente.

Di non poco conto, poi, è che Ficino riconnetta espressamente questa dottrina all'insegnamento di non meglio precisati platonici

> Angelus quoque cuncta dei opera et singula conspicit. Nempe si nostrae mentis obiectum est esse ipsum verumque commune, atque ideo ad existentia omnia veraque mens humana (licet paulatim) se dirigit, par est ut mens angeli, quae nostra praestantior est, omnia capiat et, ut volunt Platonici, simul omnia[184].

> Finge iterum mentem tuam usque adeo super animam invalescere, ut, deletis reliquis animae partibus ad phantasiam, sensum generationemque pertinentibus, tota anima mens una sit atque sola. Haec mens sola puraque relicta, angelus erit. Haec in quam mens ampla eamdem veritatem intuebitur, quam angusta mens viderat, sed accipiet illam uberius, atque in ea res omnes veras unico intuitu conspiciet, ut Platonice loquar, neque modo unam aucupabitur, modo aliam[185].

Il secondo passo è di grande interesse perchè sembra mostrare sul piano epistemologico l'esito della differenza ontologica che intercorre tra la natura angelica e quella umana. Si è già visto precedentemente come sia Pico che Ficino intendano la distanza metafisica tra l'angelo e l'anima razionale nei termini di un rapporto parte/tutto: mentre il primo è *intellectus intellectualis* o *purus* la seconda è *intellectus animalis*, ovvero una *mens* congiunta al corpo dotata di una molteplicità di facoltà o *partes* che sono *expertes intelligentiae*. In termini del tutto identici a quelli che userà Pico nel *Commento*, l'Accademico fiorentino aveva poco prima definito la *pars intellectualis* come occhio dell'anima[186] per poi procedere in modo didascalico a rappresentare la natura angelica con l'immagine di un occhio che espandendosi giunge a occupare tutto il corpo. Abbandonando la metafora, Ficino riutilizza qui il rapporto parte/tutto a significare nuovamente il carattere "composito" dell'anima umana, per via delle molteplici facoltà accanto alla *pars intellectualis*, di contro alla semplicità dell'angelo in quanto pura *mens*. Questo scarto ontologico, tradotto sul piano epistemologico conformemente al pensiero dei Platonici (*ut Platonice loquar*), viene a indicare la differenza essenziale dei rispettivi atti intellettivi, dianoetico quello

[184] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., III, p. 107.
[185] *Ibidem*, I, p. 69.
[186] *Ibidem*, I, p.68. Cfr. anche *ibidem*, II, p. 160, «Angeli vero, qui cunctis simul formantur ideis per ipsam idearum omnium congregationem fontem universae naturae conspiciunt. Sic enim divinae substantiae non ex quadam ipsius parte ut nos, sed toti ferme seipsos insinuant».

dell'uomo, costretto a passare da un intelligibile all'altro, puramente intellettuale quello dell'angelo che intende «res omnes veras unico intuitu»

> Ordinem igitur primo coeli obtinet Deus; vicem sequentium corporum mediae tenent mentes; locum materiae infimae infimus intellectus, qui per naturam suam successione quadam omnes intelligibiles rationes accipiat actu sive videat, neque omnes actu simul intueatur […][187].

A questo punto credo si possa facilmente convenire che la dottrina riferita dal Ficino a nome di certi *Platonici* sia da identificare principalmente con l'insegnamento di Proclo, se pur forse non esclusivamente[188]. L'aspetto problematico della questione è però costituito dalle ragioni che possono aver indotto l'Accademico fiorentino a far propria la posizione procliana in più di una circostanza, quando, come noto, si dimostra al contempo un entusiasta sostenitore della dottrina plotiniana dell'anima non discesa e in definitiva della identità sostanziale tra *mens* angelica e umana. Una possibile spiegazione potrebbe ricercarsi ancora una volta nell'intento di armonizzare e compendiare i diversi neoplatonismi in una *summa* del pensiero platonico il più possibile rappresentativa delle diverse *scholae*, cosa che andrebbe a discapito molto spesso della coerenza e tenuta della struttura teorica complessiva. D'altro canto non mi pare sostenibile l'ipotesi genetica, dal momento che la dottrina procliana della dianoeticità dell'intellezione umana si trova sparsa per i diversi libri della *Theologia Platonica*, compreso il primo.

In sott'ordine si potrebbe pensare che Ficino, nei diversi confronti tra l'intellezione umana e angelica, consideri implicitamente la *ratio* come termine di confronto alla *mens* pura dell'angelo

> Verum ratio interponitur, vis quaedam verarum propria animarum, per quam in universali conceptu a principiis rerum ad conclusiones temporali successione discurrunt, effectus resolvunt in causas, causas iterum in effectus deducunt, discurrunt etiam conceptu particulari ad discursionis universalis exemplar. Sed in prima ipsa et universali discursione ratio intellectualis vocanda est; in discursione particulari ratio cogitatrix et opinatrix[189].

Tuttavia, nel precedente capitolo si è già avuto modo di notare come *mens* e *ratio* non siano sempre coerentemente distinte per effetto della elevazione dell'anima all'ordine delle intelligenze e per la collocazione delle *ideae* in Dio; la *formula* viene pertanto a perdere lo statuto di natura psichica al punto che essa costituisce il correlato degli atti intellettivi tanto delle anime quanto delle intelligenze. L'apprensione delle *ideae* è in definitiva da ricondurre alla *visio dei*, di cui, non senza differenze, sono dette essere capaci tanto la sostanza angelica quanto l'anima umana. Alla luce di queste

[187] *Ibidem*, II, p. 52. La stessa posizione viene ribadita poco oltre «Ego vero arbitror nostram mentem idcirco esse postremam, sicut et pluribus placuit antiquorum, quoniam non simul agit sua, sed versat in se vicissim tamquam Proteus formas, atque intelligit succedendo, quemadmodum Luna, qua ultima stellarum est, vicissim mutat lumen, caeteris non mutantibus», *Ibidem*, II, p. 54.

[188] Anche Plotino del resto in più luoghi insiste sulla dianoeticità del *logos* come caratteristica qualificante dell'ipostasi psichica. Pur non escludendo che la posizione di Ficino possa riflettere in qualche modo l'ambiguità originaria di Plotino, sono più propenso a vedere un'influenza diretta di Proclo.

[189] *Ibidem*, II, p.210.

precisazioni, mi pare che Ficino in più luoghi tenti di fondare nella dianoeticità dell'atto intellettivo una differenza ontologica e noetica tra l'angelo e l'anima, segnatamente quella umana.

Di contro, le note pagine di *Theologia Platonica* XII, 4[190] escludono completamente qualsiasi eventuale dianoeticità dalla conoscenza intellettiva umana, o meglio dall'intelligenza essenziale e perenne contenuta nell'anima

> Sic igitur superior animae nostrae vultus divini vultus imitatio a Platonicis nominatur, usque adeo ut Plotinus Theodorusque Asinius et Iamblicus censuerint illam hominis mentem quae non humana est, sed divina, in mundo intelligibili vivere et operari continue per continuum intuitum idearum. Moverunt autem Plotinum Theodorumque et Iamblicum ad hoc duae potissimum rationes. Prima: animae suprema mens quia secundum se intellectualis essentia est, ideo intelligit per essentiam sicut per essentiam ignis calet, et aqua friget, licet potentia animae mente inferior per essentiam non intelligat[191].

Ficino pare cancellare d'un tratto i già evanescenti limiti che sembravano aver distinto, almeno sotto certi rispetti, la natura angelica da quella psichica. Pur rigettando la soluzione procliana e anzi attribuendo una *pars* o *natura intellectualis* all'uomo, l'Accademico fiorentino aveva non di meno inteso marcare una differenza ontologica tra le due nature attraverso l'attribuzione formale e sostanziale dell'*intellectus* all'angelo, di contro alla mera partecipazione dell'anima. Analogo concetto Ficino intende esprimere quando afferma l'esistenza di un rapporto metafisico tutto/parte tra le due sostanze. Qui, al contrario, l'anima viene dotata di una intelligenza divina, operante continuamente nel mondo intelligibile per via della sua stessa essenza. L'essere dell'intelletto, proseguirà Ficino riprendendo Giamblico, non è altro che *intelligere numina*, poiché identico è l'atto (*actus*) con cui da un lato il Divino crea e illumina la nostra *mens* e dall'altro questa a sua volta viene creata e illuminata, riflettendo, per quanto possibile, la stessa luce divina. Anche Plotino, muovendo dalla centralità dell'anima, dalla sua funzione di copula tra la mente e il corpo, conclude per la presenza nell'uomo di un'intelligenza essenziale. Medesimo è infatti il rapporto che intercorre tra l'anima razionale e il corpo da una parte, e l'anima razionale e la *mens* dall'altra: se la vita corporale è immagine (*simulacrum*) dell'anima razionale, la vita intellettuale è immagine della vita e della mente divina e se alla prima presiede la parte infima dell'anima − la *potentia nutriendi* − con un'attività continua che discende dal suo stesso essere, a maggior ragione la *potentia suprema* che presiede alla seconda vita «operatur

[190] La dottrina plotiniana dell'anima non discesa compare anche in altri luoghi della *Theologia Platonica*, vd. *Ibidem*, I, p. 138 e III, p. 35. Non concordo pertanto con quanto sostenuto da C. Celenza, *Late Antiquity and Florentine Platonism: the Post-Plotinian' Ficino*, in M.J.B Allen, V. Rees, M. Davies (a cura di), *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*, Leiden, Brill 2002, pp. 88-89, secondo il quale Ficino avrebbe attinto le proprie dottrine sulla natura dell'anima da Giamblico e più in generale dalla tradizione neoplatonica post-plotiniana, rifiutando del tutto la concezione dell'anima non discesa. La costante presenza della luce intelligibile divina, ovvero delle idee, alla mente umana è ribadita anche nel successivo *De vita*, «Atque, ut Plato noster inquit, quemadmodum visus nihil usquam visibile perspicit, nisi in ipso summi visibilis, idest solis ipsius splendore, ita neque intellectus humanus intelligibile quicquam apprehendit, nisi in ipso intelligibilis summi, hoc est Dei lumine nobis semper et ubique praesente, in lumine, inquam, quod illuminat omnem hominem venienetam in hunc mundum […]», M. Ficino, *Three Books on Life*, cit., p. 160.

[191] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, pp. 167-168.

semper, et per esse suum quodammodo operatur»[192]. La *mens* è *potentia suprema* in quanto rappresenta la parte dell'anima più contigua alla propria causa, vale a dire l'intelletto puro, in questo caso identificato con la mente divina e non con quella angelica. Il modo in cui Ficino intende la processione dall'Intelligenza non potrebbe essere certamente accettato da Proclo, poiché l'anima conserva, per così dire, troppo della propria causa, rimanendo un'ipostasi quasi del tutto congenere ad essa

> Agit autem circa mentem, unde affluit proxime. A mente enim solum mens effluit. Mens autem, quae supra nos est, quia purus intellectus est, puro intelligibili pascitur, id est pura fruitur veritate. Eadem nostra mens assidue vescitur, si epulis superioris mentis accumbit. Nec iniuria intelligentiam in anima essentialem perpetuamque locamus, quia ex eo est in anima, quod convenit cum perpetuis eius essentiae causis[193].

L'anima è dotata di un'intelligenza essenziale e perenne alla luce della causalità e continuità metafisica che caratterizza il cosmo a tutti i livelli: da una *mens* non può che procedere una *mens*, l'ente causato deve convenire con le cause della sua essenza preservando lo specifico sostanziale di esse. Anche Proclo, si potrebbe rilevare, osserva la legge metafisica secondo la quale il *primum* di un genere ipostatico conserva le caratteristiche degli enti immediatamente contigui appartenenti al genere ipostatico superiore[194], ma a differenza di Ficino non pone le anime parziali come immediatamente prossime al *νοῦς* e ha cura di distinguere *essenzialmente* l'ipostasi psichica da quella intelligibile. La quasi-indistinguibilità ontologica è ben rappresentata sul piano epistemologico dalla portata conoscitiva della *mens* in dotazione all'uomo

> Eiusmodi sententiam hac insuper ratione divinus Iamblicus confirmavit, quod quemadmodum temporalia contingentiaque per temporalem contingentemque cognitionem attingimus, ita oportet necessaria et aeterna per essentialem et perpetuam attingere notionem, quae non aliter inquisitionem nostram antecedit, quam status motum. Temporalis vero cognitio ita inquisitionem sequitur, ut contingens effectus motum sequitur ac tempus. Putat autem divinum ipsum mentis actum, qui quodam intuitu et quasi tactu divinorum fit, propter actiones inferiores non intermitti quidem in se ipso, quamvis, quod ad animadversionem pertinet, in viribus inferioribus intermittatur, atque actus intellectus rationalis, vel rationis intellectualis, qui discursione fiunt, propter operationes inferiores soleant intermitti, atque converso[195].

Appellandosi ancora all'autorità di Giamblico, Ficino costruisce la contrapposizione tra l'*intellectus rationalis* e la *mens* sulle rispettive diversità relative alla natura dell'atto e parallelamente dell'oggetto conoscitivo: la discorsività o dianoeticità del primo è sintomatica della capacità di far presa soltanto sulle cose contingenti, temporali, come temporale è l'essenza dell'atto conoscitivo che si dispiega nel tempo; la *mens*, al contrario, abbraccia le forme intelligibili e divine attraverso

[192] *Ibidem*, II, p.169.
[193] *Ibidem*.
[194] *Elem. Theol*. prop. n.112 (ed. Dodds pp. 98-100).
[195] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 169.

un'intuizione immobile, essenziale e perenne, quasi un contatto diretto e sensoriale (*tactus*)[196].

> Mens autem illa, quae est animae caput et auriga, suapte natura angelos imitata non successione, sed momento quod cupit assequitur, immo habitu quodam, et ut vult Plotinus, actu simul continet omnia[197].

La soluzione procliana di una conoscenza dianoetica degli intelligibili, come tratto distintivo della natura psichica nei confronti di quella intellettuale, viene pertanto respinta e la discorsività relegata al piano della *ratio*[198]. L'ispirazione plotiniana della dottrina è del resto ben evidente quando Ficino si appresta a chiarire le ragioni del carattere in gran parte inconsapevole dell'attività contemplativa della *mens*[199]: essendo un intendere essenziale, di certo non può essere interrotto dalle attività delle facoltà inferiori se non per quanto concerne l'apprensione consapevole, dal momento che questa si realizza proprio a livello della *ratio* e della *phantasia*. Infatti, se le *mediae vires* − *ratio* e *phantasia*, in quanto occupano la posizione centrale nel *continuum* delle facoltà e sono distintive della realtà psichica sul piano noetico − inclinano eccessivamente alle occupazioni inerenti alla vita e al corpo, si rendono del tutto inadatte ad accogliere i riflessi dell'attività della *mens*. Le immagini e le esemplificazioni addotte inducono a ritenere che Ficino abbia qui presente soprattutto *Enneadi* I, 4, 10 e IV, 8, 8, come sembrerebbe attestare la ripresa dell'esempio plotiniano circa la mancata consapevolezza del desiderio, fino al momento in cui non venga colto dal senso interno, e dell'esempio circa la maggiore intensità e purezza degli atti che vengono svolti senza la coscienza di agire[200].

---

[196] Cfr. Giamblico, *De mysteriis* I, 3. Anche Plotino *Enn*. VI, 7, 7 accosta il pensiero degli intelligibili ad una sorta di sensazione.

[197] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 210. Si può misurare qui la distanza di Ficino da Proclo, in quanto per il Diadoco l'immagine platonica dell'auriga che a stento riesce a contemplare gli esseri, turbato dall'irrequietezza dei cavalli (*Phaedr*. 248a1-c1), tende risolutamente a escludere che una parte dell'anima permanga costantemente nel mondo intelligibile, cfr. *In Tim.* III, 334,15-28 (ed. Festugière V, pp. 216-217) e E. Gritti, *Proclo*, cit., p. 79.

[198] Ficino enfatizza forse un po' troppo la contrapposizione tra il carattere contingente e temporale degli oggetti conoscitivi della *ratio* e quello eterno, necessario e divino dei *noemata* della *mens*. Si ricordi che i *λόγοι οὐσιώδεις* sono l'essenza dell'anima, ma forse qui Ficino si riferisce ai concetti astratti, gli *ὑστερογενῆ* procliani, e non alle *formulae*.

[199] Cfr. P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 408-410.

[200] Riporto a confronto il testo plotiniano e quello ficiniano, «Noi non conosciamo tutto ciò che avviene in qualsiasi parte dell'anima prima ancora che arrivi all'anima intera. Così, per esempio, il desiderio: finchè rimane nella parte concupiscibile dell'anima, non è da noi conosciuto se non quando lo percepiamo o con l'attività sensitiva interna, o con la riflessione, o con ambedue», *Enn*. IV, 8, 8; «Neque mirum est aliquid in mente illa fieri quod nequaquam praesentiamus. Nihil enim advertimus, nisi quod in medias transit vires. Ideo licet saepe vis concupiscendi esuriat atque sitiat, non prius hoc animadvertimus quam in phantasiam transeat talis passionis intentio», Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 170. «Molte attività, meditazioni e azioni si potrebbero trovare, e assai belle, anche nella veglia, pur non accompagnate da coscienza e proprio quando meditiamo o agiamo. Infatti non è necessario che colui che legge abbia coscienza di leggere, specialmente se legge attentamente; né colui che agisce coraggiosamente ha coscienza di agire con coraggio finchè agisce: e così mille altri casi simili. Cosicchè la coscienza pare offuschi gli atti che essa rende cosnci, i quali, da soli, hanno più purezza, più forza, più vita […]», *Enn*. I, 4, 10; «Assiduam tamen actionem eius [della *virtus nutriendi*] haudquaquam perpendimus, itaque neque perpetuam mentis intelligentiam, neque ex hoc est intelligentia illa debilior,

La piena adesione di Ficino alla plotiniana dottrina dell'anima non discesa mi pare non offrire margini a una convincente ipotesi di conciliazione con le affermazioni viste precedentemente, circa la discorsività della *noesis* umana. Il pensiero del Ficino appare attraversato da dinamiche differenti e molto spesso contrastanti a motivo della eterogeneità dei neoplatonismi cui di volta in volta dà voce. Una fitta trama di tensioni si sviluppa a partire dalla polarità irriducibile della partecipazione da un lato, tipica della dottrina di Giamblico e Proclo, e della congenericità dell'anima all'Intelligenza dall'altro, caratteristica di Plotino; ancora, e per così dire in modo consequenziale, da un lato una noetica umana debole − o, se si preferisce, più debole −, con il riconoscimento dell'intellezione dianoetica e discorsiva come propria dell'anima, e dall'altro una noetica forte con l'attribuzione di un *intelligere* che, per quanto inconsapevole, abbraccia al pari di quello angelico *omnia et simul*.

Come già precedentemente rilevato, lo stesso concetto di *mens* pare andare incontro a una simile tensione

> Merito sicut animae caput est mens, haec pars eius excellentissima, sic mentis huius, quae non sui ipsius est, sed animae, non absoluta, sed ad animae huius tracta capacitatem, non clara sed obscura et quodammodo dubia, huius, inquam, mentis caput est mens quaedam, quae in seipsa est liberaque et lucida[201].

La posizione pichiana pare essere difficilmente individuabile anche per l'esiguità dei riferimenti espressamente dedicati alla questione, contenuti quasi esclusivamente in poche *conclusiones*. Secondo la De Pace[202], al contrario, il Mirandolano avrebbe fatto propria la dottrina della dianoeticità della conoscenza intellettiva umana e con essa le principali istanze anti-plotiniane, espresse dai neoplatonici Giamblico e Proclo, in funzione della critica al Ficino e per converso di un'antropologia maggiormente improntata al senso del limite. In particolare la studiosa fa riferimento a quanto sostenuto nelle *conclusiones secundum opinionem propriam quae a communi philosophia dissentiant tamen philosophandi modo non multum abhorrent* n. 20 e n. 77

> In actibus nostri intellectus non est successio ratione potentiarum sensitivarum et deservientium, ut credunt moderni, sed eo: quia rationalis est[203].

---

quod intelligere nequaquam nos agnoscamus, immo est potius vehementior. Saepe enim dum canimus aut currimus canere nos aut currere nequaquam excogitamus, atque ex hoc attentius operamur. Animadversio enim actionis intentionem distrahit animae, ac minuit actionem», Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II , p. 170.

[201] *Ibidem*, I p. 62. Un'analoga distinzione tra *mens* e *unitas* o *caput mentis* mi pare ricorrere nella più tarda parafrasi del *De mysteriis* giamblichiano «Non enim possumus attingere unitatem ipsam, nisi unitissimo quodam et unitate mentis quae super animae mentisque proprietatem extat. Unitas ipsa deorum unit sibi animae ab aetherno per unitates earum secundum contiguitatem tam propriam et efficacem ut esse continuitas videatur», Marsilio Ficino, *Opera, ed. cit.*, II, p. 817. Anche su questo aspetto Ficino non si dimostra pienamente coerente. Stando al passo in questione verrebbe fatto di identificare soltanto il *caput mentis* con l'intelligenza essenziale e perenne, mentre la *mens* parte dell'anima potrebbe essere intesa come disposizione o abito intellettivo caratterizzato da un procedere discorsivo. Tuttavia, se solo si considera quanto viene affermato in *Theologia Platonica* XIII, 2 (Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II p. 210) − cfr. *supra* pp. 168-169 − appare chiaro come una simile sistemazione divenga del tutto problematica.

[202] A. De Pace, *La scepsi*, p. 234 e nota 138.

[203] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 376, 2.20.

> Quod dicitur a communi schola philosophantium omnium latinorum de prima operatione intellectus error est, quia non est alia operatio partis rationalis quam illae duae quas ipsi secundam et tertiam ponunt, compositio scilicet et discursus[204].

Ritengo che occorra partire da quest'ultima *conclusio* per cercare di fare chiarezza sulla posizione del Mirandolano. Innanzitutto non deve essere dimenticato che l'aspetto qualificante del progetto pichiano di riforma della teologia e filosofia tradizionali era rappresentato dalla *pax* o *concordia* delle diverse tradizioni in esse rappresentate e di queste con altre per lo più sconosciute, come la sapienza cabbalistica, o poco conosciute come le dottrine neoplatoniche: è pur vero che, accanto alla speculazione neoplatonico-cristiana rappresentata da Agostino e dallo pseudo-Dionigi, queste ultime venivano normalmente attinte da testi ben noti lungo tutto il medioevo quali il *Commento* al *Timeo* di Calcidio e il *Somnium Scipionis* di Macrobio, tuttavia è solo con la circolazione dei grandi esponenti quali Plotino, Porfirio, Giamblico, Proclo, Simplicio, che la tradizione neoplatonica comincia ad assumere una fisionomia propria, al di fuori dell'uso spurio ed enciclopedico realizzato dalla scolastica. Del resto che proprio la *pax* costituisse la cifra della progettata disputa romana risulta evidente dal valore universale che Pico volle conferirle con precise scelte di carattere organizzativo prima ancora che filosofico, dalla scelta della sede, Roma, e del ruolo che avrebbe dovuto svolgere il pontefice al pagamento delle spese per tutti i dotti del tempo che avessero voluto prenderne parte. Si ricorderà, poi, come l'intento di accordare Platone e Aristotele si manifesti assai precocemente già alla fine del 1482, nella lettera con la quale Pico richiede a Ficino copia della *Theologia Platonica* in modo che possa essergli «premonstrator quidam in Platonica disciplina»[205].

Si può essere certi che l'idea ficiniana di una continua e ininterrotta tradizione sapienziale, la *pia philosophia*, abbia offerto spunto a Pico per procedere ben oltre verso la *concordia* di tutte le tradizioni filosofiche e teologiche, compreso quell'aristotelismo che aveva meditato profondamente a Padova, difeso contro le critiche estetizzanti del Barbaro e mai abbandonato, avvalendosi costantemente della solida competenza di Elia del Medigo: il presupposto teorico "forte" sul quale il Mirandolano fonda una simile impresa è costituito, come già rilevato, dalla processione stessa del sapere dal suo primo principio, da quella seconda rivelazione essoterica che accompagnò la prima, la cabbalà, e che costituisce la radice unitaria dello sviluppo successivo e plurale del sapere. A ciò d'altronde sembra rimandare la stessa struttura delle *Conclusiones Nongentae*.

L'urgenza di accordare Platone e Aristotele è quanto mai sentita da Pico e ci si può legittimamente aspettare che essa interessi anche le questioni strettamente epistemologiche. La seconda delle *conclusiones* sopra riportate mi pare andare proprio in questa direzione quando afferma che sulla prima operazione dell'intelletto (*intellectus*) i Latini sono in errore, poiché «non est alia operatio partis rationalis quam

[204] *Ibidem*, p. 394, 2.77.

[205] «Sed quoniam et tua semper et doctissimorum hominum sententia fuit, qui Academica Peripateticis misceret, eum utramque sectam et rectius habiturum et locupletius, aggredienda mihi hanc provinciam existimavi, ut iam pro mei viribus ingenii, pro mea quanta maxime potest assiduitate et diligentia Platonem cum Aristotele et vicissim alternis studiis Aristotelem cum Platone conferrem», P30 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 373).

illae duae quas ipsi secundam et tertiam ponunt, compositio scilicet et discursus». Come noto, la *prima operatio* dell'intelletto è quella per la quale l'uomo è in grado di cogliere il *quid est* di una cosa[206] e l'impressione è che qui Pico non intenda negarla *tout court* all'uomo, ma semplicemente alla *pars rationalis*: rimarrebbe da spiegare infatti, seguendo l'interpretazione della De Pace, quale facoltà dell'anima è capace di intellezione, poiché mi pare scarsamente probabile che qui Pico abbia in mente di identificare la *compositio* e il *discursus* con la *noesis*, ancorchè dianoetica. Piuttosto, il riferimento alla *pars rationalis* dovrebbe guidare la comprensione della tesi[207], perché come sappiamo il Mirandolano distingue sempre nettamente la *ratio* dall'*intellectus* e talvolta proprio contro quanto comunemente ritenuto dai latini

> Quarto è la parte razionale, la quale è propria de gli uomini e de gli animali razionali, e da' Peripatetici latini è creduta essere l'ultima e la più nobile parte dell'anima nostra, *cum* nondimeno sopra essa sia la parte intellettuale ed angelica, per la quale l'uomo così conviene con gli Angeli, come per la parte sensitiva conviene con le bestie. El sommo di questa parte intellettuale chiamano e' Platonici unità dell'anima, e vogliono essere quella per la quale l'uomo immediatamente con Dio si congiunge, e quasi con lui convenga[208].

Non è un caso che nella *conclusio* in questione Pico si riferisca ad essi accomunandoli tutti, in modo assai poco lusinghiero, in una *communis schola philosophantium*, né si tratta di un attacco isolato come può facilmente evincersi dal *Commento*. Non è pertanto in discussione che qui Pico caratterizzi nel senso della discorsività la facoltà di cui sta parlando, ma essa non è l'intelletto bensì la *pars rationalis* o, in termini platonici, la *διάνοια* dell'anima, ovvero la facoltà discorsiva e raziocinante per eccellenza, comunemente ritenuta da tutta la tradizione neoplatonica propria dell'ipostasi psichica, in quanto la sua attività, come ogni altra *ἐνέργεια* del resto, è movimento che si dispiega nel tempo. L'affermazione di Pico è quindi del tutto perspicua e legittima da un punto di vista neoplatonico.

Tuttavia si potrebbe obiettare che Pico nelle due *conclusiones* sopra menzionate utilizza espressamente il termine *intellectus* e che pertanto, alla luce di questa scelta, non appaiono immediatamente chiare le ragioni per cui avrebbe dovuto avvalersene nel senso equivoco − e certamente innovativo, soprattutto se si pensa alla esclusiva formazione scolastica dei suo avversari − di *dianoia*[209].

---

[206] «Praeterea, philosophus, in III de anima, ponit duas operationes intellectivae partis, quarum prima est indivisibilium intelligentia, per quam scilicet apprehendimus de unoquoque quid est; secunda vero est compositio et divisio, per quam scilicet apprehenditur aliquid esse vel non esse. Quibus tertia additur ratiocinari, procedendo scilicet de notis ad ignota», *Summa Theologiae* II-II, q. 83 a. 1 arg. 3.

[207] Non riconducendo la tesi 2.77 alle dottrine psicologiche del neoplatonismo che sono alla base della gnoseologia pichiana, Farmer mi pare equivocarne il senso arrivando addirittura a ritenere che la *prima operatio* dell'intelletto, intesa come *sensual abstraction*, sia «a function of the lower parts of the soul». Cfr. S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 395.

[208] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 479.

[209] Se la disputa avesse avuto luogo, non avrebbe certo destato scalpore l'attribuzione di una natura discorsiva all'intelletto, del resto chiaramente affermata anche da Tommaso d'Aquino, per il quale la *ratio* in quanto *potentia discurrens* non è da considerarsi distinta dalla *potentia accipiens veritatem*, ovvero l'*intellectus*, cfr. *De veritate*, q. 15 a. 1 co. Piuttosto, sarebbe stato con ogni probabilità un punto controverso la pretesa del Mirandolano di non considerare *ratio* e *intellectus* come termini denotanti la

La risposta a quest'obiezione è ancora una volta la *pax philosophica* e a questo proposito è certamente risolutiva l'esplicita presa di posizione del Mirandolano

> Possibile est ut pars rationalis animae nostrae, quam secundum peripateticos possibilem intellectum voco, ad hoc perveniat, ut sine coniunctione ad phantasmata discurrat et operetur[210].

Appare evidente come Pico cerchi di istituire delle corrispondenze tra le due noetiche, la platonica e l'aristotelica, arrivando a identificare *tout court* le due facoltà dell'intelletto possibile e della *dianoia,* come se si trattasse in fondo di un caso di semplice sinonimia. In termini analoghi si esprime nel *Commento*

> Nell'altre potenzie inferiore, o razionale o immaginarie, veggonsi non le idee in sé ma le loro immagine e similitudine, tanto più perfetta nella ragione, detta intelletto passibile da'Peripatetici, che nella fantasia, ovvero immaginazione, quanto quella è più propinqua all'intelletto[211].

E' significativo come, nel tentativo di pervenire al pieno accordo tra Platone e Aristotele, l'impostazione pichiana conservi e superi nello stesso tempo un vizio genuinamente neoplatonico − ben presente nel pensiero del Ficino[212] −, rappresentato dalla convinzione che la speculazione dello Stagirita e dei suoi successori si sia arrestata alle soglie del divino, rimanendo pertanto una semplice, per quanto esaustiva e anche definitiva, *Fisica*. Se è vero che il Mirandolano si premura di riscattare la tradizione peripatetica dal naturalismo e dal sensismo cui vorrebbero ridurlo certe letture neoplatoniche, è altresì vero che il prezzo è una generale neoplatonizzazione della tradizione aristotelica e la condanna senza appello dei latini come responsabili della degenerazione del peripatetismo. Infatti, l'*itinerarium* verso la *prima mens* che Pico delinea nel *comento particulare* alla stanza sesta, settima e ottava, costituisce l'occasione per ribadire il sostanziale allineamento di Aristotele e del peripatetismo

---

stessa e unica facoltà: al di sopra della *pars rationalis*, identificata con l'intelletto potenziale, Giovanni Pico afferma infatti l'esistenza di una *pars intellectualis*.

[210] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 442, 5.19. Circa l'identificazione di *dianoia* e *intelletto potenziale* una possibile fonte di Giovanni Pico potrebbe essere Simplicio, *In de anima* 226,35-227,5 e 248, 24 ss. Come noto per Bruno Nardi, *Saggi sull'Aristotelismo padovano*, cit., p. 373, il Mirandolano fu il primo ad utilizzarne il *Commento* al *De anima*. Sull'interpretazione del *nous pathêtikos* aristotelico nella tradizione neoplatonica si veda H.J. Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in late antiquity: interpretations of the* De Anima, New York, Cornell University Press 1996, in particolare la posizione di Simplicio pp. 162-167.

[211] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 555-556.

[212] Mi limito a fare riferimento alla responsiva del 12 dicembre 1482, con la quale Ficino invia copia della *Theologia Platonica* a Giovanni Pico, esaudendone così la richiesta espressa in una lettera di poco precedente, «Quam optime singulare felixque ingenium tuum excoluisse videris, quippe cum, post humana eloquentiae studia, rerum naturalium rationes apud Peripateticos indagaveris, atque te iam ad divina Platonis nostri mysteria conferas. Nam Peripatetici quidem quanta ubique ratione naturalia disposita sint diligentissime disputant. Platonici vero, praeter haec, quantum insuper illi, qui haec numero, pondere, mensura disposuit, debeamus ostendunt», C27 (P.O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, cit., II, p. 272).

greco e arabo alla particolare *conversio* lì descritta, fortemente connotata in senso neoplatonico[213].

Rimane da precisare a questo punto la posizione pichiana sulla natura dell'atto di intellezione, avendo premura di sottolineare, una volta di più, che la questione pare non essere affrontata direttamente né nelle *Conclusiones Nongentae* né nel *Commento alla canzona*. Tuttavia parrebbe possibile trarre alcune indicazioni dalle direttrici fondamentali della epistemologia del Conte oltrechè da cenni indiretti presenti in alcune *conclusiones*.

Innanzitutto, mi pare degna di rilievo la puntualizzazione costante in merito all'esistenza nell'anima di una *pars* o *natura intellectualis*, ontologicamente distinta e superiore alla *ratio*, per la quale l'uomo è detto *convenire* o *avere convenienzia* con gli angeli. Inoltre, contrariamente a quanto sostenuto da Ficino, almeno in certi luoghi, Pico non sembra distinguere *mens* umana e angelica per il fatto che nella prima le forme eidetiche siano contenute sì nella loro totalità ma allo stato di semplice disposizione, laddove nella seconda siano *omnes simul actu*; al contrario, il Mirandolano afferma che la *natura intellectualis* esiste in atto nell'anima

> Quamvis in anima ita sit actu natura intellectualis per quam cum angelo convenit, sicut est natura rationalis per quam ab eo distinguitur, nihil tamen intrinsecum est in ea, per quod possit sine propria specie aliquid a se distinctum intelligere[214].

Se le affermazioni pichiane vengono assunte nel loro significato proprio, non rimane che attribuire anche alla *pars intellectualis* dell'anima umana una intellezione attuale, simultanea e onnicomprensiva al pari di quella angelica, secondo quanto affermato anche da Ficino attraverso la riproposizione della plotiniana dottrina dell'anima non discesa. Del resto, da quanto già emerso e segnatamente dall'identificazione tra l'intelletto potenziale e la *ratio*, sembrerebbe potersi desumere che Pico segua, o quantomeno condivida, quanto sostenuto dal non meglio noto *Adelandus arabs*, il quale, nella prima tesi a lui dedicata all'interno delle *Conclusiones Nongentae*, identificherebbe l'intelletto agente con la parte non discesa dell'anima, dove le *species* sarebbero contenute in *actu* e *substantialiter*[215].

Il Mirandolano mi pare poi ispirarsi a Proclo quando precisa la natura della presenza degli intelligibili all'intelligenza

> Licet natura intellectualis simul omnia intelligat, non tamen hoc est per virtualem et unitivam continentiam, sed per mutuam penetrationem formarum, et indissociatam concatenationem totius esse partecipati, id est, formalis[216].

---

[213] «E hanno creduto e credono molti peripatetici, e massime e' latini, non potere l'anima nostra unita al corpo a più perfetta cognizione ascendere [l'universale astratto *a re*], il che nel nostro concilio dimonstreremo dalla mente di Aristotile e quasi tutti e' Peripatetici arabi e greci essere grandemente alieno», *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 568.
[214] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 418, 5.63.
[215] Cfr. *supra* nota 38 e 68.
[216] *Ibidem*, p. 450, 5.41.

Anche il Diadoco, nella *Elementatio Theologica* prop. 176, sostiene che le forme in quanto contenute nell'intelligenza − immateriale, indivisibile e quindi del tutto priva di parti − sono reciprocamente unite e mutuamente interpenetrantesi, senza che questo pregiudichi l'unità ontologica e noetica di ciascuna di esse. Non potendoci essere un intervallo spaziale che le separi, a motivo della loro presenza in un principio incorporeo dalla sostanza totalmente indivisa, le idee sono contenute nell'intelligenza in modo unitario e al contempo distinto al pari dei teoremi matematici contenuti nell'anima: questi ultimi infatti costituiscono un'unità, in quanto esistono nella stessa sostanza inestesa e indivisa, ma sono anche reciprocamente separati dal momento che l'anima può fare emergere ciascuno di essi distintamente. A queste caratteristiche di mescolanza e distinzione che contraddistinguono le forme contenute nell'intelligenza pare riferirsi il Mirandolano in altre due *conclusiones*, la seconda delle quali contiene un'originale interpretazione *ad hoc* del *nous* immisto anassagoreo

> Ipseitas uniuscuiusque tum maxime est ipsa, cum in ipsa ita sunt omnia, ut in ipsa omnia sint ipsa[217].

> Nemo miretur quod Anaxagoras intellectum appellaverit immixtum, cum sit maxime mixtus, quia maxima mixtio coincidit cum maxima simplicitate in natura intellectuali[218].

In conclusione, pare davvero probabile che Pico possa aver dotato, alla stregua del Ficino, la *pars intellectualis* dell'anima umana di una intellezione dalle caratteristiche angeliche, posizione nient'affatto peregrina se solo si considera che i due platonici fiorentini concordano nel ritenere la *mens* umana come l'ultima di una continua gerarchia di intelligenze; per la parte, allora, mediante la quale *conviene* con l'angelo ed è a buon diritto incluso nella serie delle *mentes* l'uomo intende *simul actu omnia*. Del resto il Mirandolano aveva già ammesso una simile cognizione sul piano psichico: si tratta, come si è avuto modo di vedere, dell'*intelligere abditum*, l'intellezione diretta, continua, *sine fantasmate vel adminiculo sensus*, che l'anima rivolge a se stessa − e precisamente alle *ragioni* o *similitudines idearum* in essa contenute − e tramite la quale «quodammodo omnia entia intelligit»[219].

[217] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 404, 3.20.
[218] *Ibidem*, 3.22.
[219] *Apologia*, q. XIII, *ed. cit*., p. 235.

IV.6. Il contenuto dell'atto intellettivo: *rationes, formulae, ideae*

Si è già accennato come Ficino ricorra in *Theologia Platonica* XI, 4 a uno schema metafisico schiettamente neoplatonico, che vede la sussunzione delle idee *minus communes* sotto le idee *communiores*, da collocarsi formalmente nel sommo intelligibile, posto subito dopo l'Uno super-sostanziale e ineffabile; non solo, la distinzione tra intellettuale e intelligibile e il conferimento a quest'ultimo di una primità ontologica e noetica consente se non di ravvisare con precisione la fonte quantomeno di cogliere l'ispirazione procliana del passo

> Argumentantur rursus multi Platonicorum a mentis obiectis hunc in modum: cum intellectus noster naturaliter formas capiat, rationesque intelligat vel separatas, vel separando, sequitur ut communes ipsae rerum separataeque a materia rationes naturalia sint eius obiecta. Quoniam vero obiecta eiusmodi movent, formant, perficiunt intellectum, ideo in praestantiori veriorique universi gradu sunt constitutae, longissimeque a figmentis absunt, ne mens, et veritatis iudex, et sensuum emendatrix, a veritate remotior sit quam sensus. Quamobrem rationes illae merito sublimiores, veriores, efficaciores naturae existimantur, quam intellectus qui inde formantur. Sed numquid illae rursus intellectuales sunt appellandae? Non quidem proprie, siquidem rationales animae secundum participationem intellectuales sunt, angeli vero intellectuales secundum formam. Rationes denique illae atque ideae intellectuales quidem secundum causam, intelligibiles vero secundum formam[220].

Non si può fare a meno di notare come Ficino, ancora una volta, non intenda enfatizzare la differenza sostanziale tra natura angelica e psichica, al punto che con *intelligibile* sembra denotare il contenuto eidetico che informa tanto la *mens angelica* quanto la *mens* dell'anima razionale; certo, gli angeli sono detti essere intellettuali *secundum formam* e poco dopo l'Accademico Fiorentino attribuirà loro un essere intelligibile *secundum participationem*, a motivo del fatto che il contenuto eidetico delle anime razionali è il portato della partecipazione alla natura angelica, tuttavia, queste differenze non sembrano intaccare l'idea di una sostanziale omogeneità tra le *mentes*

> […] in ipso vero intelligibili per formam proprie atque absolutis insuper formis invicem differentes; in sequentibus mentibus sive a corpore separatis, sive coniunctis, participatione iam quadam et gradatim magis magisque distinctas […][221].

La discesa lungo la serie delle *mentes* si accompagna ad una progressiva particolarizzazione del contenuto eidetico, come già rilevato, ma si tratta in sostanza dell'unica diminuzione ontologica cui è sottoposta l'idea: il passaggio dall'ipostasi intellettuale, o se si preferisce angelica, a quella psichica non comporta una trasformazione essenziale delle idee in *logoi* o *ragioni*, secondo quanto sostenuto in termini procliani da Giovanni Pico

> Così dunque come da Celio, cioè da Dio, descendono nella mente angelica le idee, e per questo in essa nasce amore di bellezza intellettuale, così dalla mente angelica descendono nell'anima razionale le medesime idee le quali tanto sono più imperfette di quelle che sono

[220] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 112.
[221] *Ibidem*, II, p. 114.

> nella mente angelica, quanto l'anima e la natura razionale è più imperfetta dell'angelo e della natura intellettuale, di che mutano e natura e nome […][222].

Ad essere più precisi, anche Ficino ammette un cambiamento essenziale dell'idea in quanto *intelligibile*, ma anziché ravvisarlo nel momento della partecipazione dell'anima all'angelo sembra piuttosto individuarlo nel passaggio dal sommo intelligibile, in cui le idee sono contenute formalmente, alle *mentes* inferiori dove le stesse sono contenute per partecipazione.

Ad esiti analoghi si giunge poi esaminando le conseguenze del secondo schema metafisico[223] adottato dal Ficino, di certo più prossimo all'ortodossia cristiana, secondo il quale le idee, in quanto archetipi essenziali e quindi in quanto verità ontologiche e noetiche dell'ente, non possono che coincidere con la stessa sostanza di Dio: come abbondantemente documentato da P.O. Kristeller prima e successivamente da M.J.B. Allen, Ficino tende a ricomprendere, o meglio, a far coincidere in Dio tanto lo *εν* quanto il *νους* ipostatico di Plotino, con la inevitabile conseguenza di privare la natura angelica di qualsivoglia peculiarità ontologica e gnoseologica; in particolare, come vuole Allen «The Ideas obviously cannot exist outside God […] The angels cannot possess the Ideas themselves, since they are no longer identified with the Ideas and also cannot be identified with God; therefore they too must possess *formulae* to dispose them for the Ideas»[224]. Nella *Theologia Platonica* è in particolare la teoria del raggio divino a garantire, oltrechè l'unità dell'universo, interamente permeato dell'essere e dell'intelligenza divini fino ai limiti della materia, l'omogeneità sostanziale della serie di *mentes* che si snodano dalla immediata prossimità a Dio alla posizione più remota occupata dalla *infima mens*, vale a dire l'anima razionale umana. Il *radius divinus* è infatti originariamente unico e semplicissimo, comprendente la totalità delle idee in un'unica monade ideale che coincide con la sostanza stessa di Dio: l'essenza di Dio è la *idea unica* che contiene in modo indistinto tutte le altre e che garantisce allo *oculus* divino di abbracciare nella massima semplicità di uno sguardo tutte le cose (*cuncta*).

---

[222] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 521

[223] Se da un lato le due diverse impostazioni metafisiche convergono nel riconoscere all'angelo e all'uomo un contenuto eidetico essenzialmente identico – fatta salva la particolarizzazione e la moltiplicazione delle stesse idee, o meglio *formulae* – non per questo mi pare esse possono dirsi in qualche modo conciliabili: si potrebbe pensare che Ficino si stia muovendo sullo sfondo della triplice distinzione dei modi di essere, causale, formale, partecipato, distinzione che potrebbe garantirgli una qualche coerenza dal momento che le Idee, alla luce della processione delineata nel primo schema, sarebbero contenute in Dio *per causae modum*, laddove sarebbero invece contenute formalmente nel sommo intelligibile; ora, a parte la difficoltà di conciliare questa posizione con l'omologa che vuole le Idee essere la stessa sostanza di Dio, rimarrebbe comunque il fatto che nel fondamentale libro XII della *Theologia Platonica* è Dio stesso in quanto totalità delle Idee a informare la *mens* dell'uomo nell'atto intellettivo, né vi è alcun riferimento ad una qualsivoglia attività o funzione che il sommo intelligibile svolgerebbe in relazione ai processi conoscitivi umani. Se è significativo che Ficino abbia avvertito l'esigenza di riorientare cristianamente lo schema fondamentale della processione neoplatonica, non meno importante è il fatto che questa "eterodossa" prospettiva trovi diritto di cittadinanza nella *Theologia*, aspetto questo da leggersi forse alla luce del più ampio disegno di innovazione della teologia cattolica o comunque come segno, se non di aperto assenso, quantomeno di intima partecipazione e vicinanza alla filosofia neoplatonica.

[224] M.J.B. Allen, *the absent angel*, cit., p. 235.

Alla processione dell'*idea unica* si accompagna necessariamente il progressivo allontanamento dalla fonte divina e per converso l'attraversamento di *mentes* la cui virtù intellettiva si fa sempre meno penetrante (*hebetior*), rifrangendo il contenuto *semplicissimus* del raggio divino in una molteplicità eidetica sempre maggiore[225]: il *primus angelus* avrà forse, sostiene Ficino, due idee, quella di sostanza e accidente, il *secundus* quattro, a motivo della duplicazione della prima in sostanza incorporea e corporea e della seconda in qualità e quantità, e così via sino a giungere alla *infima mens*

> Semper enim descendendo una geminatur in duas, atque ita geminatur gradatim, quousque ordo mentium infimus, qualis est anima rationalis, tam multiplicem radium divinum accipiat, quantum ille in spiritibus potest fieri multiplex. Potest autem in illis usque ad ideas rerum ultimas dividi, ita ut totidem prae se ferat formulas, quot rerum a Deo creatarum sunt species, ut speciei humanae ideam habeat unam, unam equinae, similiterque de aliis[226].

Le idee o meglio le *formulae* saranno nella *mens* umana in numero massimo, pari al novero complessivo delle cose create da Dio. Ancora una volta, le differenze all'interno dell'*ordo mentium* – e segnatamente tra le *sublimiores* e l'*infima mens* – sono individuate nella maggiore moltiplicazione e particolarizzazione delle idee, senza ravvisare alcun cambiamento essenziale dell'idea nel momento in cui il raggio divino si partecipa alla natura psichica[227]. Prova ulteriore ne è certamente la possibilità umana di misurare la natura angelica, vale a dire una natura puramente intellettuale, sulla base delle *formulae* insite in essa

> Immo vero et angelis sublimiores esse videntur, quia per sigillum idem angelum mens nostra designat, quando angelum animo pulchriorem esse affirmat, et alio angelo alium, angelisque Deum. […] In eo igitur quod illae formulae angelos metiuntur tamquam regulae expressae ab ideis super angelos existentibus certe sublimiores sunt angelis. Et animus in hoc ipso actu quo metitur angelos excellentior est quam ea ipsa natura angeli […][228].

La distanza con Proclo e con Giovanni Pico merita di essere nuovamente sottolineata: la *formula* non è *essenzialmente* psichica; diversamente non si potrebbe avanzare alcuna pretesa conoscitiva nei confronti di una natura certamente superiore, a motivo della incommensurabilità sostanziale che contraddistingue misurante e misurato, l'uomo e l'angelo. Del resto si è già visto come Ficino, ispirandosi a Proclo, rilevasse la maggiore eminenza ontologica dell'*intelligibile* rispetto all'*intellettuale*, includendo però nel primo anche le *rationes* che informano la *mens* umana, «Rationes denique illae

[225] «Ergo tum propter recentis radii simplicitatem, tum propter sublimium mentium unitatem, earumque ipsarum mirabilem perspicaciam, paucimmae comunissimaeque in arce angelica sunt ideae, plures magisque speciales, per ordinem, in sequentibus», Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., III, p. 110.
[226] *Ibidem*, III, p. 111.
[227] La differenza fondamentale tra la *mens* umana e quella angelica è fatta consistere non già nella dotazione di principi metafisicamente dissimili, le ragioni e le idee appunto, ma nell'impossibilità della prima di fabbricare (*molior*) nuove idee a partire da quelle ricevute, «Propterea crescit passio sensim, actio vero decrescit, quousque ad mentem infimam veniatur quae nihil agat, sed acceptis ideis alatur, nihil moliatur novi. Cuius intelligentia nihil est aliud quam susceptio idearum se ipsam minime latens». *Ibidem*, III, pp. 112-113.
[228] *Ibidem*, II, p. 124.

atque ideae intellectuales quidem secundum causam, intelligibiles vero secundum formam», laddove «rationales animae secundum participationem intellectuales sunt, angeli vero intellectuales secundum formam». Certo, Ficino precisa che a propria volta l'angelo misura l'anima per mezzo di regole più rette (*regulae quodammodo rectiores*), ma il rilievo sembra alludere più ad una differenza di grado che non di essenza. Infatti, in un passo precedentemente citato a proposito della dianoeticità dell'intellezione umana, le differenze metafisiche tra la sostanza divina, angelica e infine umana circa il possesso delle *rationes* vengono individuate non tanto nella diversa natura che le stesse assumerebbero in relazione ai livelli ontologici del reale – super-sostanziale, intellettuale e psichico – quanto piuttosto nel differente *modum essendi*: in Dio le *essentiales rationes* sono contenute *omnes habitu simul et actu* e coincidono con la stessa essenza divina; nell'angelo esse sono parimenti *omnes habitu simul et actu* ma non ne costuiscono l'essenza, essendo piuttosto principi che «semper essentiam comitantur»; nell'anima infine esse sono presenti tutte *simul habitu* ma non *simul actu*, poiché l'intelletto umano non è in grado di coglierle tutte (*universae*) nello stesso tempo (*simul*)[229]. Mi pare degna di nota, poi, la precisazione del Ficino secondo la quale le *formae* contenute nell'intelletto umano conservano il nome (*cognominantur*) di *essentiales rationes* al pari di quelle angeliche, posizione alla quale Giovanni Pico sembra riferirisi polemicamente quando nel *Commento* rileva che le idee «mutano natura e nome»nel parteciparsi alla natura psichica. Se poi si considera che, non senza contraddirsi, in *Theologia Platonica* XIII, 2 Ficino, facendo implicitamente riferimento allo *status* delle *rationes* nella *mens* umana, afferma espressamente che esse sono *habitu quodam et actu simul*, l'assimilazione dell'uomo all'angelo sotto il rispetto del contenuto eidetico, oltrechè della natura dell'atto d'intellezione, può dirsi completa.

Dai passi citati si può cogliere l'uso davvero promiscuo che Ficino fa di termini come *anima, animus, mens, idea, rationes, formulae*, un uso ai limiti dell'equivocità che è però quanto mai rivelatore della sua concezione antropologica e segnatamente della posizione che all'interno del cosmo intende ascrivere all'uomo, delineandone di riflesso le legittime pretese conoscitive: l'assenza di una compiuta distinzione tra anima e *mens*, tra ipostasi psichica e intellettuale, di certo innalza la natura umana fino a renderla parte integrante dell'*ordo mentium*, giungendo ad esiti forse più spregiudicati di quelli cui perviene il riconosciuto celebratore della *Dignitas hominis*, Giovanni Pico della Mirandola. Pur muovendosi sul comune sfondo ermetico e neoplatonico, l'impressione è che il Ficino tenda a sottoporre l'anima umana ad una costante angelizzazione, facendone in definitiva una sostanza quasi angelica, laddove Pico, pur giungendo alle medesime conclusioni – si ricorderà in special modo l'attribuzione di un intelletto *particulare* e *proprio* e la conseguente definizione della natura umana in termini di

[229] «Quae quidem in deo sunt ipsa dei essentia, ab ipso deo sub variis rationibus intellecta. Formae igitur omnium in Deo sunt, ibique nihil aliud sunt quam essentia ipsa Dei, atque omnes habitu simul et actu. Omnes quoque formae sunt in angelo. Non quidem essentia ipsa sunt angeli, sed rationes quaedam essentiales, id est quae semper essentiam comitantur, ubi vigent habitu simul omnes et actu, quia secundum omnes actu omnia simul intelligit. Praeterea sunt omnes in hominis intellectu, in quo etiam essentiales rationes cognominantur, habitu cunctae simul, sicut in angelo, non simul actu, quia non simul utitur universis. Propterea intellectus infimus appellatur, et materiae quodammodo similis», *Ibidem*, II, p.108.

intellectus animalis – delinea una antropologia più articolata e in definitiva più attenta alla distinzione dei diversi piani ontologici nei quali si prolunga l'essenza umana, quello intelligibile/intellettuale e quello psichico o, in termini gnoseologici, il piano delle idee e quello delle *rationes*. Si tratta certo di sfumatore che non devono in ogni modo essere eccessivamente enfatizzate se è vero, come osservava P.O. Kristeller, che Ficino, non distinguendo chiaramente tra l'anima soggetto del pensiero e l'intelletto vero e proprio, «cerca di determinare l'essenza di un oggetto secondo il suo elemento più perfetto ovvero secondo la sua funzione o forma d'esistenza più alta», cosa che lo porterebbe inevitabilmente a vedere nell'intelletto, che pur è soltanto una parte dell'anima, l'attività più alta e in conseguenza l'essenza dell'anima stessa[230]. Come si è già avuto modo di rilevare, una simile posizione può dirsi certamente condivisa da Giovanni Pico

> Tota substantia anime rationalis est pars intellectualis[231].
>
> Ubicunque datur aliqua natura composita ex pluribus naturis actu in ea remanentibus, semper in ea nobilior est substantialiter, aliae accidentaliter[232].

La *mens* è pertanto la facoltà più alta in dotazione all'anima, per la quale l'uomo è innalzato al rango di *intellectus*, accanto alle sostanze angeliche, delle quali condivide e la natura dell'atto d'intellezione e il contenuto eidetico rappresentato dalle *formulae*.

Ancora, essa è, non senza l'aiuto divino, anche il luogo ove si realizza la conoscenza delle *ideae* e addirittura la stessa unione con l'unità e la bontà divine, al di fuori e al di sopra di ogni conoscenza intellettuale, costitutivamente viziata dalla molteplicità originaria di soggetto e oggetto, nonché dalla pluralità dei diversi intelligibili. Una simile portata conoscitiva – ed estatica, almeno nel caso della unione (*unio*) a Dio – porta il Ficino, non sempre coerentemente, a delineare il *caput mentis* o *centrum animae* ora come intelligenza essenziale e perenne, immersa in un'atto di contemplazione, quasi di contatto, costante degli intelligibili[233], ora come principio di attualizzazione delle *formulae*[234], ora invece come vertice super-intellettuale in grado di congiungere l'uomo alla semplicità della *unitas divina*, di cui l'*unitas* dell'anima è appunto un riflesso[235].

---

[230] P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 354-355.
[231] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 418, 3.61.
[232] *Ibidem*, p. 416, 3.59.
[233] «Merito sicut animae caput est mens, haec pars eius excellentissima, sic mentis huius, quae non sui ipsius est, sed animae, non absoluta, sed ad animae huius tracta capacitatem, non clara sed obscura et quodammodo dubia, hius, inquam, mentis caput est mens quaedam, quae in seipsa est liberaque et lucida», Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., I, p. 61; «Agit autem circa mentem, unde affluit proxime. A mente enim solum mens effluit. Mens autem, quae supra nos est, quia purus intellectus est, puro intelligibili pascitur, id est pura fruitur veritate. Eadem nostra mens assidue vescitur, si epulis superioris mentis accumbit. Nec iniuria intelligentiam in anima essentialem perpetuamque locamus, quia ex eo est in anima, quod convenit cum perpetuis eius essentiae causis», *Ibidem*, II, p. 169.
[234] «[…] quia ratio sicut hic sua quadam temporali discursione divinum illud et efficax animae centrum caputque mentis provocat ut formulas in mente latentes paulatim educat in lucem, et in rationem usque traducat […]», *Ibidem*, III p. 115.
[235] «Adde quod cum unum bonumque instinctu quodam antecedente intelligentiam appetatur, consequens est ut tactu quodam super intelligentiam attingatur, tactu, ut ita loquar, unifico, per unitatem videlicet

Le *formulae* costituiscono l'elemento basilare e iniziale della cognizione intellettuale e rappresentano agli occhi del Ficino la condizione di possibilità per una conoscenza oggettiva e per una reale partecipazione alla *veritas*, segno dell'intima vicinanza di Dio all'uomo e per converso dell'uomo, reso quasi angelico, a Dio; del resto, gli interessi gnoseologici dell'Accademico fiorentino sono sempre subordinati in ultima istanza al tentativo di mostrare la natura divina dell'anima umana e per conseguenza la sua certissima immortalità. A questo scopo, come già precedentemente rilevato, la concezione fondamentale alla quale Ficino si mantiene costantemente fedele è quella tutta neoplatonica dell'anima come piena di *formae*, monadicamente autosufficiente per quanto attiene non solo all'origine delle sue facoltà[236], gnoseologiche e vegetative, ma anche dello stesso contenuto conoscitivo. Contro l'empietà epicurea, Ficino non esita ad avvalersi della noetica aristotelica, secondo una linea argomentativa prevalentemente avicenniana[237], enfatizzando le implicazioni che conseguono alla nozione del *koristos nous* soprattutto in relazione allo statuto ontologico dell'anima: se le *species* concepite sono del tutto indipendenti da condizioni individuanti spaziali e temporali, significando oggettivamente ed eternamente la natura universale della *res*, anche l'intelletto in quanto *agens* e *capax* nei confronti delle stesse *species* deve necessariamente condividerne gli attributi essenziali, rendendo così per traslato eterna e immortale anche l'anima di cui esso è parte. Accanto alla ripresa della ben nota dottrina dell'intelletto agente e potenziale, l'altro aspetto qualificante della gnoseologia aristotelica su cui si appunta l'attenzione del Ficino è l'unità tra intelletto e intelligibile che viene a costituirsi nell'atto intellettivo, sintomatica anch'essa, a suo dire, di un'intima concordanza sostanziale che rimanda nuovamente all'immaterialità e immortalità dell'anima. L'utilizzo dell'aristotelismo è di certo interessato al punto che in ultima istanza può dirsene al tutto tradito lo spirito originario: messi da parte i presupposti empirici con la relativa centralità della funzione astrattiva, l'intero processo conoscitivo è ridotto nella rielaborazione del Ficino a semplice conoscenza di sé, in grazia del fatto che l'azione del *radius* proveniente dall'intelletto agente – considerato senza esitazioni parte dell'anima – lungi dal consistere nella semplice illuminazione, si esplica nel rispecchiamento di se stesso sulle diverse immagini (*simulacri*) presenti nella *phantasia*; mentre quindi l'atto intellettivo sembra teso a conoscere una molteplicità a sé estranea, non fa altro che conoscere se stesso riflesso nella pluralità delle immagini[238].

---

nostram, quae intelligentiam superat animamque ipsam ipsi rerum omnium unitati bonitatique non imaginaria intelligentiae copula, sed vera substantiae ipsius unione coniungit […]», *Ibidem*, II, p. 165.

[236] Si ricorderà infatti come le facoltà dell'anima siano intese nei termini di *virtutes* del tutto spirituali, scaturenti dalla sola anima e non anche dal composto ilemorfico di anima e corpo.

[237] H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes*, cit., p. 83.

[238] «Immo fortasse non tam corpus oppositum perspicit quam sui ipsius radium, qui explicatus fuit et replicatus, et quando replicabatur, resilivit in oculum, iam pictus imagine corporis. Ideo licet cernere videatur modo hunc colorem, modo illum, semper tamen seipsum cernit quodammodo, sed vario modo a variis coloribus refulgentem. Quid prohibet virtutem illam agentem, quae nostrae mentis est radius, in aliis et aliis phantasiae simulacris aliter et aliter emicantem, inde reflecti in semetipsam, seque videre diverso modo affectam pro diversitate simulacrorum?», Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 96.

Ancora contro Epicuro, Ficino non è disposto ad ammettere che l'attività conoscitiva sia affetta dal divenire tipico delle cose caduche, come di fatto sembrerebbe essere guardando alle *species*, soggette ad un inizio, nel momento in cui vengono concepite dall'intelletto, e ad una fine, nel momento in cui cadono nell'oblio. Di contro, l'Accademico fiorentino fa valere l'*auctoritas* di Platone a difesa di *rationes* perpetuamente esistenti nell'animo umano – *formae* rappresentative di realtà metafisiche ancora più eminenti, le idee – su cui viene esemplata l'intera conoscenza intellettuale. L'unico mutamento che il Ficino è in obbligo di riconoscere è il passaggio dalla potenza all'atto cui vanno soggette le *formulae*, risvegliate dall'azione dei corpi esterni, i quali non hanno altra funzione se non quella di cause occasionali in rapporto a tutto lo spettro delle facoltà conoscitive, compresa, come già rilevato, la sensazione[239].

Che le *formulae* siano poi innate è dimostrato dal Ficino guardando dapprima alla necessaria autonomia conoscitiva che caratterizza tutte le *virtutes* in quanto *dynameis* spirituali: come le immagini (*simulacra*) degli enti particolari non sono impresse (*inuruntur*) dai corpi sulla *phantasia*, allo stesso modo le *species universalium* non sono il portato di un'azione diretta delle immagini sulla *mens*; al contrario entrambe le facoltà ricorrono alla propria potenza per forgiare i rispettivi oggetti conoscitivi[240]. Del resto,

[239] «Quapropter neque mens, neque etiam sensus (ut pluribus placet Platonicorum) ut percipiat quicquam ab exstrinsecis formatur corporibus. Sed quemadmodum pars vivifica per insita semina alterat, generat, nutrit, et auget, ita interior sensus et mens per formulas innatas quidem, et ab extrinsecis excitatas, omnia iudicant. Neque aliud quicquam est hoc iudicium, quam transitus formulae a potentia quadam in actum», *Ibidem*, II, pp. 97-98.

[240] Ficino sottolinea a più riprese come, nella condizione presente, l'anima abbisogni delle immagini fantastiche per elevarsi alla conoscenza intellettuale: si tratta di una necessità dettata dalla sua condizione ontologica di *mens animalis*, di intelligenza costitutivamente preposta alla vivificazione dei corpi cui inevitabilmente si accompagna, sul piano epistemologico, non una contemplazione pura, bensì, al contrario, mediata dall'elemento sensibile delle *imagines*. Si tratta di un limite da cui l'anima risulta affetta soltanto finchè rimane unita al corpo. Tuttavia, se Ficino sembra ammettere che l'anima, immersa nelle preoccupazioni che attengono alla cura del corpo, possa essere risvegliata all'intelligibile solo incontrando sul piano sensibile le immagini imperfette delle cose divine, è anche vero che pare adombrare la possibilità di una contemplazione che, fortificatasi nella reiterazione dei propri atti, giunga ad essere del tutto indipendente dalle immagini, «Postquam vero satis conversa est, et per crebram conversionem apte parata divinorum infusioni, non amplius ad eam contemplationem illarum obsequio indiget, immo eas sopit pro viribus, ne ab ipsis impediatur», *Ibidem*, II, p. 40. Una posizione più univoca sembra assumere l'Accademico fiorentino quando considera i rapporti tra *mens* e *phantasiae simulacra* nei due momenti, l'uno precedente l'altro successivo alla concezione della *species universalis*: se è disposto a riconoscere la funzione essenziale delle immagini nel portare la *mens* a partorire (*parere*) la *species universalis*, pur negandone, ancora una volta, una causazione di tipo efficiente, non sembra poi concedere che la stessa *mens* abbia bisogno dell'immagine per conservare o riattualizzare la *species*. La posizione di Ficino si appoggia curiosamente, oltrechè ai Platonici – probabilmente Plotino, *Enn*. V, 3, 2 e Porfirio, segnatamente la sentenza XVI (*Porphyrii Sententiae, ed. cit.*), tradotta da Ficino nel suo *De Occasionibus*, in Marsilio Ficino, *Opera, ed. cit.*, II, p. 871 – anche ai Peripatetici, i quali vogliono che la *mens* «eget quidem tamquam fundamento, vel comite aliquo speciei»; lo stretto legame tra l'ormai conseguita conoscenza intellettuale e le immagini − legame non più necessario da un punto di vista epistemologico, a detta del Ficino − è comunque giustificato sulla base del funzionamento simpatetico tra *phantasia* e *mens*, «Ita mens et phantasia, qui gemini oculi sunt eiusdem animae, atque admodum proximi, simul aperiuntur, atque eodem pro modo suo conspiciunt. Et dum phantasia hunc cogitat hominem, mens universale hominem cogitat, et converso», *Ibidem*, II, p. 77. Cfr. anche *Ibidem*, I, p. 288. In *Theologia Platonica* XV, 16, invece, Ficino rigetta completamente la concezione peripatetica dell'immagine come *fundamentum* della *species*, «Neque dicendum est species ideo exiguam essentiam habere, quia universalia referant, proptereaque egere semper simulacrorum fundamento tamquam conservatore», *Ibidem*, III, p. 82. Le *species* vengono conservate in grazia della sola intelligenza, *agens* e

l'immagine contenuta nella *phantasia*, seppur spirituale, è comunque avviluppata essenzialmente nella materia (*materiae conditionibus adstricta*) in quanto soggetta ai limiti particolarizzanti del tempo e dello spazio e pertanto a ragione non può ritenersi essere la causa della *species*, a meno di voler sostenere che l'effetto possa essere superiore alla causa. In modo del tutto coerente alla sua rilettura della noetica aristotelica, vista precedentemente, Ficino ora nega al *phantasma* anche la funzione di causa materiale e di causa mediatrice (*media*) nella generazione della *species*: in riferimento al primo caso infatti, se venisse generata nel fantasma, come in una materia o luogo, la *species* diverrebbe particolare, assumendo necessariamente le caratteristiche essenziali del fantasma stesso; analoga conclusione si dovrebbe trarre in riferimento al secondo caso, alla luce dell'assioma metafisico che vuole una causa media e prossima concordare con l'effetto in misura maggiore rispetto a quanto non avvenga per la causa remota, allo stesso modo in cui l'uomo, che è detto da Aristotele essere generato dal sole e dall'uomo, conviene più col secondo che con il primo[241].

Anche l'azione esercitata dal concreto ente particolare non è in grado di rendere ragione in maniera convincente dell'intellezione delle *species*, dal momento che i costitutivi ontologici dell'ente stesso, la natura della specie, gli accidenti non necessari alla specie e il composto (*compositum*) di entrambi, non spiegano l'universalità – nel secondo e terzo caso – e la predicabilità della *species* conosciuta, a meno di voler sostenere che la semplice natura della *species* possa predicarsi dell'ente concreto come, ad esempio, l'umanità di Socrate – primo caso –[242].

Delle *rationes* addotte dal Ficino a dimostrazione del carattere innato delle *formulae* presenti nell'intelletto, è opportuno segnalare in particolare la quinta e la sesta, a motivo non solo dell'importanza che assumono in questa fase dell'argomentazione ficiniana, ma anche e soprattutto per il fatto che esse saranno riproposte all'interno di *Theologia Platonica* XII, 4 con il chiaro intento di avvalorare la dottrina plotiniana

---

capax, poiché esse sono di già in essa, «Quod si quis dixerit mentem non tam formatas species definitionesque servasse quam habitum reformandi, respondebimus vim mentis eamdem, quae et contrahit et servat habitum in eius naturam iam pene conversum, contrahere in intima sua speciem atque servare. Siquidem habitus fundatur in speciebus, species in habitu concluduntur. Proinde si habitus fit a mente, specie atque actu, ab aliquo istorum stabilitatem suam nanciscitur. Non a mente solum, alioquin mens posset actui quoque stabilitatem tribuere. Non ab actu, quia nullam habet stabilitatem. A specie igitur. Ergo species stabilis permanet», *Ibidem*, III, p. 84. La polemica è qui, come noto, contro Averroè, secondo il quale l'uomo possiede nella *memorativa* soltanto le *intentiones*, per il cui tramite, una volta attualizzate dall'azione dell'intelletto agente, intende gli intelligibili (*intellectus adeptus*), contenuti unicamente nell'intelletto ilico; pur non potendo mai essere ricettacolo dell'intelligibile, una volta acquisitane la conoscenza, l'uomo conserva la possibilità di ricongiungersi, quando lo desidera, all'intelletto materiale per tornare a pensare quello stesso intelligibile, senza dover ripercorrere *ex novo* le fasi conoscitive precedenti, dalla sensazione alla separazione delle *intentiones* da parte della *cogitativa*. Si tratta dell'*intellectus in habitu*, di cui Averroè sottolinea come soltanto il lato sensibile, quello delle *intentiones*, appartenga propriamente all'uomo, poiché gli intelligibili che esso consente di pensare continuano ad essere presenti soltanto nell'intelletto unico materiale. Cfr. R.C. Taylor, *Cogitatio, Cogitativus and Cogitare*, cit., pp. 133-134. Per Avicenna, l'intelligibile è presente nell'uomo soltanto quando pensato in atto, cfr. H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes*, cit., p. 89. Si tratta di una posizione registrata da Giovanni Pico nella *conclusio secundum Avicennam* n. 4 «Non potest in anima esse notio intelligibilis sine actuali intellectione», S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 264, 8.4.

[241] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 100.

[242] *Ibidem*, II, p. 99.

dell'anima non discesa, ovvero della presenza nell'anima di un'*intelligere* essenziale e perenne avente ad oggetto non *formulae* bensì *ideae*. La quinta *ratio*, muovendosi in un orizzonte prettamente teologico, afferma che l'anima non può che essere *idearum plena*, in conseguenza della sua creazione ad opera della *mens* divina, la cui sostanza viene identificata, in modo del tutto canonico, con le stesse *ideae*[243]; la sesta *ratio*, invece, guarda alla gerarchia delle facoltà in dotazione all'anima umana, pretendendo di correlare il grado di autonomia operativa alla maggiore o minore eminenza ontologica: se la *pars infima* dell'anima contiene in sé le *formarum omnium rationes*, delle quali si sostanziano le *virtutes* della nutrizione, dell'accrescimento e della formazione del corpo, a maggior ragione la *mens*, in quanto *pars summa* dell'anima, conterrà le *rationes* oggetto di conoscenza intellettiva[244]. Da rilevare incidentalmente come la differenza fondamentale tra i due contesti, il libro XI, 3 e XII, 4, in cui ricorrono sostanzialmente le "prove" in esame, sia rappresentata dal diverso *telos* cui tende l'argomentare ficiniano, nella fattispecie la dimostrazione da un lato della presenza innata e perenne delle *formulae* all'anima, e dall'altro della presenza di un *intelligere* sostanziale e divino che unisce perennemente l'anima al mondo intelligibile. Questo slittamento risulta perspicuo se lo si considera alla luce degli sviluppi del discorso ficiniano, che proprio con il libro XII arriva a puntualizzare come alla conoscenza della *formula* si accompagni la conoscenza dell'*idea*.

La maggiore preoccupazione del Ficino è in questa prima fase quella di dotare l'intelletto di principi che consentano di giustificare tanto il carattere universale quanto molteplice dell'intellezione, alla luce dell'insufficienza di ogni posizione che si limiti ad affermare la genesi delle *species*, della conoscenza intellettuale, dall'intelletto: infatti, se l'intelletto, argomenta l'Accademico fiorentino, è nel contempo causa efficiente e materiale della *species* non può in alcun modo spiegarsi donde derivi la molteplicità e diversità delle *species* stesse, a meno che non si ammetta la presenza nell'*intellectus* di *rationes* o *formulae* sulla base delle quali venga generata la conoscenza intellettuale[245]

> Ex omnibus his concluditur intellectum formare se ipsum. Et quoniam si esset prorsus informis, se ipsum formare non posset, necesse est ante eas formas vel notiones, quas per omnem aetatem paene momentis singulis in se parit, latere in animi penetralibus formas alias animo naturales, totidem numero, quot sunt in mundo rerum species creatarum, quibus possit formas illarum specierum intelligibiles parere[246].

La precisazione che nei penetrali dell'animo sussistano tante *formae* quante sono le specie delle cose create rimanda al rango occupato dall'anima umana nell'*ordo mentium*, in qualità di *infima mens*, così come del resto permette di richiamare la molteplicità degli intelligibili che Giovanni Pico ascrive ad ogni natura intellettuale, quando, pretendendo di seguire Anassagora, afferma l'*intellectus* essere *immixtus*, poiché *maxime mixtus*. L'aspetto più interessante è rappresentato però dal fatto che le *formulae* non sembrano costituire direttamente l'oggetto dell'apprensione intellettuale,

[243] *Ibidem*, II, p. 102. Cfr. anche *Ibidem*, II, pp. 166-167.
[244] *Ibidem*, II, p. 103. Cfr. anche *Ibidem*, II, pp. 122, 169.
[245] *Ibidem*, II, pp. 101-102.
[246] *Ibidem*, II, p. 101.

ma semmai il solido paradigma sul quale le *notiones* o le *species intelligibiles* vengono esemplate. Mi pare che Ficino non rimanga sempre fedele a questa posizione che tra l'altro avrebbe il torto di armonizzarsi poco con gli sviluppi della sua noetica contenuti nel libro XII

> Propter similem germanitatem, quando phantasia species suas profert in actum, mens quoque suas educit in lucem. Non generantur proprie tunc mentis species, sed quae angustius coarctabantur, patent latius et florescunt; quae tepebant, fervent; quae in solo mentis vertice per se lucebant, rutilant eminus, et in ratione, quae mentem sequitur, iam facta sereniore refulgent. Itaque quam Aristoteles creationem vocaret in speciebus, Plato coruscationem cognominabit […][247].

La presenza delle *formulae* nella *mens* o *intellectus* impone la considerazione dei rapporti che la stessa *mens* intrattiene con la facoltà ad essa sottoposta della *ratio* e con le *ideae* contenute nella sostanza divina. Nel capitolo precedente si è avuto modo di notare come Ficino intenda plotinianamente la *ratio* – accanto alla *phantasia* – nei termini di una *media vis*, ovvero di luogo dell'anima ove si consegue la consapevolezza di tutti gli atti anche non conoscitivi; inoltre, in quanto propria all'ipostasi psichica, *la ratio* si configura come facoltà essenzialmente discorsiva, il cui *modus operandi* assolve a funzioni indispensabili sul piano noetico come l'articolazione e lo sviluppo dell'atto intellettivo, indiviso per sua stessa natura, e il raccordare *temporali successione* le cause agli effetti e gli effetti alle cause, oltrechè il concetto particolare all'esemplare universale e viceversa. La ricerca conoscitiva del processo razionale abbisogna di un *aliquid prius* che stia a fondamento e principio del suo moto discorsivo così come necessita di *stabiles notiones* cui pervenire al termine della propria ricerca: il moto origina dalla quiete e alla quiete tende. Se si prescinde dalle eccezioni già rilevate, di per sé la *ratio*, così come viene delineata all'interno della *Theologia Platonica*, non dispone di alcuna conoscenza stabile e certa, al punto che non vi sono in essa *rationes* a mediare tra il piano intellegibile delle idee e quello sensibile delle informazioni sensoriali e delle immagini. Le *formulae*, infatti, pur essendo una realtà ontologicamente diminuita e derivata, appartengono non di meno al piano dell'intelligibile tanto da costituire il contenuto eidetico dell'*intellectus* angelico oltrechè della *mens* umana. La conoscenza oggettiva e stabile cui la *ratio* è in grado di attingere nel suo procedere proviene direttamente da una illuminazione superiore, per la quale «oculus rationis speciebus mentis irradiatur»[248]. Nella successiva descrizione che ne offre il Ficino, le due facoltà sembrano quasi non differire essenzialmente, essendo la *mens* nient'altro che la prima illuminazione (*coruscatio*) cui segue la *ratio* come una sorta di irraggiamento (*irradiatio*)[249].

Sul versante del rapporto tra *ideae* e *formulae*, mi pare interessante notare come a questo punto della noetica ficiniana si profili una posizione di cauta moderazione, nel senso che le *ideae*, in quanto archetipi eterni degli enti creati e in quanto coincidenti con la stessa essenza divina, non risultano immediatamente disponibili all'uomo nei suoi atti

[247] *Ibidem*, II, p. 107. Cfr. anche *Ibidem*, III, p. 88.
[248] *Ibidem*, II, p. 107.
[249] *Ibidem*.

conoscitivi: l'idea è senz'altro misura di ogni cosa, tuttavia si tratta di una misura super eminente nei confronti della quale l'uomo è piuttosto misurato che misurante, tanto che è impensabile la considerazione della stessa idea alla stregua di uno strumento conoscitivo che cada a mezzo tra l'*intellectus* umano e gli enti da conoscere

> Atque ideo ideis est proxima, quia metitur quaecumque illas sequuntur, utpote quae cadit media inter idearum fontem et rivulos inde manantes. Verum licet mensuret ad ideas, non tamen per ideas ipsas mensurat tamquam per propria quaedam et proxima media. Non enim sunt universales ideae proprium instrumentum huius aut illius mentis humanae, neque inter mentem singularem et res alias singulares ullo modo universales ideae cadunt mediae[250].

L'intelletto umano è, nei suoi atti conoscitivi, misurante *ad ideas* e non *per ideas* attraverso la mediazione delle *formulae*, le quali, già declinanti per loro stessa natura verso la particolarità, fungono da paradigma al quale indirettamente commisurare la rispondenza delle immagini particolari alle idee stesse

> Quia vero non potest animus singularia universalium simulacra aliter metiri, quam per formulas idearum animo proprias, et quasi declinantes ad singularia, necesse est menti idearum formulas inhaerere, per quas ideis simulacra conferat, et quae congruunt formulis probet, reprobet quae non congruunt[251].

Che questa posizione rimanga in larga parte disattesa è attestato dagli sviluppi della noetica ficiniana contenuti nel libro XII. Ficino, pretendendo di seguire Platone, Avicenna e Algazali, afferma già nel primo capitolo che la *mens* umana nell'atto della conoscenza intellettuale viene informata direttamente da Dio, vale a dire dalle *ideae* contenute nella sostanza divina e in definitiva coincidenti con la sua essenza; l'unico limite noetico ascritto all'anima, in ragione della sua "caduta", sembrerebbe essere quello di non poter entrare in contatto con le *ideae* se non per il tramite delle *formulae* insite in essa, *formulae* di cui Ficino ora ravvisa tutta l'insufficienza ontologica. E' interessante notare come quelle realtà che, da sempre presenti all'anima umana a motivo della partecipazione e somiglianza alla *mens* divina, costituivano nella polemica contro gli Epicurei la condizione di possibilità ad una conoscenza certa, universale, stabile, siano ora ridefinite nei loro attributi ontologici fondamentali, enfatizzandone il rango di "realtà penultime": le *formulae* non possono dirsi infatti del tutto atemporali poiché, se è vero che non vanno soggette a cambiamenti essenziali, tuttavia mutano secondo l'atto e la potenza[252], aspetto questo che le rende funzionali a uno schema esplicativo di tipo neoplatonico, dove a mezzo delle idee, eterne sotto ogni rispetto, e alle forme corporee, temporali sotto ogni rispetto, sono da porsi *formae* in parte eterne e in parte temporali, le *formulae* appunto. Se nella conoscenza intellettuale l'oggetto dell'apprensione fosse costituito da quest'ultime, con le caratteristiche ora sottolineate, sfuggirebbe la possibilità di spiegare in modo convincente come possa l'uomo elevarsi alla cognizione di essenze intelligibili immutabili (*rationes immutabiles*)[253]. Ancora, le idee divine, in

[250] *Ibidem*, II, p. 122.
[251] *Ibidem*.
[252] *Ibidem*, II, p. 151. Cfr. anche M.J.B. Allen, *Marsilio Ficino: The Philebus Commentary*, cit., p. 197.
[253] *Ibidem*, II, p. 152.

quanto archetipi, costituiscono non solo la *causa essendi* ma anche la *veritas* degli enti creati; a meno di voler precludere all'uomo e alle menti superiori la conoscenza della verità – prospettiva inaccettabile per Ficino poiché significherebbe rendere estranea l'anima alla dimensione dell'eternità, gettando così ombre sulla certezza della sua immortalità – occorre affermare che la conoscenza si sostanzi di quelle idee per mezzo delle quali Dio concepisce e crea ogni cosa: infatti, sostiene l'Accademico fiorentino, «veritas rei creatae in hoc versatur, ut ideae suae respondeat undique» e pertanto la *mens* «non potest autem rei ipsius veritati quadrare, nisi ideae quoque quadret»[254].

Se la conoscenza intellettuale che ha ad oggetto le *essentiales rationes*, le essenze immodificabili delle cose, parimenti coglie in modo necessario tanto Dio, ove si trovano le idee, quanto l'ente (*res*), rimane da chiedersi quale sia l'ordine e in definitiva la direzione del processo conoscitivo: Ficino non ha dubbi, il primato ontologico, logico e temporale appartiene in tutto all'idea per il cui tramite conosciamo l'ente creato

> […] prius tamen secundum naturalem originem quamdam quodammodo apprehendit Deum, in quo illae sunt, quam res, quibus non insunt quamvis adsint. Neque incredibile videri cuiquam debet per incorporalia exemplaria corporalia quaelibet cognosci potius quam converso. Nam per imagines sensibilium spiritales, sive in sensibus sive in speculis illae sint, sensibilia corpora, non contra sentimus[255].

L'Accademico fiorentino chiarisce poi il modo secondo il quale la *mens* umana si innalzerebbe all'intellezione dell'idea divina e ne risulterebbe in definitiva formata

> Igitur mens per formulam suam ex habitu eductam in actum, ideae divinae quadam praeparatione subnectitur, cui subnexa supra se surgit. Nulla enim res supra se umquam attollitur nisi a superiore trahatur. Quo enim pacto aqua volat in aëre, nisi calore aëris elevetur? Facile autem et naturali quodam instictu ipsa formula, cum sit ideae radius, resilit in ideam, secumque attollit mentem cui est infusus hic radius, qui cum reducitur in ideam, refluit in eam sicut fontem, ceu radius repercussus in solem, perque nodum huiusmodi unum aliquid ex mente et Deo conficitur[256].

La distanza ontologica tra l'uomo e Dio viene colmata in grazia della presenza della *formula*, la cui attualizzazione costituisce il prerequisito essenziale a che la *mens* sia elevata alla conoscenza delle idee: certo nella spiegazione ficiniana non manca il richiamo alla necessità dell'intervento divino affinchè la natura umana possa oltrepassare i propri limiti e vincoli ontologici, ma l'aspetto ancora una volta essenziale parrebbe essere il fortissimo teleologismo[257] che permea ogni aspetto della vita del

[254] *Ibidem*, II, pp. 152-153.
[255] *Ibidem*, II, p. 153.
[256] *Ibidem*, II, p. 154.
[257] Proprio il teleologismo mi pare essere un elemento di forte discrimine tra le cosmogonie, per altri rispetti molto simili, di Ficino e di Giovanni Pico rispettivamente ne *El libro dell'amore* e nel *Commento sopra una Canzona d'amore*. L'Accademico fiorentino ascrive infatti alla mente angelica, subito dopo la sua creazione, una certa iniziativa, un *appetito innato* nel volgersi alla fonte divina, dalla cui illuminazione ha origine l'Amore «Questa nel primo momento della sua creatione è sanza forme e tenebrosa, ma perché ella è nata da Ddio per uno certo appetito innato a Dio suo principio si volge; voltandosi a Ddio dal suo razzo è illustrata, e per lo splendore di quel razzo s'accende l'appetito suo; acceso tutto a Ddio s'accosta; accostandosi piglia le forme, imperò che Iddio, che tutto può, nella mente che a Llui s'accosta scolpisce le nature di tutte le cose che si creano. […] E' l suo primo voltamento a Dio

cosmo e che nella fattispecie comporta il rifluire della *formula* nell'idea «facile autem naturali quodam instinctu». A fondamento di questa posizione sta naturalmente la congenericità tra l'essere delle *mentes* e quello divino, in virtù della processione del *radius* che si diffonde e si moltiplica lungo la gerarchia dell'*ordo mentium*.

Alla messa a fuoco dei meccanismi psicologici sottesi all'intellezione dell'idea è dedicato il breve quanto fondamentale capitolo 2 del libro XII. In esso Ficino condensa parte della sua dottrina relativa alla conoscenza sensibile quando afferma che la *phantasia* risvegliata (*excitata*) da una certa figura umana, attinta (*hausta*) per il tramite della vista, viene formata per un certo *simulacrum humanum*, che, come noto, lungi dall'essere importato dai sensi, è al contrario già insito in lei; successivamente la *formula* della specie uomo, latente nell'intelligenza, passando dallo stato potenziale a quello attuale, si illumina dando vita a ciò che l'Accademico fiorentino definisce intellezione ambigua o principio di intelligenza; da ultimo, l'intelligenza viene portata alla perfezione attraverso il congiungimento con l'idea divina, congiungimento rappresentato attraverso la bella immagine della cera che, impressa già dalla forma dell'anello – fuor di metafora, la *formula* –, viene ora riaccomodata all'anello stesso[258].

Da rilevare incidentalmente come nella succinta descrizione del Ficino non sia menzionata alcuna azione diretta della *phantasia* sulla *mens*, segno ancora una volta, della spiritualità di tutte le *virtutes* e della *sympatheia* che avvince tutte le facoltà in un funzionamento sinergico[259].

E' del tutto lecito chiedersi se Ficino alluda ad una qualche forma di conoscenza superiore, distinta da quella che caratterizza la normale attività conoscitiva, di certo un interrogativo legittimo visto che si fa riferimento alla conoscenza delle idee divine, nonché all'intervento diretto di Dio nell'innalzare a sé la *mens* umana. Come del resto

---

è el nascimento d'Amore, la infusione del razzo è cibo d'Amore, lo incendio che ne seguita crescimento d'Amore si chiama, l'accostarsi a Ddio è l'impeto d'Amore; la sua formatione è perfectione d'Amore […]», M. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., pp. 11-12. Anche se all'altezza di VI, VII Ficino sembra offrire del *nascimento d'Amore* una versione almeno in parte differente – il momento della nascita parrebbe fatto coincidere con l'infusione del raggio divino, per le cui fiamme si *accenderebbe* il *naturale instincto* – non mancano i riferimenti al volgersi istintivo e originario della mente verso Dio. In Giovanni Pico, al contrario, l'iniziativa è tutta divina al punto che la Venere Celeste nasce soltanto nel momento in cui Dio partecipa le idee alla mente angelica «Adunque l'angelo ha allora in sé la bellezza delle Idee, ma imperfetta, e dalla opacità della sua sostanzia ottenebrata, di che è necessario che in lui segua desiderio di avere la perfezione di quelle; el quale desiderio essendo desiderio di bellezza, è quello desiderio che da noi è chiamato amore […]», *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 501.

[258] «Quando phantasia excitata per hominis alicuius figuram visu haustam simulacro formatur per humano, tunc humanae speciei formula, quae latebat in mentis arcanis, instigata coruscat et mentis sive rationis aciem actu format, quam formaverat habitu. Formatio talis vel intelligentia quaedam ambigua est, vel ortus intelligentiae. Postquam ita satis formata est, hominis idea formatur, id est ratione illa per quam Deus hominem generat. Ita vero mens per formulam hominis ideae quadrat humanae, sicut cera quae ab annulo figurata est, quando diligenter annulo admovetur, suo congruit exemplari. Illa ipsa quadratio vera et distincta hominis intelligentia est», Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p.158.

[259] E' opportuno richiamare un passo della *Theologia Platonica* davvero emblematico a questo riguardo, dove il funzionamento sinergico di *phantasia* e *mens* è accostato addirittura a quello degli occhi «Ita mens et phantasia, qui gemini oculi sunt eiusdem animae, atque admodum proximi, simul aperiuntur, atque eodem pro modo suo conspiciunt. Et dum phantasia hunc cogitat hominem, mens universalem hominem cogitat, et converso. Atque haec est concursio naturalis», *Ibidem*, II, p. 77.

già notava Kristeller[260], la risposta non può che essere negativa: la conoscenza delle idee comincia nella coscienza empirica e investe quindi la normale e quotidiana attività conoscitiva. Non è il caso quindi di pensare a una azione straordinaria, segnatamente alla grazia divina che consentirebbe all'uomo di elevarsi su di un piano conoscitivo superiore a quello conseguibile con la sola dotazione naturale; al contrario, il ruolo di Dio è organico alla stessa noetica umana

> Ubi ad ipsum intelligendi actum Deus se habet tamquam agens primum atque commune; formula tamquam agens proprium atque secundum; simulacrum tamquam incitamentum; mens tenet materiae locum[261].

Occorre sottolineare poi come Ficino si affretti a precisare che conoscenza delle Idee non significa conoscenza di Dio. Pur essendone l'essenza, le idee, singolarmente prese, sono per cosi dire aspetti particolari di Dio, al punto che la presenza divina nell'idea non è espressamente conosciuta

> Quamvis autem per Dei lumen quotidie omnia cognoscamus, et ipsum quoque lumen sub tali aut tali rerum figura refulgens gradatim percipiamus, puram tamen Dei lucem ab ideis omnibus absolutam et in suo fonte penitus infinitam non prius videbimus quam eum mentis purissimae statum adipiscamur, in quo lumen ipsum unico intuitu cunctarum simul idearum splendore refulgens contueamur[262].

L'Accademico fiorentino fa appello anche alla dianoeticità dell'intelletto umano, di contro a quello angelico – non senza contraddizioni come si è già rilevato –, per giustificare la mancata intellezione di Dio nell'apprensione delle idee: l'angelo è infatti formato (*informatur*) da tutte le idee simultaneamente e, possedendole in atto, è in grado di vedere consapevolmente la sostanza divina; di contro, all'uomo sfugge la comprensione della fonte da cui provengono le idee, partecipandone soltanto in maniera discorsiva[263].

---

[260] P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 256-259, «La conoscenza empirica è quindi una cooperazione fra oggetto, formula e idea, e se il contributo dato dall'idea a questo atto è fuori di dubbio per l'anima ascesa alla contemplazione, esso è inconsapevole, ma non meno efficace anche nelle altre anime ancora immerse nel sogno», p. 259. Per la superiore contemplazione del teologo, cfr. Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, pp. 161-162, «Theologus tum agendo tum disputando purgat a corporeis affectibus animum, segregat rationem a fallacibus rerum sensibilium coniecturis, invitat mentem ut ad veritatem huiusmodi se gradibus conferat speciebus, id est insitis ab origine formulis, per species, id est per formationem quae nobis provenit ab ipsis, ad species, id est ad ipsas ideas et rerum naturalium species considerandas. Quas species adhaerere inquit Deo universi principio. Ipse enim fons est idearum, theologi vero mentem illis adhaerere, id est illis se formandam insinuare, per quam insinuationem, inquit Deum tangere, id est divina mente formari. Adiunxit et tenere Deum duabus, ut puto, de causis. Tum quia mens ubi semel ita coepit, forte numquam talis vitae statum penitus intermittit, tum quia postquam mente divina multis ex partibus iam mens nostra formata est diutius contemplando, incipit usque adeo supra hominem sapere, ut se et per Deum, et Deum, et in Deo contemplari non nesciat». Sempre al teologo deve poi essere riferita la possibilità dell'intima unione con Dio, unione che avviene tramite la facoltà super-intellettuale della *unitas*, cfr. *Ibidem*, II, p. 165.

[261] *Ibidem*, II, p. 166.

[262] *Ibidem*, II, pp. 156-157. Cfr. P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 262-268.

[263] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 160. Si veda anche la ragione addotta precedentemente, dove Ficino, appoggiandosi a un tema largamente dibattuto nelle dispute scolastiche, riutilizza il concetto di *species* come intermediario conoscitivo, e segnatamente alla maniera tomistica nei

Proprio in ragione della precisa funzione noetica che Dio assolve nella comune e quotidiana conoscenza intellettuale, Ficino può rimarcare la colpevole ingratitudine dell'uomo, il quale non si avvede della luce divina che agisce direttamente in lui e, al contrario, attribuisce al *lumen* naturale del suo intelletto la capacità di pervenire alla conoscenza universale, stabile e certa

> Nunc vero non aliter in hac re pene omnes decipimur quam plebeii, qui cum multa nocte ad lunam videant, aiunt se in lumine lunae videre, cum tamen illud sit solis lumen, quo etiam nocte vident. Sic ingrati homines in lumine proprio et naturali vera se affirmant inspicere, quae in lumine communi divinoque inspiciunt[264].

Allo scopo di mettere a fuoco la posizione pichiana in merito al contenuto della conoscenza intellettiva, è necessario premettere una considerazione sulla semantica del termine *intellectus* a partire dalle occorrenze e soprattutto dall'uso certamente innovativo che ne viene fatto nelle opere qui prese in considerazione: come già evidenziato, infatti, Giovanni Pico, nel tentativo di accordare la noetica neoplatonica a quella peripatetico-scolastica, procede a identificare la facoltà della *ratio*, o *dianoia*, con l'aristotelico intelletto potenziale, scelta da leggersi naturalmente alla luce del suo disegno di far convenire le diverse tradizioni sapienziali nella tanto agognata *pax philosophica*. L'identificazione tra *ratio* e intelletto potenziale non è priva di conseguenze nell'uso di *intellectus* e di *intellectivus*, tanto che i termini in questione passano a denotare tanto la conoscenza intellettuale in senso stretto, quanto quella psichica e razionale[265]. Si tratta di un aspetto particolarmente evidente nelle *Conclusiones Nongentae*, dove ritengo abbia giocato un ruolo non secondario anche la consapevolezza nutrita da Pico circa la preparazione quasi esclusivamente scolastica dei propri interlocutori, per i quali sarebbe stato certamente difficile intendere la distinzione tra *ratio* e *intellectus*; Giovanni Pico 'scende' quindi più volte sul terreno dei propri interlocutori − terreno certamente a lui familiare − in un difficile compito di traduzione semantica ma soprattutto linguistica e non è un caso pertanto che la dianoeticità dell'intelletto potenziale, o *pars rationalis* sia formulata proprio ricorrendo al linguaggio tecnico della scolastica[266]. Al contrario, il *Commento*, essendo scevro da una simile promiscuità lessicale – pur figurando l'identificazione tra *ratio* e intelletto potenziale –, certamente a motivo del carattere dichiaratamente neoplatonico dello scritto e per converso del pubblico cui era destinato, si presta a essere utilizzato come la

termini di un *obiectum quo*, paragonandolo all'idea divina, «Sicut oculos per speciem coloris formatus videt colorem, speciem vero per quam videt non cernit, sic forsitan intellectus quodammodo formatus idea per hanc statim speciem ipsam naturalem intelligit, quae per talem facta fuit ideam; ideam tamen ipsam nondum perspicue intuetur, immo non agnoscit, licet intueatur».

[264] *Ibidem*, II, p. 161. Date queste premesse, è del tutto perspicuo come Ficino possa quasi identificare la contemplazione del divino con il sentimento religioso, cfr. Anna De Pace, *La scepsi*, cit., p. 227.

[265] Pur non accostando la questione da un punto di vista neoplatonico, la duplice valenza semantica che il termine *intellectus* assume nella riflessione pichiana era già stato notato da F. Roulier, *Jean Pic de la Mirandole*, cit., p. 378.

[266] Ricordo anche la *conclusio* «Quamvis in anima ita sit actu natura intellectualis per quam cum angelo convenit, sicut est natura rationalis per quam ab eo distinguitur, nihil tamen intrinsecum est in ea, per quod possit sine propria specie aliquid a se distinctum intelligere», S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 418, 3.63.

fonte principale della concezione pichiana delle idee soprattutto per quanto attiene alla loro apprensione intellettuale, contribuendo nel contempo a gettare luce sul significato delle *conclusiones* dedicate all'argomento. Nella parte che segue pertanto si cercherà di delineare la noetica pichiana limitandosi al piano dell'*intellectus*, inteso come facoltà superiore alla *ratio*, e delle sole *ideae*, a completamento di quanto già detto a proposito della conoscenza razionale.

Si è avuto già modo di riscontrare nel pensiero del Ficino una certa oscillazione a proposito della ubicazione delle *ideae*, ora ritenute essere formalmente nel primo intelligibile ora invece nella sostanza divina e anzi coincidenti con la sua stessa essenza; un'oscillazione non priva di conseguenze per la determinazione dello statuto ontologico delle *ideae* stesse. A dispetto poi di alcune formule utilizzate, che farebbero in qualche modo salva la coerenza del discorso ficiniano – come la distinzione tra modo di essere causale e formale che caratterizzerebbe l'idea rispettivamente in Dio e nell'Angelo – non v'è dubbio che la gnoseologia dell'Accademico fiorentino poggi proprio sulla seconda impostazione e sull'intervento diretto di Dio nella formazione degli atti intellettivi della *mens* umana, a discapito di ogni istanza mediatrice rappresentata dagli intelletti angelici.

L'impostazione pichiana non appare differire sostanzialmente da quella del proprio maestro

> Aremo a ricordarci del primo fondamento da noi posto nel primo capitulo, come ogni cosa ha triplice modo d'essere, causale, formale e partecipato. Bisogna adunque el simile essere delle idee, le quale in Dio aranno essere causale, nell'Angelo formale, nell'anima razionale partecipato. In Dio dunque secondo e' Platonici non sono idee, ma lui è causa e principio di tutte le idee, le quali lui primamente produce nella mente angelica, come etiam nelli Oraculi de Caldei si truova; e da esso Angelo n'è fatta partecipe l'anima razionale[267].

Il pensiero di Giovanni Pico coincide in tutto con quanto più volte asserito – e forse disatteso a giudicare dagli sviluppi della sua noetica – dal Ficino, e di certo colpisce la perentorietà con cui ribadisce la propria posizione sul piano squisitamente teologico; è il caso della *conclusio in Theologia secundum opinionem propriam* n. 3

> Ideales rerum formalesque rationes effective a deo in prima creata mente formaliter primo reperiri, cum theologica veritate tenemus.
>
> Correlarium: Ubi ideae sunt idealiter, ibi non sunt formaliter; ubi sunt formaliter, ibi non sunt idealiter[268].

Se è pur vero che la *conclusio* in esame non rientra nel novero delle tesi condannate, occorre altresì dire che l'attenzione e la condanna della commissione inquisitrice si appuntò su una tesi di tenore analogo e ad essa intimamente connessa

> Magis improprie dicitur de deo quod sit intellectus vel intelligens, quam de anima rationali quod sit angelus[269].

[267] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 480.
[268] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 424, 4.3.
[269] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 412, 3.49.

Dalla difesa che ne tentò contro il giudizio dei suoi censori, i quali la ritennero *falsa* e in odore di eresia[270], possono venire ulteriori conferme di come Giovanni Pico, negando l'*intelligere* a Dio, disconoscesse anche la presenza *formaliter* delle idee nella sostanza divina: secondo uno schema neoplatonico, che il Mirandolano riferisce a Dionigi, occorre distinguere per ciascuna ipostasi una modalità conoscitiva propria, segnatamente la conoscenza discorsiva all'uomo, la conoscenza intellettuale all'angelo, la conoscenza ineffabile che avviene per il tramite della propria essenza a Dio[271].

[270] «Dixerunt illi quod conclusio erat falsa, et ad hereticum sensum poterat transferri, et quod non satisfaciebat eis mea declaratio», *Apologia*, q. XII, *ed. cit*., p. 234. Da notare una curiosa serie di inversioni che caratterizzano la riformulazione della tesi nella *Apologia*, «Magis improprie dicitur de Deo quod sit intelligens vel intellectus, quam de angelo quod sit anima rationalis», *Ibidem*. Se si esclude l'accidentalità, è lecito pensare che la seconda formulazione dovesse apparire più prudente rispetto alla prima, dove l'anima umana viene quasi elevata al piano della natura angelica.

[271] «Est ergo advertendum quod, sicut rationem dicit notitiam discursivam hominibus propriam, que quidem ratio improprie diceretur esse in Deo, ita similiter dicit Dyonisius intelligere esse notitiam appropriatam angelo, causatam ab angelo et intellectu angelico, et ipsum informantem et taliter immutantem, et tale intelligere dicit non esse in Deo. […] nihil aliud intendebam nisi quod notitia angelica, que intellectualis notitie nomen sibi appropriat, magis distat ab infinita notitia Dei, que omnia per essentiam cognoscit, quam distet a notitia ratiocinativa anime rationali vel homini», *Ibidem*, q. XIII, pp. 234-235. In termini analoghi si era espresso Pico nel *Commento*, dove ricorre già anche l'*auctoritas* di Dionigi a suffragare il carattere eminente e super-intellettuale della conoscenza divina «E già mi ricordo avermi detto un gran platonico che si maravigliava forte d'un detto di Plotino, ove diceva che Dio nulla intende né conosce. E forse è più da maravagliarsi come lui non intenda per quale modo vuole Plotino che Dio non intenda, che non è altro se non che vuole che questa perfezione dello intendere sia in Dio secondo quello essere causale e non secondo quello formale, il che non è negare lo intendere di Dio, ma attribuirglielo secondo un più perfetto ed eccellente modo. Il che essere così, di qui si può manifestamente comprendere, che Dyonisio Areopagita, principe de' teologi cristiani, el quale vuole che Dio non solo sé, ma *etiam* ogni cosa minima e particulare conosca, usa però el medesimo modo di parlare che usa Plotino, dicendo Dio non essere natura intellettuale o intelligente, ma sopra ogni intelletto e cognizione ineffabilmente elevato», *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 462. Chi possa essere questo *gran platonico* riesce, credo, facile dirlo. Viene fatto subito di pensare a Ficino e per il carattere apertamente polemico del *Commento* nei suoi confronti e ancor più perché l'accusa ha ad oggetto proprio la mancata comprensione di Plotino, che sappiamo essere al centro delle tensioni tra i due in questo periodo, cfr. *supra* pp. 143-144. Più precisamente, l'accusa sembra voler rimarcare la scarsa perizia esegetica dimostrata sul testo plotiniano dal *gran platonico*; ora, sappiamo che proprio in questo periodo Ficino, ultimatane la versione, aveva intrapreso il commento alle *Enneadi* ed evidentemente aveva già avuto qualche abboccamento con Pico su passi problematici o difficilmente assimilabili alla propria dottrina. E' il caso appunto dell'attribuzione dello *intelligere* a Dio, riguardo al quale Ficino faticava evidentemente a riconoscere nelle parole di Plotino quanto scritto, tra le altre, nella sua *Theologia Platonica*, «Nam Deus non capax veritatis dicitur, non cupidus bonitatis, sed est ipsa veritas atque bonitas. Potest autem secundum excellentiorem sensum vocari mens, tum quia divina veritas sui ipsius non est ignara, tum quia exuberantia quadam divinae bonitatis mentes inde effluunt plurimae. Super essentiam quoque eam locatur Deus, quae est ipsius esse subiectum», Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 162. In termini, credo, sostanzialmente non dissimili *Ibidem*, I, p. 70, «Deus est efficacissima mentis origo, atque ut more Plotini loquar, Deus ipsa intellectio est, non in aliquo intellecto tamquam potentia, non veritatis velut obiecti, sed in se ipsa suique ipsius existens, quemadmodum si visio neque esset in visu aliquo, neque luminis alieni visio esset, sed in se ipsa maneret, suique ipsius visio foret». Brunello Lotti, *Mente, riflessione e consapevolezza di sé in Marsilio Ficino*, «Esercizi Filosofici», 2 (2007), p. 142 nota opportunamente come nella riflessione ficiniana l'identificazione tra l'Uno e l'Intelletto che pensa se stesso (l'aristotelico *noesis noesos*) sia fortemente debitrice al *Liber de Causis* e ad Avicenna, oltrechè alla teologia cristiana, identificazione che l'Accademico fiorentino pretende poi di ravvisare, non senza forzature, anche nella dottrina di Plotino il quale, come noto, nega che l'Uno abbia autoconoscenza di sé in quanto assolutamente semplice (*Enn* III, 9, 9; V, 3, 12; V, 6, 5-6). La lettura di Plotino attuata da

In modo del tutto coerente all'assunto che in Dio non vi sono *ideae* se non *causaliter*, la mistica intellettualistica delineata da Pico nel *Commento* prevede come momento culminante l'unione alla *prima mens* e alle idee universali in essa contenute

> Di poi da sé all'intelletto proprio ascendendo è nel quinto grado, ove la celeste Venere in propria forma e non immaginaria, ma non però con totale plenitudine della sua beltà, che in intelletto particulare non cape, se gli dimostra; de la quale avida e sitibunda l'anima cerca el proprio e particulare intelletto alla universale e prima mente coniungere, prima delle creature, albergo ultimo e universale della ideale bellezza. Al quale pervenendo, grado in ordine sesto, termina el suo cammino, né gli è licito nel settimo, quasi sabbato del celeste amore, muoversi più oltre, ma quivi debbe come in suo fine a lato al primo Padre, fonte della bellezza, felicemente riposarsi […][272].

E' nelle possibilità umane la congiunzione del proprio *particulare* intelletto alla *prima mente* e per converso l'apprensione intellettuale dell'idea universale, anche se non senza limitazioni: si dice infatti che l'uomo non può procedere oltre il sesto grado e le ragioni erano state individuate poco prima nel legame essenziale che avvince l'anima al corpo, legame che non può essere in alcun modo spezzato se non con quella che Giovanni Pico chiama seconda morte, o in termini cabbalistici *binsica*. Come debba essere intesa poi la differenza tra il sesto e il settimo grado è chiarito da Giovanni Pico con una spiegazione per immagini

> Ma se molto si fortifica e si prolunga l'operazione intellettuale, bisogna che eziandio con questa parte ultima vegetativa l'anima si separi talmente che e lei dal corpo e il corpo da lei sia separato. Può dunque per la prima morte, che è separazione solo dell'anima dal corpo, e non per l'opposito, vedere lo amante l'amata Venere celeste e a faccia a faccia con lei, ragionando della divina immagine sua, e' suoi purificati occhi felicemente pascere; ma chi più intrinsecamente ancora la vuole possedere e, non contento del vederla e udirla, essere degnato de' suoi intimi amplessi e anelanti baci, bisogna che per la seconda morte dal corpo per totale separazione si separi, e allora non solo vede e ode la celeste Venere, ma con nodo indissolubile a lei s'abbraccia e con baci l'uno in l'altro la propria anima trasfundendo, non tanto cambiano quelle, quanto che sì perfettamente insieme si uniscono, che ciascheduna di loro dua anime e ambedue una sola anima chiamare si possono. […] e perché e' sapienti cabalisti vogliono molti degli antiqui padri in tale ratto d'intelletto essere morti, troverai appresso di loro essere morti di binsica, che in lingua nostra significa morte di bacio[273].

Giovanni Pico non preclude all'uomo la conoscenza delle idee universali, ma di certo nega all'anima ancora legata al corpo la perfetta assimilazione alla realtà intellettuale e quindi la *vera cognizione* delle idee: per conseguire quest'ultima l'uomo deve morire per poi rinascere in angelo, sull'esempio della trasformazione di Enoch in

---

Giovanni Pico e ispirata espressamente al nome di Dionigi mi pare basarsi essenzialmente su *DN*, 7, 2. Come si vedrà, l'influenza di Dionigi porterà entrambi gli Accademici fiorentini a modificare importanti capisaldi della metafisica e cosmologia neoplatonica pagana (Plotino e Proclo in particolare), cfr. *infra* cap. V, pp. 319-330.

[272] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 568-569.

[273] *Ibidem*, pp. 557-558. Contrariamente a Pico, Ficino non ritiene che al prolungarsi dell'atto contemplativo, o, in altri termini, al rapimento supremo, segua la morte del corpo, dal momento che la conservazione di quest'ultimo è assicurata dalla *unitas* dell'anima, cfr. II, p. 242. Su questo punto si veda anche P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 400-401.

Metatron[274], ma anche di Abramo, Maria e Paolo. Il ridimensionamento delle possibilità noetiche dell'uomo pare dettato al Mirandolano principalmente da fonti cabbalistiche, che lo portano a rileggere in modo originale la dottrina platonica e neoplatonica delle due morti o separazioni rispettivamente del corpo dall'anima e dell'anima dal corpo[275].

La preclusione all'uomo del settimo grado della *scala amorosa* mi pare, oltrechè porre non pochi problemi sia a livello metafisico che gnoseologico, mantenere in definitiva il discorso pichiano in una sostanziale ambiguità non dissimile da quella ficiniana, seppure i due approdino a soluzioni differenti.

Innanzitutto lo statuto ontologico delle idee risulta di difficile precisazione, a motivo del fatto che da un lato esse sono dette essere *formaliter* nella *prima mens* angelica e dall'altro ne viene sottolineata, non senza contraddizione, l'insufficienza, la precarietà e l'imperfezione

[274] «E perché, come nel primo libro fu detto, la parte razionale è propria dell'uomo e per la intellettuale con gli angeli comunica, questo tale non più di umana vita ma di angelica vive, morto nel mondo sensibile, nello intelligibile rinasce a più perfetta vita. […] è per tale morte di uomo in angelo trasformato; né altrimenti el detto si debbe intendere de' sapienti cabbalisti quando o Enoch in Matatron, angelo della divinità, o universalmente alcuno altro uomo i angelo dicono trasformarsi», *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 554.

[275] Vero è che non poco del 'pessimismo epistemologico' del Mirandolano potrebbe dipendere da una lettura attenta di *Fedone* 64a4-68b7, ove l'attività filosofica come esercizio di morte, ovvero come ripiegamento dell'anima su se stessa e per converso come progressiva separazione dal corpo, è detta consentire soltanto un'approssimazione al sapere e non già un pieno possesso, come invece avverrà al momento del completo distacco dal corpo in conseguenza della morte. Anche Porfirio nelle *Sentenze* parla di due tipi di morte, «Di certo vi sono due specie di morte: l'una, ben nota, del corpo che si scioglie dall'anima, l'altra – propria dei filosofi – dell'anima che si scioglie dal corpo. E non sempre l'una consegue all'altra», *sentenza* IX (*Porphyrii Sententiae, ed. cit.*) [trad. it di Della Rosa]. Pur non figurando nella sua biblioteca, è certo che Pico conoscesse e utilizzasse lo scritto porfiriano come attesterebbe la *conclusio secundum Porphyrium* n. 12, cfr. S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 309 nota 22.12. Diversa risulta invece l'identificazione delle due morti nel *Commento al Somnium Scipionis* di Macrobio, «Nam et qui primum Phytagoram et qui postea Platonem secuti sunt, duas esse mortes, unam animae, animalis alteram prodiderunt, mori animal cum anima discedit e corpore, ipsam vero animam mori adserentes cum a simplici et individuo fonte naturae in membra corporea dissipatur», I, 11, 1. All'interno della tradizione neoplatonica mi pare che il tema in questione venga soprattutto sviluppato da un lato nel senso di garantire l'autonomia dell'anima dal carcere corporeo, salvando, tra le altre, le sue prerogative conoscitive e prima ancora la possibilità di sollevarsi dal piano sensibile a quello intelligibile e della vera vita (almeno per certi rispetti); dall'altro, nella dimostrazione dell'inopportunità del suicidio come modo immediato di liberare l'anima dal vincolo corporeo e restituirla al suo piano d'origine, come ben si legge in Plotino *Enn*. I, 9, Macrobio *Comm. Somnium Scipionis*, I, 13, 1-20, e ancora Porfirio, *sentenza* VIII (*Porphyrii Sententiae, ed. cit.*), «Ciò che natura legò natura scioglie, ciò che l'anima legò l'anima scioglie. La natura ha legato un corpo a un'anima e l'anima ha legato se stessa a un corpo. La natura quindi scioglie il corpo dall'anima, l'anima scioglie se stessa dal corpo». Il commento ficiniano alle *Sentenze* porfiriane non pare discostarsi dalla tradizionale impostazione data alla questione, «De natura & alligatione & solutione animae // Anima quidem medium quidem est inter essentiam individualem atque essentiam vera corpora divisibilem. Intellectus autem essentia est individua solum. Sed qualitattes materialesque formae, secundum corpora sunt divisibiles. Non omne quod agit in aliud appropinquatione & tactu facit quod facit sed etiam quae propinquando & tangendo faciunt aliquid secundum accidens non utuntur propinquitate. Anima corpori alligatur conversione quadam ad passiones provenientes a corpore. Rursumque solvitur quatenus a corpore nihil patitur. Quod natura ligavit hoc & ipsa natura solvit. Rursus quod conciliavit anima, hoc & anima dirimit. Natura quidem corpus in anima devincit. Anima vero seipsam in corpore. Quamobrem natura corpus ab anima separat, anima vero seipsam a corpore segregat», *De occasionibus*, in Marsilio Ficino, *Opera*, *ed. cit.*, II, p. 870.

> Descendono adunque esse Idee nell'Angelo da Dio, e perché ogni cosa, lontanandosi dal suo principio e fonte e mischiandosi a natura contraria diventa più imperfetta, esse Idee, elongandosi da Dio, loro fonte e principio, e coniungendosi a quella natura informe, in tutto disforme dalla formosità d'esse Idee, è necessario che diventino imperfette. Adunque l'angelo ha allora in sé la bellezza delle Idee, ma imperfetta, e dalla opacità della sua sostanzia ottenebrata, di che è necessario che in lui segua desiderio di avere la perfezione di quelle[276].

Mentre l'ipostasi angelica, quindi tanto la *prima mens* quanto le altre *mentes* particolari angeliche, possono conseguire la perfezione delle idee, unendosi e partecipando intimamente alla sostanza divina[277], l'uomo, fino a quando permane il vincolo corporeo, non è in grado di unirsi intimamente a Dio e conseguire la perfetta intellezione delle idee, bensì soltanto una cognizione penultima, in grazia dell'unione del proprio intelletto particolare, la parte per il quale è detto convenire con gli angeli, alla prima *mens* angelica[278]. Se la mia analisi è corretta, Giovanni Pico non sembra sfuggire alla tendenza, già ficiniana, di attribuire a Dio le caratteristiche fondamentali del *Nous* plotiniano, vale a dire il pieno ed eminente possesso delle idee[279].

Giovanni Pico e Ficino parrebbero muoversi all'interno di un quadro cosmologico e metafisico sostanzialmente condiviso: entrambi finiscono con l'attribuire le idee a Dio, nonostante il tentativo di collocarle, secondo l'insegnamento neoplatonico, sul piano intelligibile/angelico, e con l'assimilare la natura umana all'Angelo, dotando l'uomo di una *pars intellectualis* la quale ha ad oggetto idee particolari e, al culmine del suo sviluppo, idee universali. Pur occupandone l'infimo grado, in quanto *intellectus animalis* l'uomo è parte dell'*ordo mentium*, la gerarchia di intelligenze cosmiche formate dalla processione del *radius* o più in generale dell'essenza divina, e il cui contenuto eidetico è costituito da idee depotenziate, imperfette, *formulae* via via più particolari. Questa cosmologia di ispirazione neoplatonica contiene in sé due alternative possibili: alla luce del fatto che le idee esistono soltanto in Dio, si può ammettere che la *veritas* non sia e non possa essere estranea all'uomo, ed è la strada scelta dal Ficino che ha per conseguenza l'intellezione delle idee divine e la "scomparsa" dell'angelo, oppure si può ammettere che l'uomo non possa innalzarsi nella sua esistenza terrena che ad una *veritas* penultima, ed è la strada intrapresa da Pico che comporta un'intellezione soltanto parziale delle idee e mantiene la differenza ontologica tra uomo e angelo[280].

---

[276] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 501.

[277] «Nasce la loro [*scil*. delle idee] imperfezione da due cause: l'una è l'allontanarsi dal fonte e principio suo; l'altra è coniungersi a natura dissimile e contraria. Dunque nascerà la loro perfezione e dal remuoversi e separarsi da quella natura dissimile e ritornando d'onde in prima erano processe, al suo principio, secondo la loro possibilità, intimamente riunirsi», *Ibidem*, p. 505

[278] A. De Pace, *La scepsi*, cit., pp. 229-233 sottolinea infatti come, secondo il Mirandolano, l'uomo possa pervenire non già alla visione della perfetta bellezza intelligibile ma soltanto degli *orti di Giove* o *dei natali di Venere*, a quelle forme ideali cioè che, congiungendosi con la primigenia e informe sostanza angelica, necessitano poi di ritrovare la propria perfezione nella *conversio* e nell'unione al loro principio, vale a dire Dio come fonte della loro emanazione.

[279] Per una disamina della posizione pichiana circa la presenza delle idee in Dio in relazione alle omologhe tesi contenute nella sezione storica delle *Conclusiones Nongentae*, rimando a S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., pp. 52-56.

[280] L'impostazione pichiana, certo più conforme allo spirito del neoplatonismo, consente anche di far salva la mediazione degli angeli, poiché l'intelletto umano deriva il proprio contenuto eidetico dalle intelligenze superiori e non direttamente dalla luce divina; si tratta di una concezione non estranea

La soluzione pichiana non va però esente da ulteriori problemi. Che ne è ad esempio di quella «parte intellettuale [che] chiamano e' Platonici *unità dell'anima*, e vogliono essere quella per la quale l'uomo immediatamente con Dio si congiunge […]»[281]?

Il problema beninteso si presenta anche nel pensiero di Ficino, ma attiene più alla coerenza della sua dottrina e sembra seguire in definitiva il destino dell'assimilazione tra Dio e *nous* ipostatico. L'Accademico forentino pretende di seguire il dettato platonico del libro VII della *Repubblica*, quando, qualificando Dio come *principium, finis, idea, fons idearum*, sostiene che i nomi (*nomina*) più adeguati ad esprimere la sostanza divina siano quelli di *bonum* e *unum*, che lo stesso Platone, seguito da Plotino e Proclo, ritiene siano da porsi al di sopra dell'essere e dell'intelligenza: Dio può essere definito intelligenza soltanto in senso eminente (*excellentior sensus*), dal momento che in quanto *veritas*, non ignora se stesso, e oltretutto è causa trabordante e punto d'origine delle stesse intelligenze (*mentes*). In realtà, identificando *en* e *nous* la facoltà della *unitas* risulta svuotata del suo senso originario, poiché nella tradizione neoplatonica essa costituisce il tramite per il quale l'anima può elevarsi al di sopra dell'alterità e multiformità dell'intelletto, inevitabilmente implicato nella distinzione di pensante e pensato, e raggiungere così il vertice semplicissimo e ineffabile di tutto ciò che esiste: fatta propria la massima anassagorea *il simile conosce il simile*, l'anima viene dotata di facoltà e principi conoscitivi che le permettono di conseguire la conoscenza di ciascun livello ipostatico, secondo un riflettersi reciproco e puntuale del cosmo nell'anima[282]. Se

---

nemmeno al Ficino, come si è visto, ma che di certo l'adozione della dottrina plotiniana dell'anima non discesa alla luce dell'identificazione tra *Nous* ed *En* (Dio) tendono a rendere evanescente. Non farei di questa differenza un segno dell'infedeltà di Pico a Plotino, come sostiene A. De Pace, *La Scepsi*, cit., pp. 216 ss., anzi il tentativo – nei fatti poi naufragato, se la mia analisi è corretta – di ristabilire le idee nella prima *mens* angelica, e di vedere in essa pertanto l'origine della luce intellegibile che attraversa tutto l'*ordo mentium* per giungere fino all'uomo, è forse da leggersi come volontà di ripristinare la distinzione plotiniana tra le ipostasi dell'Uno e dell'Intelletto. Che la critica al Ficino voglia essere portata da un punto di vista genericamente neoplatonico, contro ciò che il Mirandolano riteneva evidentemente esserne un pervertimento, mi pare attestato proprio da un passo del *Commento* dove si lamenta, ancora una volta, l'incomprensione dell'Accademico Fiorentino «Però mi maraviglio di Marsilio che tenga secondo Platone l'anima nostra essere immediatamente da Dio produtta; il che non meno alla setta di Proclo che a quella di Porfirio repugna», in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 466.

[281] *Ibidem*, p. 479

[282] «Dunque, se è vero che la realtà divina è in qualche misura conoscibile, resta da concludere che risulta effettivamente coglibile da parte dell'esistenza pura dell'anima e attraverso questa si lascia conoscere nella misura del possibile. Infatti affermiamo che in ogni ambito "ciò che è simile è conosciuto mediante il simile": vale a dire il sensibile mediante la sensazione, l'oggetto di opinione mediante l'opinione, l'oggetto del pensiero discorsivo mediante il pensiero discorsivo, l'intelligibile mediante l'intelletto; cosicchè ciò che è massimamente unitario è conosciuto mediante l'unità e l'ineffabile mediante l'ineffabile. […] poi approfondendo la ricerca con la conoscenza di sé, [l'anima] scopre in sé l'intelletto ed al contempo gli ordinamenti degli enti, poi, procedendo nella sua propria interiorità e per così dire nel penetrale dell'anima, per mezzo di ciò contempla "con gli occhi chiusi" sia il genere degli dei sia le enadi degli enti. Effettivamente ogni cosa si trova anche in noi, ma a livello psichico […]», Proclo, *Theol. Plat*. I, 3 [trad. it. di M. Abbate]; «[…] e allora col nostro centro ci mettiamo in contatto col centro del Tutto […] ma poiché le anime sono intelligenti ed Egli è al di sopra dell'Intelligenza, dobbiamo pensare che il contatto avvenga non per mezzo di quella potenza con la quale il pensante è naturalmente in contatto con il pensato, ma con potenze differenti e che anzi tale contatto sia più intimo a tal punto che esso si avveri in grazia della somiglianza e della identità e il loro vincolo si compia per la loro affinità senza che nulla vi

si segue l'impostazione ficiniana è possibile invece dire che l'anima conosce già Dio attraverso l'intuizione delle idee che ne costituiscono l'essenza, pur se all'uomo sfugge che la luce nella quale si eleva alla conoscenza dell'intelligibile sia di origine divina.

Non senza contraddizione quindi Ficino può affermare che lo *unum-bonum* divino viene attinto per una specie di tatto (*tactus*) dall'*unitas* posta al di sopra dell'intelligenza

> Unitur autem non intellectuali virtute proprie. Haec enim cum sit multiplex atque infra intelligibile collocetur, necque congruit unitati necque quod intelligibile, id est ens universum supereminet, attingere potest. Adde quod cum unum bonumque instinctu quodam antecedente intelligentiam appetatur, consequens est ut tactu quodam super intelligentiam attingatur, tactu, ut ita loquar, unifico, per unitatem videlicet nostram, quae intelligentiam superat animamque ipsam ipsi rerum omnium unitati bonitatique non imaginaria intelligentiae copula, sed vera substantiae ipsius unione coniungit, unde non levis quaedam et extrinseca particularisque laetitia sequitur quasi videntis bonum vel audientis, sed vehemens intrinseca universalis voluptas efficitur, quasi gustus tactusque intellectu superioris suavitatem ipsam intelligibili superiorem gustantis iam penitus atque tangentis[283].

Certo, rimane il fatto che l'Accademico fiorentino vuole dotare l'anima della possibilità di un'unione immediata ed estatica con il primo principio, oltre che di una conoscenza intellettuale che rimane inevitabilmente dispersa sui diversi aspetti dell'essenza divina, le idee appunto; tuttavia, le difficoltà non sembrano risolversi se solo si considera che l'*unum-bonum* divino, lungi dall'essere semplice e ineffabile, risulta essenzialmente complicato dall'inclusione delle idee[284], motivo per cui, a differenza di quanto stabilito dalla tradizione neoplatonica, la conoscenza di Dio avviene già per il tramite dell'intelletto. Il lessico ficiniano mi pare restituire abbastanza fedelmente la complessità della posizione in questione, rispecchiando sul piano gnoseologico la promiscuità metafisica che caratterizza le ipostasi dell'Uno e dell'Intelletto. Di particolare interesse è *Theologia Platonica*, XIII, 4, dove il filosofo di Careggi istituisce una serie di significative corrispondenze – o per meglio dire equivalenze – tra l'unità dell'anima, la testa dell'intelligenza e il centro dell'anima

> Et quia Deus est ipsa unitas super mentem et centrum essentiarum super essentiam, ideoque non unitur illi per mentem proprie, sed per unitatem animae, quae est mentis caput centrumque totius animae, idcirco dicit Zoroaster: "ducat te animae profunditas immortalis", id est unitas ipsa, quam impressit quondam Deus animae tamquam unitatis divinae characterem, a qua et ad quam omnes aliae vires animae quasi a centro et ad centrum omnes circuli lineae pendent[285].

---

si frapponga», Plotino, *Enn.* VI, 9, 8 [trad. it. di G. Faggin]. Si vedano a questo proposito le interessanti considerazioni sulla mistica plotiniana di J. Trouillard, *La mystagogie de Proclos*, cit., pp. 15-32.

[283] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 165.

[284] Vero è che Ficino intende le idee in Dio come contenute in un unico e semplicissimo raggio, «Radius, prout in simplicissima Dei unitate consistit, unus est prorsus et simplicissimus atque unicam ideam divino offert oculo, unam scilicet Dei essentiam, sed illam quidem per multos essendi modos creandis rebus communicabilem», *Ibidem*, III, p. 109.

[285] *Ibidem*, II, p. 240. La descrizione dell'unità dell'anima ricorre in termini del tutto simili ne *El libro dell'amore*, «L'anima nostra risguarda tutte queste cose, per queste descende, per queste sale. In quanto ella da essa unità principio dell'universo nasce, acquista una certa unità la quale unisce l'essentia sua, potentie e operationi, dalla quale e alla quale l'altre cose che sono nell'anima hanno tale rispecto, quale le linee del circulo hanno dal centro e al centro. E dico che quella unità non solamente unisce le parti

Poco più oltre, a commento dell'oracolo caldaico «c'è un intelligibile che devi cogliere con il fiore dell'intelletto»[286], Ficino pretende ravvisare un'ulteriore corrispondenza tra il centro dell'anima, lo zoroastriano 'fiore dell'intelletto', e la platonica 'testa dell'intelligenza'

> Quod si moveatur vel sustineatur vel continueatur, id fieri arbitror per illud animae centrum, quam paulo ante unitatem vocavimus animae a Deo tributam, per quam Deo omnium centro et purae unitati concilietur […]. Id est "Est intelligibile aliquid, quod intelligere te oportet mentis flore". Florem mentis appellat Zoroaster ipsum animae centrum, quod Plato nominat mentis caput[287].

Da un punto di vista genuinamente neoplatonico la posizione di Ficino sembra essere piuttosto curiosa. Essa pare infatti genericamente ispirata a Proclo almeno sotto tre importanti rispetti: in primo luogo – lasciando a lato la complicazione apportata dalla presenza delle idee –, l'attribuzione a Dio, in quanto primo principio, dei caratteri propri dell'Uno, ovvero la semplicità, l'unità e l'ineffabilità; in secondo luogo, la condivisione del fondamentale assunto gnoseologico secondo il quale il simile conosce il simile, con la conseguenza che la potenza conoscitiva corrispondente alla prima ipostasi deve trovarsi distinta dall'intelletto, il cui atto è rivolto al piano intelligibile; da ultimo, la caratterizzazione dell'unità o centro dell'anima come punto focale in cui convergono unificandosi tutte le potenze, compreso l'intelletto che, pur essendo la facoltà più elevata, è nondimeno una delle diverse *vires* dell'anima. A questo punto ci si aspetterebbe che Ficino, al pari di Proclo, distinguesse tra fiore dell'intelletto e centro dell'anima, intendendo con il primo il vertice unitario della facoltà intellettiva con il quale è possibile pensare l'intelligibile primo, posto a capo della prima triade intelligibile, e con la seconda, detta anche fiore dell'anima, il centro dell'essenza psichica e la facoltà per mezzo della quale soltanto è possibile stabilire il contatto immediato con Dio[288]. Al contrario, Ficino identifica espressamente il fiore dell'intelletto con il centro dell'anima, e l'ulteriore accostamento alla testa dell'intelligenza mostra come il preteso atto super-intellettuale di congiunzione a Dio rimanga in qualche modo legato alla facoltà dell'intelletto, per quanto alla sola parte superiore.

Tuttavia, poiché Proclo non ha mantenuto una posizione univoca sulla questione, occorre procedere con cautela prima di determinarne l'esclusione dal novero delle fonti ficiniane. La soluzione adottata da Ficino infatti – pur dettata da esigenze interne al proprio sistema filosofico, e segnatamente da precise opzioni metafisiche relative al rapporto tra le prime due ipostasi – pare essere almeno in parte debitrice del *Commentario* agli *Oracoli Caldaici* di Psello, contenuto in origine nel Riccardiano 76

---

dell'anima intra loro e con tutta l'anima, ma eziandio tutta l'anima unisce con quella unità, la quale è cagione dell'universo», M. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., p. 212.

[286] *Orac. Chald*. 1.

[287] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 242. Cfr. Anche *Ibidem*, III, p. 157.

[288] Sulla distinzione tra fiore dell'anima e fiore dell'intelletto in Proclo, si veda E. Gritti, *Proclo*, cit., pp. 307-327.

(K. 1. 28), insieme al *Commentario* del Pletone[289]. L'influenza di quest'ultimo – senz'altro pervasiva su alcuni aspetti dell'antropologia ficiniana, come il rapporto tra anima, *idolum* e veicolo etereo – è certamente da escludere in questo caso: il Pletone, infatti, non fa alcuna menzione dell'unità dell'anima, poiché nella sua metafisica il primo principio non è concepito nei termini di una natura super-essenziale e super-intelligibile – l'Uno ineffabile neoplatonico –, bensì come la realtà più eminente sotto il profilo dell'essere e della razionalità. Di conseguenza, il fiore dell'intelletto è la facoltà con cui l'uomo può elevarsi alla conoscenza del Dio supremo o Padre[290]. Nel suo commento all'oracolo 1 – commento, a dire il vero, piuttosto confuso –, Psello identifica espressamente il fiore dell'intelletto con l'unità dell'anima (letteralmente «la potenza unitaria dell'anima»)[291], lasciando cadere ogni riferimento alla funzione di unificazione svolta da quest'ultima nei confronti delle diverse potenze. Poiché questa funzione è invece espressamente sottolineata da Ficino, resterebbe da chiarire quale possa essere la fonte. Alla luce di quanto precedentemente affermato si può escludere che Ficino leggesse insieme al *Commentario* agli *Oracoli Caldaici* di Psello anche gli *excerpta* dell'omologo *Commentario* procliano[292], dove di certo avrebbe trovato esposta la dottrina dell'unità dell'anima come unità del *πληθος* delle diverse *δυνάμεις*, ma anche – è bene sottolinearlo – la chiara distinzione tra fiore dell'anima e fiore dell'intelletto[293].

Pur se certamente disponibile, Ficino non pare ispirarsi al *Commentario* all'*Alcibiade I* di Proclo, dove ricorre nuovamente la distinzione tra fiore dell'intelletto e fiore dell'anima, e dove oltretutto è detto che il fiore dell'anima unifica «la molteplicità che è in noi» senza alcun esplicito riferimento alle potenze[294]. E' piuttosto la *Teologia Platonica* a costituire la principale fonte ficiniana e a suggerire forse la *reductio* delle diverse facoltà, come il centro dell'anima e la testa dell'intelligenza, al fiore dell'intelletto, identificato con l'uno presente nell'anima

[289] S. Gentile, S. Niccoli, P. Viti, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, cit., pp. 55-57 scheda 43.

[290] Si veda il commento del Pletone agli oracoli 28b e 33, in *Magika logia tôn apo Zoroastrou magôn*, cit., pp. 16-17 (traduz. p. 34) e 18 (traduz. p. 35), e il commento della curatrice pp. 133-134 e 147-150.

[291] *Oracles Chaldaiques. Avec un choix de commentaires anciens*, texte établi et traduit par Édouard des Places, Paris, Les Belles Lettres 1971, p. 181.

[292] Gli *excerpta* si sono conservati soltanto in tre manoscritti Baroccianus 131, Parisinus graecus 1182, Vaticanus graecus 1026, tutti del XIII secolo, cfr. *Oracles Chaldaiques*, cit., pp. 202-204.

[293] *Exc. Chald*. 194,13 e 195,4, in *Oracles Chaldaiques*, cit., pp. 209-211.

[294] Da segnalare come negli *excerpta procli Commentariis in Alcibiadem Platonis primum* del 1488, la traduzione del passo procliano *In Alc.* 247,5-248,5 mantenga soltanto la nozione di fiore dell'anima, omettendo integralmente la parte finale in cui si fa menzione del fiore dell'intelletto (*ἄνθος τοῦ νοῦ*), «At vero post venerabilem intellectum, ipsam denique summam animae (ut ita dixerim) existentiam, per quam unum sumus et sub qua unitur multitudo nostra, suscitare fas est. Quemadmodum enim per intellectum nostrum divinum tangimus intellectum, sic et primum unum, a quo omnibus inest unio, per unum et tamquam essentiae nostrae florem attingere licet, per quod sane nostrum unum divino maxime iungimur. Simili namque simile ubicunque comprehendi potest: scibilia quidem scientia, intelligibilia intellectu, unitissimae entium mensurae animae unitate. Iam vero haec unitas perque ipsam actio, actionum nostrarum summa, divini per hanc efficimur, quando videlicet omnem multitudinem fugientes in ipsam unitatem nostram confugimus, unumque efficimur et uniformiter agimus », pp. 862-863. Cfr. Proclus, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, texte établi et traduit par A. Ph. Segonds, 2 voll, Paris, Les Belles Lettres 1985-1986, II, p. 295 (248,3). Rimane il fatto che il testo in questione identifica senza incertezze il fiore dell'anima – e non il fiore dell'intelletto – con l'unità dell'anima.

> Ed in base a ciò appunto ritengo che la particolarità intellettiva dell'anima sia essenzialmente la capacità di cogliere le Forme intellettive e la differenza fra di esse, e che la sommità e, come dicono, il fiore e l'autentica esistenza dell'intelletto si congiungano alle enadi degli enti e attraverso queste alla unificazione segreta stessa di tutte le enadi divine. In effetti anche se in noi ci sono molte facoltà atte a conoscere, solo in base a quella forma di conoscenza appena menzionata veniamo ad essere per natura intimamente uniti con la realtà divina […]. Dunque, se è vero che la realtà divina è in qualche misura conoscibile, resta da concludere che risulta effettivamente coglibile da parte dell'esistenza pura dell'anima […]. Correttamente, in effetti, anche Socrate nell'Alcibiade affermava che l'anima entrando in se stessa avrebbe scorto oltre a tutto il resto anche la divinità: infatti, convergendo verso la sua stessa unificazione e verso il centro di tutta quanta la sua vita, e sbarazzandosi della molteplicità e della varietà delle facoltà di ogni sorta in lei insite, si innalza proprio alla suprema prospettiva contemplativa sugli enti[295].

Da segnalare come Ficino trascuri completamente l'importante punto di vista di Giamblico sulla questione, di cui è testimonianza nel *Commentario* al *Fedro* di Ermia, che pur aveva tradotto verosimilmente nel 1474: nella sua esegesi dell'allegoria del carro alato, Giamblico aveva preteso di ravvisare nelle parole di Platone una fondamentale distinzione tra la facoltà dell'intelletto, cui allude l'immagine dell'auriga (*ἡνίοχος*), e la facoltà dell'uno nell'anima, cui rinvia la menzione in *Phaedr.* 247c del timoniere (*κυβερνήτης*) dell'anima, il quale soltanto è detto poter contemplare l'essere che realmente è

> Il divino Giamblico intende il 'timoniere' come l'*uno* dell'anima, l'auriga come il suo intelletto. Il termine 'spettatore' (*θεατής*) non vuole suggerire che [il timoniere] volga il suo sguardo all'oggetto di intellezione come se fosse altro da sé, bensì che gli è congiunto e che lo intende su quel piano. Ciò mostra che il 'timoniere' è un'entità più perfetta dell'auriga e dei cavalli. E' proprio dell'intrinseca natura dell'*uno* dell'anima essere unita agli dei[296].

E' interessante notare come ancora nel 1488 persista nella riflessione ficiniana la caratterizzazione della *unitas* come centro o essenza autentica dell'anima, ove trova unificazione il costitutivo molteplice della natura psichica in vista dell'unione o contatto con la semplicità divina, e l'identificazione della stessa unità dell'anima con l'unità della mente. E' quanto testimoniato – in una formulazione che, a rigore, è almeno in parte intrinsecamente contraddittoria, se non la si legge alla luce della nota promiscuità metafisica tra Uno e Intelletto che caratterizza il pensiero di Ficino – dalla righe iniziali della parafrasi del *De mysteriis* di Giamblico

> Non enim possumus attingere unitatem ipsam, nisi unitissimo quodam et unitate mentis, quae super animae mentisque proprietatem extat. Unitas ipsa deorum unit sibi animas ab aetherno per unitates earum secundum contiguitatem tam propriam et efficacem, ut esse continuitas videatur[297].

Nemmeno in seguito Ficino elaborerà una differente posizione. A ben vedere, infatti, il *Commentario* al *Fedro* non presenta in merito alcuno spunto di reale

[295] *Theol. Plat*. I.3, 15, 1- 16, 1 [traduz. it. M. Abbate].
[296] Hermeias, *In Phaedr*. 150, 24ff. Cfr. anche *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, edited with translation and commentary by J.M. Dillon, Leiden, Brill 1973, («Philosophia Antiqua, XXIII»), pp. 96-97.
[297] Marsilio Ficino, *Opera*, *ed. cit*., II, p. 817.

discontinuità rispetto alla sistemazione precedente: nel quadro delle facoltà dell'anima, desunto dalla nota immagine della biga alata, si trova ribadita la distinzione tra l'*intellectus* e il relativo *caput*, una distinzione che ancora una volta suggerisce piuttosto la congenericità delle due facoltà e, a rigore, impedisce di sostenerne una distinzione essenziale. Che il *caput aurigae* (o *mentis*) continui ad essere il prolungamento e il vertice della facoltà dell'intelletto, piuttosto che una facoltà distinta per essenza, pare confermato dalla duplicazione che Ficino introduce in esso, attribuendogli parimenti la funzione di unificazione al primo principio e al mondo intelligibile per mezzo della onnicomprensiva e simultanea conoscenza intuitiva. Con l'affermazione del carattere ancipite del *caput mentis*, il filosofo di Careggi ha soltanto ontologizzato due funzioni che ha correntemente riconosciuto nei suoi scritti al sommo della potenza intellettiva, e ha finito, ancora una volta, per identificare il fiore dell'anima e il fiore dell'intelletto

> Auriga quidem est intellectus congruens cum essentia. Caput autem aurigae est unifica virtus ad ipsum universi principium, intellectui praesidens, cum unitate conveniens. […]. Sed redeundum parumper arbitror ad illud aurigae caput. Est enim geminum: unum quidem quod satis expressi unificum cum principio; alterum vero huic subinde contiguum uniens maxime cum intelligibili mundo, summus videlicet actus intelligentiae intuitusque subitus[298].

La posizione pichiana sull'unità dell'anima appare ancora una volta di difficile messa a fuoco, vista l'esiguità dei riferimenti contenuti nelle opere qui prese in rassegna. Se nel ben noto passo del *Commento*, dove Pico elenca tutto ciò che è in dotazione all'uomo in quanto microcosmo, non mancano cenni alla presenza dell'*unitas*, colpisce poi l'assenza di qualsiasi ulteriore riferimento a riguardo, specie là dove più sarebbe lecito attenderselo, vale a dire nel luogo in cui il Mirandolano delinea i gradi della ascesa conoscitiva che conducono l'anima all'unione con la *prima mens*.

Dobbiamo allora intendere che l'unione immediata a Dio, cui si giunge in grazia della *unità* dell'anima, sia proprio quel settimo grado precluso all'uomo, fin tanto che trattenuto dal vincolo del corpo? L'efficacia operativa della *unitas* si inscriverebbe dunque in un orizzonte puramente escatologico e non anche temporale e terreno?[299] La formulazione della *conclusio secundum opinionem propriam* n. 43 delle *nova dogmata*

[298] Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato, Volume I, Phaedrus and Ion*, cit., pp. 66-70. Evidente risulta essere la risistemazione teorica a vantaggio della *unitas*, se si pone mente a quanto affermato nella *Theologia Platonica*, «Mens autem illa, quae est animae caput et auriga, suapte natura angelos imitata non successione, sed momento quod cupit assequitur, immo habitu quodam, et ut vult Plotinus, actu simul continet omnia», Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 210. Il fatto che Ficino ribadisca sostanzialmente la propria posizione nel *Commentario* al *Fedro* è sintomatico di come poca o nessuna influenza doveva esercitare su di lui il *Commentario* di Ermia – che pur aveva tradotto, ma che non pubblicherà mai –, dove è esposta la posizione di Giamblico sopra menzionata. A proposito dell'inconsistente utilizzo di Ermia nella redazione del *Commentario* ficiniano – e più in generale sulla presenza marginale del neoplatonico antico negli scritti di Ficino –, si veda M.J.B. Allen, *Two Commentaries on the Phaedrus: Ficino's indebtness to Hermias*, «Journal of the Warburg & Courtauld Institutes» 43 (1980), pp. 110-129 (rist. in M.J.B. Allen, *Plato's Third Eye*, cit., V).

[299] Non pare essere di grande aiuto il riferimento alla *unitas* contenuto nell'*Oratio*, «[…] et si nulla creaturarum sorte contentus in unitatis centrum suae se receperit, unus cum Deo spiritus factus, in solitaria Patris caligine qui est super omnia constitutus omnibus antestabit», *Oratio*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 106.

inducentes di certo mostra un Giovanni Pico intenzionato a risolvere la *vexata quaestio* sulla natura della *beatitudo* proprio ricorrendo alla neoplatonica *unità* dell'anima

> Actus quo foelicitatur natura angelica et rationalis ultima foelicitate, nec est actus intellectus, nec voluntatis, sed est unio unitatis quae est in alteritate animae cum unitate quae est sine alteritate[300].

Pur se la questione mi pare destinata a non trovare una soluzione, la critica pichiana alla noetica del Ficino è invece del tutto perspicua nelle sue linee fondamentali, tanto che con ogni certezza se ne può ravvisare il senso principale nella messa in discussione dell'intellezione delle idee e per converso dell'intervento attivo di Dio nella formazione della conoscenza intellettiva umana

> Ma chiunque crede, non si spiccando in tutto dal sensibile mondo, ma in quello ancora vivendo, potere congiungersi alla perfetta sublimità ideale, obbietto del nostro amore, erra grandemente, però che le idee in sé e nell'essere suo vero non si possono vedere se non con l'occhio della virtù intellettuale, el quale seco non patisce consorzio di atto di inferiore virtù. […] Né altrimenti accade a chi crede, non si spiccando dalle operazione della immaginativa e della parte eziandio razionale, adiungere alla vera cognizione delle intellettuale idee, perché non loro in sé e nell'essere suo vero, ma qualche loro fantasma e similitudine, o nello intelletto passibile o nella immaginativa relucente, vede. Il quale senso benchè sia suttile e alto, nondimeno è alle cose tanto conforme che quasi maraviglia mi pare che e Marsilio e ogni altro, preso dalle parole di Platone, non l'abbia inteso[301].

Si tratta di una *verità*, prosegue Pico, che non ha avuto difficoltà ad imporsi alla sua mente, scaturendo già da una prima lettura del *Simposio* e che evidentemente dovette guidare poi la sua comprensione di altri dialoghi platonici, come il *Cratilo*

> Ideo dixit Socrates in Cratylo se somniare circa ideas, quia ideis non utimur in hoc statu, sed earum imaginibus proximis vel secundariis[302].

Il profilo della critica pichiana si precisa rivelando, credo, il senso profondo della impossibilità ascritta all'uomo di procedere oltre il sesto grado, per attingere nella loro purezza l'essere delle *ideae*: la coscienza empirica, l'ordinaria e quotidiana conoscenza del mondo non si sostanzia in alcun modo dell'apprensione delle idee

> Non est credendum in doctrina Platonis animam quicquam intelligere per inspectionem ad ideas, nisi cum pervenit ad illum statum qui est supremus gradus contemplativae perfectionis.
>
> Correlarium: Errant qui credunt secundum Platonem quod ea quae nos quotidie cognoscimus et intelligimus, in idearum lumine cognoscamus[303].

---

[300] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 410, 3.43. Forse ispirata a Plotino, *Enn* VI, 9, 8, «L'Uno, essendo immune da alterità, è sempre presente; noi, invece, siamo presso di Lui soltanto quando non ne abbiamo. E non è Lui che tende a noi per attorniarci; ma siamo noi che tendiamo a Lui così da essergli intorno» [trad. it. di G. Faggin]. Per quanto attiene alla posizione di Giovanni Pico nel dibattito tra "intellettualisti" e "volontaristi" sulla natura della *beatitudo*, si veda S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., pp. 105-112.
[301] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 556.
[302] S.A. Farmer, Syncretism, cit., p. 454, 5.54.
[303] *Ibidem*, p. 446, 5.29.

> Modus cognoscendi per ideas est ille cuius dixit Plato in Timeo paucos homines esse participes, sed bene deos omnes[304].

Non si faticherà a ravvisare chi si celi dietro l'espressione «errant qui credunt», dal momento che, come si ricorderà, proprio Ficino, pur negando la possibilità di conoscere Dio per il tramite della stessa luce divina, aveva espressamente affermato che l'uomo conosce «per Dei lumen quotidie omnia»[305].

Occorre però, sulla scorta di quanto sin qui detto, non equivocare il senso delle parole di Giovanni Pico: all'uomo non è preclusa la conoscenza delle idee, in quanto è dotato di una *pars intellectualis*, ovvero di un *intelletto particulare* contenente in sé idee altrettanto particolari e può inoltre elevarsi all'intellezione delle idee universali, congiungendo il proprio intelletto alla *universale e prima mente*; certo, l'uomo non può aspirare alla conoscenza delle idee *in sé e nell'essere suo vero*, poiché, fintanto che rivestito delle spoglie mortali, non può congiungersi alla stessa fonte della bellezza ideale, Dio. Non solo, il quinto e sesto grado ora delineati, pur se accessibili all'uomo, vengono distinti come forme di conoscenza tanto superiori quanto rare. Anzi, si può dire che già il quarto grado, vale a dire l'apprensione delle *ragioni* contenute nell'anima, rivesta carattere eccezionale. Pur criticando duramente i Peripatetici latini a motivo dell'eccessivo ridimensionamento delle capacità conoscitive dell'uomo ancora legato al corpo – di fatto circoscritte al solo universale ottenuto per astrazione – e anzi rivendicando con forza l'estraneità di Aristotele e del peripatetismo arabo ad un simile riduzionismo sensistico[306], Giovanni Pico pare comunque voler segnalare una netta cesura con i tre successivi gradi, come a voler distinguere un piano di conoscenza ordinaria e un piano noetico superiore, che non sembra essere indistintamente alla portata di tutti. A conferma ricorrono le successive parole di commento ai versi del Benivieni

> Dice adunque che talora l'anima riforma quella specie universale "al lume divino che in lei n'è impresso", cioè al lume della beltà ideale a lei partecipata; e questo è *raro e celeste dono*, perché pochi a questo giungono, ma solo quegli che sono molto perfetti, e' quali sono sì pochi che, come di sopra dissi, molti iudicorono essere impossibile al uomo giugnere a questo grado[307].

A Giovanni Pico è completamente estraneo il teleologismo ficiniano secondo il quale si verificherebbe, per una sorta di *instinctum naturale*, un facile rifluire della *formula* verso l'idea, a garanzia dell'apprensione dell'idea divina stessa in ogni atto conoscitivo di natura intellettuale; a differenza di Ficino, per il quale dunque la luce delle Idee, se non altro inconsapevolmente, raggiungerebbe ogni individuo, Giovanni Pico tende a sottolineare con le parole del Benivieni – *raro e celeste dono*[308] – il

[304] *Ibidem*, 5.30.
[305] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, pp. 156-157.
[306] Lo stesso Giovanni Pico definisce la conoscenza dell'universale *a sensibili* «[…] l'ultimo grado al quale pervenga l'anima a' sensi conversa […]», *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 568.
[307] *Ibidem*, p. 576
[308] Le parole poetiche prese a prestito dal Benivieni non devono poi fuorviarci e condurci così ad attribuire falsamente questa conoscenza superiore a una qualche forma di *grazia* o ad altro diretto

carattere esclusivo e singolare già del quarto grado di conoscenza, facendone insieme al quinto e al sesto – di natura, questi, propriamente intellettuale – forme di cognizione che non concorrono in nessun modo al costituirsi dell'ordinaria coscienza conoscitiva, e che sono anzi stati contemplativi via via superiori[309].

intervento divino, quando, al contrario, l'eminenza della nostra conoscenza deriva piuttosto dalla *conversio*, dall'orientamento fondamentale dell'anima verso se stessa e verso l'essere intelligibile di cui partecipa. E' la debolezza ontologica che caratterizza tutte le anime, ad eccezione di quelle celesti, a spiegare la difficoltà del ripiegamento dell'anima su stessa e per converso dell'ascesa ad un più alto grado di conoscenza, qual è appunto l'intellezione delle *species*, «E in questo sono differente l'anime de' corpi corruttibili, come le nostre e d'alcuni demoni, secondo e' Platonici, dall'anime celeste, però che le celeste, per la administrazione del corpo, non si partono dalla parte intellettuale, ma a lei sempre converse e congiunte insieme esercitano l'uno e l'altro officio. […] L'altre, additte alla cura dei corpi caduchi e terreni, occupate in questo, si privano della contemplazione intellettuale e mendicano la scienza delle cose da' sensi, a' quali in tutto sono inclinate e però sempre di molti errori e opinione false sono piene […]», *Ibidem*, p. 481. Lo stesso concetto è ribadito da Pico in altro luogo del *Commento*, «ma l'altre anime più imperfette, che non hanno li occhi se non in una parte di loro, è necessario che, se si volgano con quella parte dalla quale sono oculate al corpo, l'altra, che è sanza occhi, rimanga volta verso l'intelletto, e così rimangano prive della visione delle cose intellettuali», *Ibidem*, p. 527.

[309] «L'anima nostra, mentre è conversa alle cose sensibili, non può fruire la visione della bellezza intellettuale e però, quantunque nello intelletto dell'anima di ciascuno eternalmente viva quello amore celeste, nondimeno soli coloro l'usono, e' quali sono pochi, che in tutto remossi sono dalla cura del corpo e possono con Paulo dire di non sapere se siano o nel corpo o fuori del corpo, al quale stato qualche volta perviene un uomo ma stavvi poco, come quelli che noi chiamiamo Estatici», *Ibidem*, p. 530.

Capitolo V

GLI SVILUPPI DEL PENSIERO PICHIANO: *PRISCA THEOLOGIA*, ANTROPOLOGIA E COSMOLOGIA NEGLI ANNI 1486-1489.

V.1. Giovanni Pico della Mirandola e Marsilio Ficino tra antica sapienza e Sacra Scrittura.

Non si possono considerare gli sviluppi delle tematiche antropologiche e gnoseologiche del pensiero pichiano attraverso le opere che seguirono le movimentate, e per certi versi drammatiche, vicende della fallita disputa romana, senza imbattersi nella *vexata quaestio* della presunta 'conversione' di Giovanni Pico, ovvero di un cambiamento radicale nella condotta di vita − fattasi ora ascetica, castigata, di un rigorismo quasi monacale, anche a voler mettere da parte il di poco precedente ratto dell'avvenente Margherita − e negli interessi letterari e filosofici, che parrebbero concentrarsi quasi unicamente sulla filologia e sulla esegetica scritturale[310]. A voler prendere in esame le testimonianze di alcuni contemporanei, prima ancora di quanto uscito dalla sua penna, si trovano Lorenzo e Gianfrancesco Pico curiosamente accomunati, pur se in tempi diversi, nella perorazione apologetica, e a tratti addirittura agiografica, della rinnovata esistenza di Giovanni Pico. Tuttavia, l'identità di intenti nasconde differenze di non poco conto.

La volontà di Gianfrancesco Pico in quanto biografo, e forse anche in quanto editore[311], è a tutti nota per insistervi ulteriormente: la costruzione retrospettiva di un'immagine dello zio il più possibile vicina alle istanze morali (o per meglio dire moralistiche) e culturali di Savonarola e del partito piagnone. Nella *Vita*, circostanze e vicende vengono messe in fila e assunte come tappe di una redenzione spirituale a seguito della perdizione nella vanagloria del mondo: ferme restando le colpe dei suoi ignoranti calunniatori, Giovanni Pico al tempo delle *Conclusiones* è visto come irretito nelle lusinghe mondane della fama e della lode umana o ancora dei piaceri sensuali, che trovano espressione nei versi elegiaci con cui aveva cantato i suoi amori, fino al movimentato episodio di Arezzo; successivamente, dati alle fiamme i componimenti

[310] Che l'interesse di Giovanni Pico si orienti fortemente verso questi studi è attestato anche dall'epistolario, cfr. P43 (*Epistolae, ed. cit.*, p. 383) e P5 (*Epistolae, ed. cit.*, pp. 358-359). Non si tratta di un impegno esclusivo, come dimostra il fatto che in questi stessi anni il Mirandolano affermi di attendere ad un opera dal titolo *Concordia Platonis et Aristotelis*.

[311] Mi riferisco a quanto sostenuto da S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., pp. 133-179, a proposito della manomissione, quando non addirittura della soppressione, di intere opere effettuata ad arte da Gianfrancesco Pico in veste di editore. Cfr. il diverso giudizio di A. Raspanti in Ioannis Pici Mirandulae, *Expositiones in Psalmos*, a cura di A. Raspanti, Firenze, Olschki 1997 «Studi Pichiani 4», p. 37.

poetici e rinunciato agli amori mondani, accesosi della sola gloria di Dio, avrebbe abbracciato completamente le Sacre Scritture tanto da ritenere di avervi trovato la vera sapienza e la vera eloquenza. Frutto di questo rinnovamento nei costumi e nell'animo in senso autenticamente cristiano sarebbero allora principalmente le *Expositiones in Psalmos*[312] e l'*Heptaplus*[313].

Se certo la volontà di Lorenzo può dirsi per nulla ideologica e anzi unicamente pragmatica, volta com'era a conseguire per il suo giovane amico il pieno perdono della Chiesa, non distante da Gianfrancesco appare, tuttavia, la scelta dei motivi e dei toni che caratterizzano le lettere inviate al proprio oratore a Roma, Giovanni Lanfredini, sull'*affaire* Pico. Il Conte infatti vi è descritto come un uomo pio, particolarmente devoto e sollecito ai precetti della Chiesa, tanto da meditare, alla stregua dei religiosi, il breviario, e quasi unicamente dedito alla composizione di opere teologiche[314].

---

[312] Per quanto concerne la maturazione di forti interessi scritturistici in Giovanni Pico, subito dopo il ritorno a Firenze, e la stesura delle *Expositiones in Psalmos* si veda l'introduzione di A. Raspanti a Ioannis Pici Mirandulae, *Expositiones in Psalmos*, cit., pp. 15-18 e pp. 32-38.

[313] «Iamque septennium apud illos versatus erat quando humanae laudis et gloriae cupidus, (nondum enim divino amore caluerat, ut palam fiet) Romam migravit, inibique ostentare cupiens quanta eum a summissoribus in posterum maneret invidia, nongentas de dialecticis et mathematicis de naturalibus divinisque rebus quaestiones proposuit, non modo ex latinorum petitas archulis graecorumque excerptas scriniis, sed ex hebraeorum etiam mysteriis erutas chaldeorumque arcanis atque arabum vestigatas. Multa item de Pythagorae, Trismegistique et Orphei prisca et suboscura Philosophia, multa de Cabala, hoc est secreta Hebraeorum dogmatum receptione, cuius et Origines et Hilarius e nostris potissimum comminiscuntur, quaestionibus illis intexuit, multa et de naturali Magia, quam non parvo interstitio ab impia et scelesta separari edocuit, idque multorum testimonio elegantissime comprobavit. Nec duo et septuaginta nova dogmata physica, et metaphysica propria inventa et meditata ad quascumque philosophiae quaestiones elucidandas accomodata defuerunt; his novam per numeros philosophandi institutionem annexuit cunctaque simul publicis locis, quo facilius vulgarentur, affixit, pollicitus se solutorum eis impensas, qui ex remotis oris disceptandi gratia Romam se contulissent. Verum obrectatorum simultate (quae semper velut ignis alta petit) numquam efficere potuit, ut dies altercationis praestitueretur. Ob hanc causam Romae annum mansit, quo tempore illi vitiligatores illi palam eum et libero examine non audebant aggredi, sed strophis potius et cuniculis sugillare clanculariisque telis suffodere, pestiferi corrupti invidia, (ita enim arbitrati sunt plurimi) conabantur. […] Prius enim et gloriae cupidus et amore vano succensus muliebribusque illecebris commotus fuerat, foeminarum quippe plurimae ob venustatem corporis orisque gratiam, cui doctrina amplaeque divitiae et generis nobilitas accedebant, in eius amorem exarserunt, a quarum studio non abhorrens, parumper via vitae posthabita, in delicias defluxerat. Verum simultate illa experrectus diffluentem luxu animum retudit et convertit ad Christum, atque foeminea blandimenta in supernae patriae gaudia commutavit, neglectaque aura gloriolae, quam affectaverat, Dei gloriam et Ecclesiae utilitatem tota cepit mente perquirere, adeoque mores componere ut posthac vel inimico iudice comprobari posset. […] Elegiaco carmine amores luserat, quos quinque exaratos libris religionis causa ignibus tradidit. Multa itidem Rhitmis lusit Hetruscis, quae pari causa par ignis absumpsit. Sacras deinde litteras ardentissimo studio complexus, statim in templo Dei ceu frugum primitias octavum tunc et vigesimum annum agens de operibus sex dierum Geneseorum et die quietis Heptaplum obtulit […]. Cum primum sacras degustavit litteras non tantum veram sapientiam sed et certam eloquentiam invenisse laetabundus exultabat», in Gianfrancesco Pico della Mirandola, *Ioannis Pici Mirandulae viri omni disciplinarum genere consumatissimi vita*, cit., pp. 36-43. L'*Heptaplus* è pubblicato nel settembre 1489, con dedica a Lorenzo il Magnifico, su iniziativa di Roberto Salviati, «Is cum nuper tibi librum de septiformi sex dierum Geneseos enarratione, primitias studiorum suorum, dicaverit, opus non meo modo, sed omnium iudicio excellentissimum, dare operam volui ut, mea impensa, emendata impressione publicaretur, nihil dubitans simul me et meo in illum amori et publicae studiosorum utilitati satisfacturum», *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 168.

[314] «El Conte della Mirandola s'è fermo qui con noi dove vive molto sanctamente et come uno religioso et ha facto et fa continuamente dignissime opere in theologia, commenta e psalmi, scrive alcune altre cose degne theologiche. Dice l'oficio ordinario de' preti, observa il digiuno et grandissima continentia, vive

La corrispondenza con il Lanfredini consente, però, di avere nel contempo un punto di vista più autentico sulla questione, se non altro perché in quanto peroratore delle istanze di Lorenzo presso Innocenzo VIII, egli restituisce nelle sue responsive al Magnifico non solo l'*empasse*, ma addirittura l'aggravarsi della 'causa pichiana' in ragione della pubblicazione dell'*Heptaplus*, segno evidente che negli ambienti teologici romani l'opera era stata rubricata più sotto la categoria della pervicacia e della protervia che non della conversione

> Questo caso del conte Giovanni dà gran noia al papa, et benché sopra io ve ne scriva temperatamente è bene che voi sappiate a puncto le parole del papa, le quali furono che voi non doveresti volere essere nominato in un'opera heretica, et che il conte ve la haveva adiretta perché fussi scudo ad salvargliela. Et dixe: 'Costui cercha di finire male et essere un dì arso o vituperato in eterno come è stato qualchuno altro. Queste cose della fede sono troppo tenere et prohibite, et non posso tollerarle. Scrivete a Lorenzo: Se lui gli vuole molto bene, che lo facci scrivere opere di poesia et non cose theologiche perché saranno più de sua denti, perché il conte non è bene fondato et non ha visto tanto quanto bisogna ad chi scrive theologia; et essi più vestito di dubii et di sophisterie che di ragione vere et approvate dalla sancta Chiesa'[315].

Quello dell'evoluzione spirituale di Giovanni Pico, se certo è problema che abbisogna di essere affrontato seguendo più linee tematiche in una ricerca *ad hoc*, pare nondimeno, allo stato attuale degli studi, risolversi meglio nel senso della continuità che non della netta cesura con gli interessi e la speculazione precedenti al dissidio con la Chiesa[316].

---

sanza molta famiglia o pompa, solamente si serve a necesità et me pare uno exemplo degl'altri huomini», citato in R.M. Zaccaria e L. Lanza, *Lorenzo per Pico*, cit., scheda n.12, p. 67.

[315] *Ibidem*, scheda 16, p. 77. Nella risposta, datata 5 ottobre, Lorenzo ribadisce con vigore la propria difesa di Giovanni Pico, denunciando l'invidia e la malignità dei dotti romani e l'incapacità dello stesso pontefice a raccappezzarsi nelle questioni teologiche «Ho inteso con grandissima mia molestia il carico che si dà a quest'opera della Mirandola, et se io non fussi certo che questa persecutione proceda da invidia e da malignità, per mi fe' non ne parlerei. Qui è suta vedeuta questa opera da quanti religiosi dotti ci sono et huomini di buona fama et di sancta vita, et da tucti è sommamente approvata per christiana et cosa meravigliosa: né io sono però sì cattivo christiano che quando ne credessi altro me lo tacessi o sopportassilo. Sono certo, se costui dicessi el Credo, cotesti spiriti maligni direbbono che fussi una heresia. Se pure N.S. fussi di qualità che da sé potessi intendere questa verità et non havessi molte altre occupationi, sono certo presto queste cose morrebbono et la verità verrebbe ad luce […]. Se havessi a contendere con loro, levatone l'autorità del papa, sono certo gli farebbe stare cheti, ma la sua è gran disgratia, che ha a stare a giudicio d'ignoranti et maligni che hanno per scudo el papa. Altre volte vi ho decto che dubito non sia facta questa cosa per desperare al tutto costui et per metterlo in qualche strana fantasia, che col tempo habbi a tornare contra N.S. perché, credete, Giovanni, costui è instrumento da sapere fare il male et il bene. La vita et modi suoi tucti mostrano bene. Se la forza gli farà piglare altra via, io ci perderò poco, perché in ogni luogo dove andrà so mi vorrà bene, perché ne voglio assai a lui. Io non vi ho mai potuto mettere in testa questa cosa, et sanza dirvi più innanzi che non posso, costui è stato tentato di cosa che potrebbe essere di grande scandalo, et io ne l'ho sempre levato et ultimamente sera ridocto a vivere qui sanctamente et con buoni costumi et quietare l'animo suo. Cotesti diavoli con queste persecutioni lo tentano e sono troppo creduti […]». *Ibidem.*

[316] Cfr. C. Black, *Pico's Heptaplus*, cit., pp. 238-239. Non va dimenticato il giudizio di E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola*, cit., p.39, «Nel 1489 era compiuto l'*Heptaplus, de septiformi sex dierum Geneseos enarratione, ad Laurentium Medicem*, opera che, se rispecchiava la maturità raggiunta attraverso i rinnovati studi, non rappresentava certo una dimessa palinodia rispetto al precedente atteggiamento. Vi erano rifusi i passi più salienti dell'*Oratio*, rimasta inedita, mentre vi trovavano

Anzitutto non deve essere risultata gradita agli occhi dei suoi detrattori la riaffermazione piena dell'unità della sapienza che si fa storicamente molteplice, incarnandosi nelle dottrine degli egizi, dei caldei, degli arabi e dei latini; unità che se consentiva ai tempi della disputa di propugnare la *pax philosophica* contro ogni dissidio e lotta dottrinale, consente ora di ritrovare al fondo della lettera mosaica, tra le altre, la fisica e la cosmologia peripatetico-scolastica e neoplatonica: non si sbaglierebbe, a mio avviso, nell'attribuire al pensiero pichiano le dottrine che in modo compilativo vengono esposte come il frutto dell'esegesi del testo genesiaco[317].

E' indubbio che la posizione di Giovanni Pico debba molto alla concezione ficiniana della *pia philosophia*. Parecchi sono ormai gli studi su questo aspetto del pensiero di Marsilio Ficino, ma pochi ancora quelli condotti con lo scopo di individuarne le analogie e le differenze rispetto alla versione proposta da Giovanni Pico.

Mi pare opportuno procedere con una prima e sintetica trattazione imperniata su alcune questioni fondamentali.

Come ha notato M. Idel[318], nella *pia philosophia* ficiniana trovano spazio due convinzioni reciprocamente alternative e irriducibili in merito all'origine della *sapientia* antica, che lo studioso definisce *unilinear* e *multilinear theory*: sulla base della prima ci sarebbe una sola rivelazione sapienziale e religiosa che darebbe vita ad una ininterrotta trasmissione e *receptio* di dottrine da parte dei *prisci*, riconducibile in definitiva al primevo insegnamento adamitico o abramitico; sulla base della seconda verrebbe riaffermata sì l'unità della verità, ma per mezzo di tradizioni indipendenti, che se intrattengono tra loro un'indiscutibile affinità, nondimeno sono originate da differenti rivelazioni. Ficino certamente adotta la seconda opzione nei suoi commentari a Platone

---

sviluppo tracce delle *Conclusiones*. Il metodo cabbalistico vi trionfava». Cfr. anche ID, *Il Commento ai salmi: parti inedite*, in *La Cultura*, cit., pp. 241-253.

[317] E' possibile pertanto ritenere che Giovanni Pico condividesse la dottrina averroistica della materia e la dottrina albertiana della *inchoatio formarum*, «Naturales philosophi qui de natura rerum corruptibilium disserunt, de principis earum sic statuunt in universum: esse materiam rudem, formarum expertem, idoneam quidem omnibus formis suscipiendis, sua tamen natura omnibus privatam, quare praeter materiam privationem etiam faciunt principium rerum naturalium. Adiecit Averrois esse materiam trino dimensu in longitudinem, latitudinem altitudinemque protensam, ne scilicet res corporae de incorporeo subiecto fieri dicerentur […] *Bou* autem ex vi dictionis inchoationem et rudimentum formae multi exponunt; idem enim, si verbum verbo reddamus, est *bou* ac si dicamus *in eo est* sive *eo aliquid est*; quod si sequamur, praeter subiecti potentiam inchoatam in eo formam intelligimus. Quod non solum Albertus et plures Peripatetici, sed veteres etiam Hebraei crediderunt […]», *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 205 e 209. Le opinioni in questione erano già state incluse nel novero rispettivamente delle tesi *secundum Avenroem* e *secundum Albertum*, «Dimensiones interminate sunt coeternae materiae, precedentes in ea quamlibet formam substantialem», S.A. Farmer, *Syncretism*, cit. p. 256, 7.16; «In quolibet puncto materiae sunt per habitum inchoationis potestatiuum essentiae omnium formarum naturalium, materiae coeternae secundum philosophos, concreatea secundum fidem», *Ibidem*, p.214, 1.4. Giovanni Pico ne avrebbe discusso anche *per numeros* «Utrum sint in materia dimensiones interminate», *Ibidem*, p. 474, 7.23. Per l'indicazione delle fonti averroistiche e albertiane utilizzate dal Mirandolano, nonché per una più generale considerazione sul concetto di materia e di privazione nel pensiero del Nostro, si veda F. Roulier, *Jean Pic de la Mirandole*, cit., pp. 274-278. La dottrina della *formarum inchoationes* (*semina rerum*, *semina formarum*, *rationes seminales*) non è certo estranea al Ficino. Per un rapido excursus attraverso le principali opere ficiniane, con una prima e generale indicazione delle fonti, cfr. Hiroshi Hirai, *Concepts of seeds and nature in the work of Marsilio Ficino*, in M.J.B Allen, V. Rees, M. Davies (a cura di), *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*, cit., pp. 257-284.

[318] M. Idel, *Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in some jewish treatments*, in M.J.B Allen, V. Rees, M. Davies (a cura di), *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*, cit., pp. 137-158.

e a Plotino, così come nel *proemio* alla traduzione dei dialoghi platonici e del *Corpus Hermeticum*, nonché in alcune importanti lettere, insistendo sulla complementarietà della *ratio platonica* nei confronti della religione cristiana, *ratio* disposta provvidenzialmente dalla volontà divina al fine di irretire gli ingegni superiori, piuttosto recalcitranti ad abbracciare gli insegnamenti della fede senza esserne persuasi per mezzo della ragione. Nel *De Christiana religione* (capp. 25-26) Ficino, invece, ha cura di innestare il sorgere della *pia philosophia* nella stessa tradizione giudaica e vetero testamentaria, preoccupazione che ricorre già nel *Pimander* quando, inizialmente persuaso della primità di Ermete Trismegisto[319], ritiene quest'ultimo comunque posteriore e quindi beneficiario delle dottrine di Mosè; successivamente il Neoplatonico fiorentino riterrà essere Zoroastro la fonte primigenia della *sapientia*, senza per questo rinunciare all'idea di una comune origine con la rivelazione divina: Zoroastro viene identificato, infatti, seguendo l'indicazione di Didimo il cieco, con Canaan, figlio di Cam, a propria volta figlio di Noè, e forse ancora vivente ai tempi di Abramo[320]. La *translatio* della sapienza, segnatamente quella astrologica, sarebbe poi passata ad Abramo e successivamente a Mosè ed Ermete, per approdare infine ai Greci. La nascita del Cristo e la sua venerazione da parte dei Magi giunti dall'oriente segna la definitiva riconciliazione delle due tradizioni separatesi al tempo di Abramo[321].

L'irriducibilità delle due posizioni, espresse per la maggior parte in opere molto connotate in termini di *skopos* e di pubblico, suggerirebbe, secondo Idel, l'adozione di un approccio averroistico da parte del Ficino; in ogni caso è da escludersi qualsiasi tentativo di ricomporre la "incoerenza" ficiniana, ricorrendo ad una spiegazione genetica[322].

Se i rilievi di Idel sulla concezione della *pia philosophia* ficiniana appaiono condivisibili, la valutazione della posizione pichiana sembra non tenere conto della complessità, e forse anche della contradditorietà, che emergerebbe dai testi. Se è vero infatti che nelle opere precedenti l'*Heptaplus* manca qualsiasi esplicito riferimento ad una filiazione delle dottrine dei *prisci theologi* dalla *sapientia* ebraica, è altrettanto vero che una simile derivazione parrebbe suggerita dall'ordine in cui si succedono *sectae* o *heresiarcae* nella prima sezione delle *Conclusiones Nongentae*. Giovanni Pico sembra

[319] Come noto, nell'epistola prefatoria al *Pimander*, indirizzata a Cosimo de' Medici, Ficino ravvisa in Ermete Trismegisto l'origine della *pia philosophia*, abbracciando nel contempo la soluzione agostiniana per quanto concerne la maggiore antichità di Mosè rispetto al semidivino sapiente egizio; successivamente a partire dal 1469, come attesterebbero il *Commentario* al *Filebo* e la *Theologia Platonica*, Ficino riformula l'esade della sapienza antica, ponendo al principio Zoroastro e facendolo seguire da Ermete, Orfeo, Aglaofemo, Pitagora e infine Platone, cfr. P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 11-20 e M.J.B. Allen, *Synoptic Art*, cit., pp. 24-31.

[320] «Volunt Platonici, Zoroastrem ab Orpheo significari, hic autem, ut vult Dydimus in Genesis comentariis, filius fuit Chan Noe filii, et ab Hebraeis appellatus Chanaam, qui, ut Eusebius probat, tempore Abrahae adhuc vivebat», *De Christiana religione*, in Marsilio Ficino, *Opera, ed. cit*., I, p.29.

[321] Si veda sull'intera questione l'insuperata analisi di M.J.B. Allen, *Synoptic art*, cit., pp. 24-41.

[322] E' quanto suggerito da J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden, Brill 1990, vol. 2 p. 460 ss., per il quale Ficino, inizialmente convinto dell'indipendenza della tradizione pagana, evolve verso una posizione più "matura", con il riconoscimento della primità temporale della sapienza/rivelazione giudaica (e quindi cristiana), posta così all'origine della sapienza antica. M. Idel rileva però come la soluzione *multilineare* sia mantenuta anche nelle successive revisioni ed edizioni di opere quali *Theologia Platonica* e *Commentario al Filebo*, cfr. ID, *Prisca Theologia in Marsilio Ficino*, cit., pp. 146-147.

voler offrire una fondazione forte per l'esoterismo della tradizione sapienziale, da Ermete ai latini, facendo di quest'ultima sostanzialmente una costola della rivelazione: la cabbalà, la seconda ed esoterica rivelazione, l'autentica interpretazione della Legge data a Mosè sul monte Sinai[323] costituisce agli occhi del Mirandolano l'episodio storico-culturale che permette di fondare l'unità del sapere, di dare legittimità al detto di Numenio[324] − sul quale tanto insiste anche Ficino − che vuole Platone essere nient'altro che un Mosè attico, o ancora giustificare pienamente la convinzione di Basilio e di Agostino sul furto perpetrato dai pagani ai danni del Vecchio Testamento[325]. Ciò che fa indubbiamente problema qui è il riconoscimento formale della primità epistemologica, se non storica, della cabbalà, al di là delle effettive conoscenze di Pico in merito e del loro utilizzo. Se con la disposizione delle *sectae* all'interno della prima sezione delle *Conclusiones* il Mirandolano avesse inteso suggerire un ordine storico di filiazione del sapere, non poco imbarazzo gli avrebbe causato la figura di Zoroastro, concordemente ritenuta più antica di Mosè. Non casuale forse è allora il privilegiamento di Ermete Trismegisto: il corso storico, delineato da Giovanni Pico a ritroso, prevede infatti che i teologi caldei facciano immediatamente seguito a Pitagora e a questi seguano poi Ermete Trismegisto e infine i sapienti cabbalisti. Se è indubbio che proprio alla cultura egizia Giovanni Pico tributi i maggiori riconoscimenti − in ragione della prossimità temporale e culturale con la rivelazione cabbalistica − non ritengo possibile pensare che il Mirandolano abbia revocato in dubbio importanti testimonianze antiche, come Plutarco (*Iside e Osiride* 369E-370D) e Plinio (*Naturalis Historia* XXX, I), sul periodo in cui visse Zoroastro, ovvero 5000 anni prima della guerra di Troia. Sembrerebbe allora necessario accordare all'*ordo* delle *sectae* un valore, per così dire, prevalentemente epistemologico, quasi una gerarchia disposta sulla base della progressiva approssimazione alla *veritas*. Ma anche in questo modo difficile è pervenire ad una sintesi coerente. L'*Oratio*, se si eccettua l'affermazione che vuole Pitagora, Empedocle, Democrito, Platone traversare il mare per acquisire i misteri della cultura egizia[326], appare fornire una testimonianza di segno opposto, innalzando addirittura Orfeo, insieme a Zoroastro, al rango di *pater sapientiae*

> Sed ut ad meae redeam disputationis capita percensenda, attulimus et nostram de interpretandis Orphei Zoroastrisque carminibus sententiam. Orpheus apud Graecos ferme integer, Zoroaster apud eos mancus, apud Chaldos absolutior legitur. Ambo priscae sapientiae crediti patres et auctores. Nam ut taceam de Zoroastre, cuius frequens apud Platonicos non sine summa semper veneratione est mentio, scribit Iamblichus Chalcideus

[323] Cfr. *Oratio*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 154-160. Cfr. anche *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 580-581 e *Apologia*, *ed. cit.*, q. V, pp. 175-176 e pp. 122-123.

[324] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 172. Le fonti di Giovanni Pico e Ficino sono Eusebio, *Praeparatio evangelica* 9, 6, 9 e 11, 10, 14; Clemente di Alessandria, *Stromata*, 1, 22, 150.

[325] Agostino, *Conf*. VII, 9 e Basilio, *Homiliae* 16 (PG, XXXI, col. 471).

[326] *Oratio*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 151. Sulla derivazione orientale della filosofia cfr. *Ibidem* p. 142, «Quid erat, si Latinorum tantum, Alberti scilicet, Thomae, Scoti, Aegidii, Francisci, Henricique philosophia, obmissis Graecorum Arabumque philosophis, tractabatur? Quando omnis sapientia a Barbaris ad Graecos, a Graecis ad nos manavit».

> habuisse Pythagoram Orphicam Theologiam tamquam exemplar ad quam ipse suam fingeret formaretque philosophiam[327].

Si tratta di una posizione che parrebbe trovare conferma nella seconda sezione delle *Conclusiones Nongentae* − dedicata alle tesi *secundum opinionem propriam* − dove Zoroastro e Orfeo precedono immediatamente le *conclusiones cabbalisticae christianam religionem confirmantes*[328], e dove non compare Ermete Trismegisto. Giovanni Pico, a differenza di Ficino, sembra non riuscire a delineare compiutamente una prospettiva storica coerente riguardo allo sviluppo della *antica sapientia* e ciò certamente a motivo del privilegiamento della cabbalà e, per converso, della figura di Mosè. Da segnalare, a margine di quanto detto, una curiosa inversione nella tradizione sapienziale, se solo la si raffronta con l'omologa ficiniana

> Est autem, et praeter illam, alia, quam nos attulimus, nova per numeros philosophandi institutio antiqua, illa quidem et a Priscis Theologis, a Pythagora praesertim, ab Aglaophamo, a Philolao, a Platone prioribusqe Platonicis observata[329].

Ciò che in definitiva potrebbe far propendere per l'ipotesi "multilineare" è il particolare "*cursus studiorum*" che Giovanni Pico, appoggiandosi a selezionate fonti antiche, ascrive al filosofo Pitagora: questi infatti è detto da un lato aver attraversato il mare con lo scopo di acquisire l'antica ed occulta sapienza egizia, dall'altro aver modellato la propria filosofia sulla teologia orfica. Nessuna relazione è poi istituita tra Orfeo ed Ermete Trismegisto, tanto da potersi ritenere che agli occhi del Mirandolano costituiscano due tradizioni parallele. La multilinearità non interesserebbe allora soltanto il rapporto tra sapienza giudaico/cristiana e *pia philosophia* pagana, ma sarebbe in primo luogo una caratteristica distintiva di quest'ultima, dove l'unica *veritas* si manifesterebbe in forme diverse e in seguito a differenti ispirazioni.

Accanto alle *Conclusiones Nongentae* anche l'*Heptaplus* parrebbe conferire notevole importanza ad Ermete Trismegisto

> Sunt item, quantum attinet ad nostros, et Lucas et Philon auctores gravissimi illum [Mosè] in universa Aegyptiorum doctrina fuisse eruditissimum. Aegyptiis autem usi sunt praeceptoribus Graeci omnes qui habiti fuere diviniores: Pytagoras, Plato, Empedocles et Democritus. Notum illud Numenii philosophi, non aliud esse Platonem quam Atticum Mosem. Sed et Hermippus pythagoricus attestatur Pythagoram de mosaica lege plurima in suam philosophiam transtulisse[330].

Viene qui ribadita negli stessi termini dell'*Oratio* la derivazione della filosofia greca dalla sapienza egizia, senza che venga fatta menzione dell'apporto di ulteriori tradizioni. L'aspetto più importante, tuttavia, è costituito dall'affermazione che vuole

---

[327] *Ibidem*, pp. 160-162. Giovanni Pico si muoverebbe nel solco del Ficino e del Pletone, il primo ad associare gli *Oracoli Caldaici* al nome di Zoroastro, cfr. su quest'ultimo aspetto C.M. Woodhouse, *Gemistos Plethon: The last of the Hellenes*, cit., p. 47.

[328] A dire il vero XXI *conclusiones magicae* intermezzano Zoroastro e Orfeo, ma ciò parrebbe funzionale alla considerazione degli inni orfici, in merito ai quali Giovanni Pico si vanta di essere stato il primo a scoprire la dottrina magica in essi ripostavi.

[329] *Oratio*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 146.

[330] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 170-172.

Mosè «in universa Aegyptiorum doctrina eruditissimus», *doctrina* la cui eccellenza, o per meglio dire il cui carattere divino, sarebbe testimoniato dai viaggi intrapresi dai *diviniores* filosofi greci alla volta dell'Egitto. Se la correlazione tra Ermete Trismegisto, simbolo della sapienza egizia, e Mosè appare indiscutibile, rimane del tutto ambiguo l'esatto ordine della *receptio*, tanto che se è pur vero che l'affermazione pichiana si presenta corredata di due *auctoritates* pienamente ortodosse (Luca, *Atti*, 7.22; Filone Alessandrino, *De vita Mosis* 1. 21-24), rimane da chiedersi se il Mirandolano, alla luce delle proprie convinzioni in merito alla nascita della *sapientia* antica e sulla base della conoscenza della posizione ficiniana, abbia avvertito qui il problema del rapporto temporale tra Mosè ed Ermete.

E' interessante notare come Giovanni Pico ravvisi in Abramo il fondatore della vera religione[331]; Mosè è certamente dopo di lui la figura più importante nella storia della salvezza, ma è anche il profeta della grazia[332] e a suo modo sommo filosofo, in quanto nelle sue parole sono racchiusi i *thesauri* di ogni vera filosofia. Dato il riconoscimento dell'origine della *religio* in Abramo, e mostrato proprio attraverso il commento alle parole di Mosè la promiscuità, per non dire la quasi identità di *philosophia* e *religio*, forse agli occhi di Giovanni Pico non doveva sembrare cosa sconveniente supporre almeno in parte la dipendenza del Profeta dalla cultura egizia. Quale ruolo abbia la figura di Zoroastro non è possibile dirlo e certo la centralità conferita alla cabbalà non rende la sintesi agevole: la cabbalà non risulta accostabile al resto della *pia philosophia* pagana, poiché a ragione non ne costituisce uno dei tanti rivoli sapienziali. La sua origine è immediatamente divina e si intreccia con la storia della rivelazione giudaico cristiana. Mosè assomma così in sé la sapienza antica − nella fattispecie egizia, dalla quale mostra di dipendere − e la rivelazione religiosa, la quale nel contempo è anche la più sublime delle filosofie, la cabbalà appunto. Non è forse azzardato sostenere che, sullo sfondo dell'avvertita esigenza di raccordare in qualche modo le dottrine dei *prisci theologi* alla rivelazione giudaico cristiana, in nome dell'unicità della *veritas*, Giovanni Pico accordi un ruolo di primo piano a Mosè, sostenendo un inedito quanto audace "corso storico": Mosè costituisce il punto di intersezione più eminente della tradizione pagana e giudaico cristiana, il che suggerisce come non sia questione qui di primato o filiazione dell'una dall'altra, ma soltanto di rivendicazione della loro piena convergenza. Si è già rilevato come una simile concezione possa giustificare la posizione delle tesi cabbalistiche all'interno delle *Conclusiones Nongentae* e l'immediata prossimità ad esse delle tesi ermetiche. La cabbalà, così sembrano suggerire le *Tesi*, è il sapere cui ricondurre, e fors'anche commisurare, le altre *sectae*, un'indubbia innovazione nell'ambito della *pia philosophia* che forse ha di mira la separazione e il parallelismo tra la *prisca theologia* e la rivelazione giudaico cristiana, sostenuti dal Ficino negli scritti sulla tradizione platonica.

La convinzione di Idel[333] sul fatto che Giovanni Pico − contrariamente al periodo precedente − abbia adottato nell'*Heptaplus* una spiegazione di tipo unilineare potrebbe

[331] *Ibidem*, p. 342.
[332] *Ibidem*, p. 326.
[333] M. Idel, *Prisca Theologia in Marsilio Ficino*, cit., p. 152.

essere viziata da un errore di prospettiva, se si considera che qui non si fa menzione di Zoroastro e Orfeo, i padri della sapienza antica. Oltretutto, il rapporto temporale tra Mosè ed Ermete rimane ambiguo, se non risolto in favore della primità di quest'ultimo.

Una questione correlata alla dottrina della *pia philosophia*, e che pare contrapporre non poco Giovanni Pico a Marsilio Ficino, è quella sulla natura essoterica piuttosto che esoterica della religione. Nella speculazione del Mirandolano, l'esoterismo della tradizione sapienziale antica − fatto di *figmenta* o *velamina* poetici, ma anche di numeri, enigmi, simboli con cui Ermete, i pitagorici e i neoplatonici adombravano i divini misteri e le sacre dottrine −, esoterismo che pare prolungarsi nel lessico filosofico irto, disadorno ed estremamente 'tecnico' dei moderni scolastici[334], pare davvero circoscrivere al minimo gli spazi per una genuina, complementare ed essoterica *religio*[335]. La stessa lettera del testo biblico, l'insegnamento del Cristo e degli apostoli, i vangeli sono permeati e attraversati da quello stesso esoterismo, tanto da richiedere un'autentica interpretazione per conseguire la verità che è in essi. Siamo ben al di là della semplice rivendicazione di una lettura allegorica delle Scritture[336].

Per parte sua Ficino, nel proemio al *De Christiana Religione*, lamentando l'intollerabile divorzio tra *sapientia* e *religio*, mette in evidenza il grave nocumento riportatone dalla filosofia, ormai non più sacro dono di Dio ma attività prediletta degli empi, e dalla religione, svuotata di ogni autentico afflato mistico e ridotta a culto esteriore e a pura superstizione da parte degli ignoranti: di qui l'appello a sacerdoti e filosofi − ai quali certo Ficino si pone come modello, in quanto *philosophus et sacerdos* − a ricostituire quella salvifica unione che la provvidenza aveva così generosamente predisposto agli inizi della religiosità umana[337]. A tal proposito non si può fare a meno

[334] «Nec aliter quam prisci suis aenigmatis et fabularum involucris arcebant idiotas homines a mysteriis, et nos consuevimus absterrere illos a nostris dapibus, quas non polluere non possent, amariori paulum cortice verborum. Solent et qui thesauros occultare volunt, si non datur seponere, quisquiliis integere vel ruderibus, ut praetereuntes non deprehendant, nisi quos ipsi dignos eo munere iudicaverint. Simile philosophorum studium, celare res suas populum, a quo cum non probari modo, sed nec intelligi illos deceat […]», P4 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 354).

[335] Le fonti dell'esoterismo pichiano sono state ottimamente individuate da C. Black, *Pico's Heptaplus*, cit., pp. 144-147. La cultura ebraica medieovale − Maimonide e Abulafia sopra tutti − e contemporanea − Elia del Medigo e Alemanno − ha certamente esercitato una grande suggestione sulla speculazione di Giovanni Pico, inducendolo a credere nell'esistenza di una tradizione esoterica cristiana, cfr. *Ibidem*, pp. 126-140.

[336] Nell'*Apologia*, Giovanni Pico accosta il metodo di interpretazione cabbalistico alla lettura anagogica della Scrittura presso i cristiani, «Est autem ulterius sciendum, quod ista expositio Bibliae proportionatur modo exponendi Bibliam, qui apud nos dicitur Anagogicus», *Apologia*, q. V, *ed. cit.*, p. 178. Il Mirandolano condivide certo col Ficino una forma di antiebraismo che paradossalmente si sostanzia di cultura ebraica in funzione di un'apologetica cristiana: comune è, ad esempio, la polemica contro l'incapacità dei giudei di sollevarsi da una comprensione meramente letterale del dettato biblico − cosa che ha impedito loro di intendere correttamente l'insegnamento dei profeti riguardo alla venuta del Messia −, così come la volontà di qualificare i cristiani come i veri israeliti, non secondo la carne bensì secondo lo spirito. Cfr. *Ibidem*, pp. 178-179 e *De Christiana religione*, in Marsilio Ficino, *Opera*, *ed. cit.*, I, pp. 47-48 e p.54.

[337] «Aeterna Dei sapientia statuit divina mysteria, saltem in ipsis religionis exordiis, ab illis dumtaxat tractari: qui veri essent verae sapientiae amatores. Quo factum est, ut iidem apud priscos rerum causas indagarent, et sacrificia summae ipsius rerum causae diligenter administrarent, atque iidem apud omnes gentes philosophi, et sacerdotes existerent. […] O felicia secula, quae divinam hanc sapientiae, religionisque copulam, presertim apud Hebraeos, Christianosque integram servavistis. O secula tandem nimium infelicia, quando Palladis, Themidisque (id est, sapientiae et honestatis) divortium miserabile

di notare come nelle parole del Ficino manchi qualsiasi riferimento a una qualche forma di esoterismo cristiano; anzi, la tanto lamentata scissione ha comportato e comporta che perle preziosissime della religione siano maneggiate da ignoranti e calpestate da costoro come da porci[338]. Non è un caso forse che, mentre nell'argomentazione del Ficino Indiani, Egizi ed Etiopi ricorrano come esempi dell'antica unione tra *sapientia* e *religio*, nell'*Heptaplus* pichiano siano assunti a modello dell'altrettanto antica consuetudine di celare le verità divine, attraverso il silenzio o lo scriverne copertamente[339].

La differenza nella valutazione della predicazione di Cristo e degli apostoli nonché del messaggio dei vangeli è del resto ben evidente. Se per Ficino la predicazione di Gesù e degli apostoli ha carattere essoterico e pubblico − cosa che vuole confermata da Paolo, Luca, Matteo[340] − per Giovanni Pico, al contrario, Cristo avrebbe predicato

---

contigit. Proh nephas, sic datum est sanctum canibus lacerandum. Doctrina enim magna ex parte ad Prophanos translata est, unde ut plurimum iniquitatis evasit et lasciviae instrumentum, ac malitia dicenda est potius, quam scientia. Margaritae autem religionis preciosissimae saepe tractantur ab ignorantibus, atque ab his tanquam suibus conculcantur. Saepe enim iners ignorantum ignavorumque cura superstitio potius, quam religio appellanda videtur. Ita neque illi sincere veritatem intelligunt, quae tanquam divina solis piorum oculis illucescit, neque isti, quantum in eis est recte vel Deum colunt, ut sacra gubernant, divinarum humanarumque rerum prorsus ignari. Quamdiu duram et miserabilem hanc ferrei seculi sortem sustinebimus. O viri coelestis patriae cives, incolaeque terrae, liberemus obsecro quandoque philosophiam, sacrum Dei munus, ab impietate, si possumus, possumus autem, si volumus, religionem sanctam pro viribus ab execrabili inscita redimamus. Hortor igitur omnes, atque precor, philosophos quidem, ut religionem vel capessant penitus, vel attingant: sacerdotes autem, ut legitimae sapientiae studiis diligenter incumbant», *De Christiana religione*, in Marsilio Ficino, *Opera*, *ed. cit*., I, pp. 1-2.

[338] Pur apparentemente simile, mi pare diversa nella sostanza l'affermazione di Giovanni Pico «At mysteria secretiora et sub cortice legis rudique verborum praetextu latitantia, altissime facere divinitatis arcana, plebi palam facere, quid erat aliud quam dare sanctum canibus et inter porcos spargere margaritas? Ergo haec clam vulgo habere, perfectis communicanda, inter quos tantum sapientiam loqui se ait Paulus, non humanii consilii sed divini praecepti fuit», *Oratio*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 157. Sull'esoterismo mosaico simboleggiato dal celebre tabernacolo, cfr. *Ibidem*, pp. 120-122 (il *tabernaculum* mosaico ricorre anche nell'*Heptaplus*, in *Ibidem*, pp. 186-188 a simboleggiare i diversi mondi).

[339] «Indi Brachmanas de rerum natura simul, atque animorum expiationibus consulebant. Apud Aegyptios mathematici, et methaphysici sacerdotio fungebantur, et regno. Apud Aethiopas gymnosophistae phylosophiae simul magistri erant ac religionis antistites», *De Christiana religione*, in Marsilio Ficino, *Opera*, *ed. cit*., I, p. 1; «[…] fuisse veterum sapientum celebre institutum res divinas ut, aut plane non scriberent, aut scriberent dissimulanter. Hinc appellata mysteria (nec mysteria quae non occulta); hoc ab Indis; hoc ab Aethiopibus, quibus de nuditate cognomen; hoc ab Aegyptiis observatum […]», *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 172. Cfr. *Oratio*, in *Ibidem*, p.156.

[340] «[…] neque in angulis sussurrabant, sed palam vulgo suam doctrinam audacter disseminabant. Siquidem Paulus etiam cathena collum vinctus publice predicabat, unde scribit ad Philippenses. Quae circa me sunt, magis ad profectum venerunt Evangelii, ut vincula mea manifesta fierent in Christo Iesu, in omni praetorio, et in caeteris omnibus. Et alibi ait: Evangelium iam predicatum fuisse omni creaturae, quae sub coelo est. Rursus, in Actibus Apostolorum: Nihil horum in angulis gestum est. Sic enim Christus praecepit discipulis suis in Evangelio Matthei et Lucae. Quod dico vobis in tenebris etc. Credebant igitur illi se vera hominibus predicare, imo certe quid praedicabant, intelligebant», *De Christiana religione*, in Marsilio Ficino, *Opera*, *ed. cit*., I, p. 5. Riporto per intero Mt 10, 26-27 «Non li temete dunque, poiché non v'è nulla di nascosto che non debba essere svelato, e di segreto che non debba essere manifestato. Quello che vi dico nelle tenebre ditelo nella luce, e quello che ascoltate all'orecchio predicatelo sui tetti». Che la predicazione del Cristo, e in più in generale la religione cristiana, abbiano agli occhi del Ficino un carattere essoterico mi pare confermato anche da J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, cit., vol. 1 p. 285, «There is, then, in the history of religion a double movement. First, religious knowledge, original confined to true lovers of wisdom, is made manifest, trough Christ, to even the humblest minds. Secondly, religious language moves from a mysterious and poetic mode of expression to a clearer and more broadly comprehensible one. The gift of the power of interpretation, again trough Christ, permits

per parabole alle folle, riservando a pochi eletti l'insegnamento dei misteri del regno dei cieli. Gesù infatti non scrisse il vangelo, ma lo predicò. Nonostante tutto, anche chi ebbe questo compito, come Matteo, si astenne dal rivelare le verità divine, limitandosi a narrare l'umanità di Cristo; solo Giovanni, per combattere l'eresia degli Ebioniti, negatori della divinità di Gesù, lasciò trapelare, pur in modo assai criptico, ciò che a lungo aveva taciuto, vale a dire l'eterna generazione del Figlio[341]. Non sorprende quindi come Ficino veda nella forza persuasiva della Scrittura, a fronte dello stile di certo semplice e sobrio quando non addirittura rozzo, l'agire di una *vis divina* che non abbisogna di alcun *ornatus* per trarre a sé gli uomini[342]. Una considerazione che curiosamente muoverà anche Giovanni Pico all'indirizzo del Barbaro nella celebre epistola *de genere dicendi philosophorum*[343]. Tuttavia, nell'*Heptaplus*, il Mirandolano intende l'ineleganza e la semplicità della Scrittura come deliberato e provvidenziale espediente volto a sviare gli spiriti impuri e a impedire loro l'accesso alle più sublimi verità divine, secondo il costume dei filosofi e dei teologi antichi[344].

Se è sostanzialmente diverso il modo in cui i due guardano alla natura della predicazione e del messaggio cristiano, risulta essere di notevole rilevanza il ruolo decisivo assegnato dal Ficino alle parole e agli insegnamenti degli apostoli nella stessa storia del platonismo e più in generale della *pia philosophia*. Ravvisando nelle dottrine platoniche la *summa* dei misteri e dell'antica teologia di Zoroastro, Mercurio, Orfeo e degli altri sapienti, il Neoplatonico fiorentino, seguendo un preteso vaticinio di Platone, afferma che la perspicuità di tali insegnamenti sarebbe emersa soltanto all'epoca di

---

lesser mind to participate in the wisdom formerly confined to the few capable of divine gnosis». La possibilità di intendere compiutamente le enigmatiche dottrine degli antichi teologi si accompagna soltanto all'avvento di Cristo, in quanto secondo lo stesso Hankins «Christ, the idea and the exemplar of the virtues, completed by his exemples and teaching the genus of *institutio*», *Ibidem*, p. 285 nota 45.

[341] «Quin idem observatum in ecclesia cernimus. Iesus Christus, imago substantiae Dei, Evangelium non scripsit sed praedicavit; praedicavit autem turbis quidem in parabolis, seorsum autem, paucis discipulis quibus datum erat nosse mysteria regni coelorum, palam citraque figuras; neque omnia paucis illis, quia non omnium capaces, et multa erant quae portare non poternt, donec adveniens Spiritus docuit omnem veritatem. Discipuli Domini tam pauci, electi de tot milibus, tam multa ferre non poterant; turba omnis israelitica, sartores, coci, macellarii, opiliones, servi, ancillae, quibus omnibus legenda lex tradebatur, totius mosaice vel divinae potius sapientiae ferre onus potuisset? […]. Redeamus ad nostros. Scripsit Matthaeus primus Evangelium et, ut inquit Propheta, abscondens in corde suo Dei eloquia ne peccaret, ita solum quae ad Christi humanitatem attinebant historia prosequutus est […]. Ioannes, qui prae omnibus maxime divinitatis secreta revelavit, tribus pridem vulgatis Evangeliis et a Domini cruce multis exactis annis, coactus loqui quae diu tacuerat ad abolendam haeresim Ebionitarum, quae Christum hominem non etiam Deum asseverabat, de aeterna Filii generatione, sed paucis, sed obscure pronunciavit, inde exorsus: in principio erat Verbum», *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 174-176. Diversa l'immagine che del Cristo ha Ficino, il quale preferisce enfatizzare il carattere pratico del suo insegnamento, arrivando a definirlo *liber quidam moralis*, cfr. *De Christiana religione*, in Marsilio Ficino, *Opera*, *ed. cit*., I, p. 26. A questo riguardo si veda anche A. Edelheit, *Ficino, Pico and Savonarola*, cit., pp. 239-242.

[342] *De Christiana religione*, in Marsilio Ficino, *Opera*, *ed. cit*., I, p. 9.

[343] «Dic, quaeso, quid movet fortius et persuadet quam Sacrarum lectio Litterarum? Non movent, non persuadent, sed cogunt, agitant, vim inferunt Legis rudia verba et agrestia, sed viva, sed animata, flammea, aculeata, ad imum spiritum penetrantia, hominem totum potestate mirabili transformantia», P4 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 355).

[344] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 172-174.

Filone e Numenio, quando, dopo le parole e gli scritti degli apostoli e dei discepoli di Cristo, si potè interpretare il *divinus Plato* per mezzo del *lumen divinus* dei cristiani[345].

Se Agostino nei *Contra Academicos* aveva giustificato l'orientamento scettico intrapreso dall'Accademia, vedendo nel caratteristico insegnamento dialettico e antidogmatico un'indispensabile contromisura per far fronte al materialismo degli stoici, la condanna di Ficino nei confronti di Arcesilao e soprattutto di Carneade appare invece piuttosto netta[346], tanto da ritenere che solo nei tempi immediatamente successivi alla venuta di Cristo siano stati riscoperti gli insegnamenti di Platone: oltre a Numenio, Filone, Amelio, la testimonianza decisiva è offerta dagli scritti di Dionigi, ritenuto davvero l'illustre membro dell'Areopago convertito da S. Paolo; l'affermazione, poi, contenuta in una lettera a Pier Leone del maggio 1491, circa l'improvvisa sparizione del *corpus dyonisiaco* a causa di una misconosciuta *calamitas Ecclesiae*, non intende limitare la portata del messaggio cristiano e del proficuo incontro con le dottrine platoniche, ma, al contrario, valorizzare al massimo gli sviluppi successivi della *sapientia*, segnatamente quelli contenuti nella speculazione di Plotino: quest'ultimo infatti ha modellato la propria divina filosofia sugli scritti di Dionigi, anche se la loro scomparsa ha inevitabilmente impedito che conseguisse la comprensione di importanti dogmi cristiani come quello della trinità[347].

Il riconoscimento − a ben vedere spesso soltanto formale − tributato ai meriti della fede cristiana nei confronti degli sviluppi della stessa *sapientia* platonica, certo doveva mettere al riparo Ficino dai sospetti che invece continuavano ad addensarsi sull'opera del suo giovane amico e *complatonicus*: l'esegesi biblica pichiana appariva di certo riduttiva ai teologi romani, non contenendo la lettera mosaica altro che una serie di dottrine cosmologiche e metafisiche di matrice peripatetico-scolastica e neoplatonica, in aggiunta ad una certa non sopita audacia cabbalistica, non tanto nelle dottrine, quanto nei metodi e nella radicalità dell'interpretazione[348]. La posizione assunta nell'*Heptaplus*

---

[345] «Prisca Gentilium Theologia, in qua Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras consenserunt, tota in Platonis nostri voluminibus continetur. Mysteria huiusmodi Plato in Epistolis vaticinatur, tandem post multa secula hominibus manifesta fieri posse. Quod quidem ita contigit, nam Philonis, Nummeniique temporibus primum coepit mens priscorum Theologorum in Platonicis chartis intelligi, videlicet statim post Apostolorum, Apostolicorumque discipulorum conciones et scripta. Divino enim Christianorum lumine usi sunt Platonici ad divinum Platonem interpretandum», *De Christiana religione*, in Marsilio Ficino, *Opera*, *ed. cit*., I, p. 25. Cfr. anche Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., III, p.148. Sulla questione si veda J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, cit., vol. I pp. 282-284.

[346] In merito alle sei accademie in cui si articolerebbe, secondo Ficino, la storia della tradizione platonica, cfr. Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., III, p. 148 e pp. 165-166.

[347] «However, when the writings of the greatest Platonist of all, the Christian Dionysius the Areopagite, the disciple of St Paul himself, were mysteriously whithdrawn from the Platonic tradition, the pagan *Platonici* were left only with a defective memory or version, not so much of the Christian truths − witness the faith of Ammonius and Origen in the first half of the third century − as of how those truths could be fully reconciled with Plato's ethics and metaphysics, or rather be venerated as their perfection and end», M.J.B. Allen, *Synoptic Art*, cit., p. 72. Più in generale, su quanto sopra esposto cfr. *Ibidem*, pp. 56-72.

[348] L'affermazione non vuole essere un giudizio sbrigativo sull'effettiva incidenza delle dottrine cabbalistiche nella speculazione di Giovanni Pico, anche solo in riferimento all'*Heptaplus*. Vale la pena, tuttavia, di riportare il giudizio di E. Garin nella sua fondamentale monografia del 1937, «Tuttavia, per quanto l'*Heptaplus* sia un notevole documento di acrobazie del genere sull'inizio della *Genesi*, sì che il senso di ogni termine viene moltiplicato secondo i bisogni del sistema, non possiamo considerare l'opera come espressione piena di una posizione prettamente cabbalisitica, poiché, tranne il metodo usato per

parrebbe suggerire anche un diverso modo di guardare al messaggio vetero testamentario, soprattutto nei suoi rapporti con il Nuovo Testamento. Nel *De christiana religione*, Ficino assume certamente una posizione ortodossa nel pretendere che il vecchio Patto e l'antica Legge altro non siano che una preparazione alla predicazione di Cristo, dalla quale in definitiva sarebbero inverati e superati: l'orizzonte dell'insegnamento mosaico è ancora quello della 'carne', in attesa della venuta del Salvatore che recherà una nuova legge, scritta non più su tavole di pietra ma nelle menti degli uomini; le cerimonie del Vecchio Testamento, *consumptae* e *consummatae*, dovranno allora essere conservate soltanto secondo il loro senso spirituale (*secundum spiritalem intelligentiam*). La legge di Mosè è quindi *vana*, non in senso assoluto, ma in rapporto alla legge di Cristo[349]. Ficino dimostra di intendere la questione alla luce della dottrina neoplatonica delle quattro virtù[350]: se la legge mosaica è da identificarsi con le virtù civili − di qui l'invettiva contro gli ebrei, incapaci di sollevarsi ad una comprensione spirituale della Scrittura e di vedere nel Cristo il Messia − nella legge cristiana sono da vedersi le virtù espiatorie e le virtù dell'anima già purificata (*purgatoriae purgatique animi virtutes*), le sole capaci di condurre verso le *virtutes* supreme e paradigmatiche presenti in Dio, il conseguimento delle quali coincide per l'uomo con la felicità celeste. Cristo è l'idea divina della virtù, o in altri termini la perfetta incarnazione della virtù paradigmatica resasi manifesta a tutti gli uomini[351]. E' pertanto legittimo ritenere, sostiene Ficino, che i premi promessi da Mosè per l'obbedienza alla legge fossero soltanto temporali, in ragione del carattere propedeutico del suo insegnamento, *quasi forma* e *habitus perfectus*, dei quali tuttavia non abbisogna il cristiano che, in quanto tale, già possiede l'*habitus*[352].

Occorre naturalmente intendere le affermazioni del Ficino sull'insegnamento mosaico alla luce soprattutto della natura apologetica del *De christiana religione*; non si deve infatti dimenticare che Mosè svolge un ruolo fondamentale all'interno della stessa *pia philosophia*, rappresentando il detentore dell'antica sapienza zoroastriana e

---

ritrovare le proprie dottrine nel sacro testo, null'altro vi è di strettamente dipendente dalla *qabbalah*», E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola*, cit., p. 150. Ancora più netto, poi, il giudizio dello stesso Garin sulle *Expositiones in Psalmos*, «Tuttavia, nonostante questa lode del metodo allegorico, mancano espliciti riferimenti al procedere dei cabbalisti, che pur influì, almeno nella forma, sulla composizione dell'*Heptaplus* e sui commenti a cui in quel tempo attendeva anche Jochanan Alemanno», *Il Commento ai salmi*, cit., p. 245. Anche C. Black, pur convinto della natura cabbalistica del trattato, riconosce come nell'*Heptaplus* non vi sia alcun riferimento all'esegetica e, più in generale, alla cosmologia sefirotica, nonché al metodo della *gematria*; secondo lo studioso inglese, se si eccettua la *expositio* dell'espressione 'in principio' (*berescith*), secondo l'approccio dell'*ars combinandi* (*alia interpretandi ratio*) alla fine dello scritto, dei diversi sensi della cabbala, che Giovanni Pico si premura di distinguere nell'*Apologia* (Garin pp.180-181), troverebbe luogo nell'*Heptaplus* soltanto quello ritenuto più autentico e fondamentale, ossia l'interpretazione spirituale della Bibbia secondo un'antica e segreta tradizione risalente allo stesso Mosè, cfr. C. Black, *Pico's Heptaplus*, cit., pp. 129-131 e pp.140-144. Si è già incidentalmente rilevato come dei contenuti di questa pretesa seconda rivelazione, molti siano estranei alle dottrine cabbalistiche e da ricondurre invece alla tradizione peripatetico-scolastica e neoplatonica.

[349] Cfr. C. Vasoli, *Per le fonti del «De christiana religione» di Marsilio Ficino*, «Rinascimento», s.II, 28 (1988), pp. 135-233.

[350] Cfr. Plotino *Enn.* I, 2 e Porphyrii *Sententiae*, *ed. cit.*, XXXII. La sentenza di Porfirio non figura, tuttavia, tra quelle tradotte da Ficino nel *De occasionibus*.

[351] *De Christiana religione*, in Marsilio Ficino, *Opera*, *ed. cit.*, I, p. 26.

[352] *Ibidem*, pp. 63-64.

abramitica, nonché il progenitore della sapienza egizia ed ermetica. In questo Giovanni Pico ha miglior gioco, perché se da un lato può insistere, insieme al Ficino, sul superamento e inveramento della Legge ad opera del Cristo e sulla necessità di conservare le antiche cerimonie secondo lo spirito e non più secondo la carne[353], dall'altro può ancora salvare l'insegnamento mosaico in ragione della sua fiducia nella cabbalà, l'interpretazione autentica della Legge, ricevuta e tramandata dal Profeta. La posizione del Mirandolano può in definitiva dirsi più radicale e dal sapore averroistico: almeno nei suoi significati più profondi, nei suoi divini misteri, che possono essere attinti esclusivamente dai sapienti mediante la giusta lettura anagogica (quella che propone Pico!), l'insegnamento mosaico precontiene una dottrina perenne, non suscettibile di modifiche e sviluppi nemmeno, è il caso di segnalare, a seguito della venuta del Cristo, alla quale invece Ficino assegna notevole importanza per la stessa storia del platonismo[354]. Con questo, bisogna certamente guardarsi dal concludere avventatamente che la *religio*, − una religione, è bene ribadire, averroisticamente intesa − rivesta un ruolo marginale nella riflessione pichiana. Si è già accennato precedentemente a come gli interessi scritturistici di Giovanni Pico siano il segno di una fede e di una religiosità che vanno ad approfondirsi ed intensificarsi dopo il ritorno a Firenze, tanto da costituire, se non altro, il motivo ispiratore sia dell'*Heptaplus* che delle *Expositiones in Psalmos*. E' noto del resto il biglietto con cui, qualche anno più tardi, il Mirandolano risponde ad Aldo Manuzio e dove non si faticherà a cogliere il primato concesso alla *religio*

> Tu, quod te scribis facturum, accinge ad philosophiam, sed hac lege, ut memineris nullam esse philosophiam quae a mysteriorum veritate nos avocet: philosophia veritatem quaerit, theologia invenit, religio possidet[355].

Non si tratta di un semplice omaggio esteriore e peregrino, ma di una sincera convinzione che trova riscontro nelle opere coeve. L'*Heptaplus* ne è un testimone autorevole in quanto consente di cogliere come l'elemento della *religio* sia parte integrante, o se si preferisce, un'articolazione fondamentale della speculazione filosofica pichiana. Il discorso del Mirandolano si muove infatti sulla base di due esigenze distinte e complementari: la natura e la filosofia da un lato − cui vengono dedicate le prime sei *Expositiones* − la dimensione del soprannaturale e della religione dall'altro. Se l'attività filosofica, pur variamente intesa[356], è inevitabilmente circoscritta nei limiti della *felicitas naturalis*, la religione, facendo appello alla grazia divina, è la sola in grado di condurre l'uomo alla *beatitudo*

[353] Sul superamento e inveramento della Legge ad opera del Cristo cfr. *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 347-349, 355-357, 370. Cfr. anche Giovanni Pico della Mirandola, *Expositiones in Psalmos*, cit., p.193, dove però Giovanni Pico si riallaccia alle parole del profeta David.

[354] «Firma est sententia omnium veterum, quam ut indubiam uno ore confirmant, omnium artium, omnis sapienitiae et divinae et humanae, integram cognitionem in quinque libris mosaicae legis includi; dissimulatam autem et occultatam in litteris ipsis quibus dictiones legis contextae sunt», *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 374.

[355] P6 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 359). Il biglietto è datato 11 febbraio 1491. Cfr. E. Garin, *La Cultura*, cit., p. 265.

[356] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 330.

> Ad hanc felicitatem [soprannaturale] religio nos promovet, dirigit et impellit, quemadmodum ad naturalem duce utimur philosophia. Quod si natura rudimentum est gratiae, utique et philosophia inchoatio est religionis, neque est philosophia quae a religione hominem semovet […][357].

Ogni autentica filosofia, come del resto ricorderà Giovanni Pico ad Aldo Manuzio, non può che condurci verso i divini misteri e concordare in definitiva con gli insegnamenti della religione, in quanto ne costituisce una sorta di principio (*inchoatio*).

Come vuole anche Ficino, l'autentica filosofia è una *pia philosophia*. Non c'è quindi contrapposizione, ma distinzione e complementarietà tra natura e grazia, filosofia e religione, addirittura prolungamento dell'una nell'altra, tanto che il Mirandolano può arrivare a sostenere che chi respinge o non ricerca la grazia, non solo si preclude il conseguimento della *felicitas supernaturalis*, ma anche di quella *naturalis*, poiché è proprio di una natura corrotta e abietta rinunciare ad un bene maggiore verso il quale si è naturalmente destinati[358]. Del resto si è già avuto modo di rilevare come Mosè assommi in sé sapienza filosofica e rivelazione divina e per converso la *Genesi* contenga in sé tutti i tesori della sapienza divina e naturale.

In conclusione, l'*Heptaplus*, come si vedrà tra breve, è il segno di una insistita e orgogliosa riaffermazione della propria filosofia non solo nei suoi lineamenti storici, ma anche negli assunti fondamentali in ordine alla psicologia, alla epistemologia e alla cosmologia, che già ispirarono le sfortunate *Conclusiones Nongentae*.

[357] *Ibidem*, p. 338.

[358] «Quoniam qui in causa est ne motorem recipiat, non solum immunem se facit gratiae, sed et naturam vitiat, ad cuius integritatem hoc attinet, ut agnitum spiritum quarat, non recuset, et procul dubio recte esse natura non potest, quae maioris boni propositi spem aut reicit aut contemnit. Quare postquam Christus est agnitus, si qui Christuum non induuntur, non solum prima felicitate, sed et secunda, id est naturali, iure privantur, quia gratiam nolle non nisi corruptae est et labefactae naturae», *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 338.

V.2. Immagine e struttura del cosmo nelle speculazioni di Giovanni Pico della Mirandola e Marsilio Ficino

Il *secondo proemio di tutta l'opera* offre un quadro d'insieme dei quattro *mondi* che costituiscono la cosmologia pichiana, dei quali segue poi una trattazione specifica, ognuna dello spazio di un libro. I primi tre mondi descrivono propriamente un luogo del cosmo di cui l'autore presenta la natura, il grado di eminenza nella gerarchia dell'essere, i diversi enti che lo popolano. Il supremo è quello sovrasensibile (*ultramundanus*), chiamato dai teologi *angelico* e dai filosofi *intelligibile*, cui segue quello celeste e infine quello sublunare. Se il primo è identificato con il mondo della luce e l'ultimo con il *tenebrarum mundus*, il secondo, quello celeste, risulta composto di entrambe, luce e tenebra. Allo stesso modo il mondo sublunare, a motivo dell'incessante divenire che lo caratterizza, è simboleggiato per mezzo delle acque, il sovrasensibile per mezzo del fuoco, mentre il celeste, in ragione della sua natura intermedia, per mezzo dell'acqua e del fuoco insieme, così come si evincerebbe dal nome con cui viene designato dagli Ebrei, ovvero *asciamaim*, fuoco (*es*) e acqua (*maim*). Ancora, vita e morte caratterizzerebbero il mondo sublunare, vita perpetua e attività continua (*stabilis operatio*) sarebbero privilegio del solo mondo sovrasensibile, vita perpetua non più accompagnata da uniformità, ma anzi da cambiamenti di luoghi e di attività, costituirebbero il tratto distintivo delle realtà celesti. La stessa esigenza di mediazione tra i piani del cosmo viene ribadita da Giovanni Pico al momento dell'individuazione delle nature proprie a ciascun mondo: il corpo corruttibile (*caduca corporum substantia*) e la mente (*divina mens*), estremi dell'universo in quanto sostanze proprie rispettivamente al mondo sublunare e al mondo sovrasensibile, sono congiunte per mezzo della natura celeste, contraddistinta e dalla sostanza corporea, ma incorruttibile, e dalla *mens*, avvinta però al corpo[359].

Se è vero che la cosmologia pichiana non si lascia ricondurre completamente a schemi platonici, altrettanto mi pare si possa dire delle fonti ebraiche o cabalistiche che – già secondo le indicazioni di Kristeller[360] e più recentemente di Black[361] – ne

[359] *Ibidem*, pp. 184-186.

[360] P.O. Kristeller, *Giovanni Pico della Mirandola and his sources*, cit., pp. 73-74. Lo stesso C. Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter*, cit., pp. 245-251, pur avendo mostrato la derivazione cabalistica dell'analogia cosmo/tabernacolo mosaico contenuta nell'*Heptaplus*, rileva contestualmente una forte influenza del neoplatonismo, «At the present state of research it is impossibile to pinpoint Pico'direct source. But it is certainly true that, directly or indirectly, Pico's analogical representetion of the three worlds discende from a Kabbalistic source, bei t Bahya ben Asher, or Isaac of Acre, or even Baruch Togarmi. […] two motifs appear side by side in Pico's doctrine of the three worlds: the analogical motif and the monadological motif. The former is ultimately descended from Baruch Togarmi; the latter is descended from Proclus». Nelle pagine successive si cercherà di mostrare come la tradizione neoplatonica abbia influenzato la cosmologia pichiana nella determinazione del numero e della natura dei mondi.

[361] C. Black, *Pico's Heptaplus*, cit., pp.154 ss. Non sarei per ravvisare in Maimonide la principale fonte della cosmologia pichiana: se nella *Guida ai perplessi* II, 11 si trova una distinzione degli enti che ricalca sostanzialmente quella presente nell'*Heptaplus*, oltre che in alcuni passi del *Commento*, è pur vero che a considerare i capitoli 1-11 si nota come la fisica esposta dal filosofo ebreo sia genuinamente aristotelica − piuttosto espliciti sono, del resto, gli intenti di Maimonide in questo senso. E' forse più corretto sostenere che agisca sulla speculazione di Giovanni Pico una generica influenza aristotelica, specie a proposito della distinzione tra mondo sublunare e mondo celeste. D'altronde se, come si vedrà, il Mirandolano

avrebbero ispirato la particolare suddivisione in mondo sovrasensibile, celeste e sublunare. Bisogna innanzitutto rilevare come l'avvertita esigenza di graduare i diversi piani dell'essere secondo una successione che non presenti alcun salto metafisico non sia di certo estranea alla speculazione neoplatonica, segnatamente quella post-plotiniana; certamente Giovanni Pico nell'individuare e designare i tre mondi, in particolar modo quello celeste e sublunare, dimostra di essere più prossimo alla tradizione aristotelica che non al consueto schema neoplatonico delle sostanze, Uno, Mente e Anima[362] − poi variamente complicato a seguito delle istanze speculative promosse da Giamblico −, fatto proprio nel *Commento* e qui, nell'*Heptaplus*, non abbandonato ma sicuramente sfumato. Tuttavia, mi pare debba essere almeno in parte corretto il rilievo di Kristeller che vuole la distinzione dei tre mondi essere l'esito dell'unione di due cosmologie dualistiche: la platonica, che contempla unicamente la

---

ritiene con Aristotele − e con Maimonide − che gli elementi sono inanimati, rimane del tutto in ombra nella sua *expositio* sulla natura angelica − mutuata quasi interamente dallo Pseudo Dionigi − la funzione cosmica e celeste delle intelligenze come cause del moto dei cieli. Anzi, almeno in un'occasione il moto è espressamente ricondotto all'esistenza di un unico motore, Dio, «At vero coelestia, etsi idonea sint motui circulari, non ipsa tamen sibi sufficiunt ad hunc motum explendum, sed divino opus motore, qui illa verset et circumvolvat. Denique sic perpetuae apta circuitioni illa corpora sunt, ut non facere eam sed suscipere possint. Haud aliter nobis atque angelis accidit. Tales enim sumus natura, ut non circumagere nos et reflectere, sed circumagi motrice vi gratiae et reflecti in Deum possumus», *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 332-334. L'accostamento tra il moto dei cieli e il moto dell'anima e dell'angelo non mi pare dei più felici. Giovanni Pico non vuole forse negare che l'anima sia intrinsecamente semovente, ma sottolineare il ruolo fondamentale della grazia nel processo di conversione e ritorno a Dio. Anche la sostanza intelligibile non è neoplatonicamente concepita come immobile − contrariamente a quanto affermato in precedenza −, bensì come suscettibile di accogliere il moto circolare di provenienza divina al fine di ricongiungersi a Dio. Vero è che il moto di cui parla Giovanni Pico è un moto spirituale e proprio per questo curiosa è la pretesa analogia col moto dei cieli. Anche Dionigi Areopagita attribuisce il movimento alle sostanze angeliche, cfr. *CH*, VII, 1 e VII, 4; *DN*, IV, 8. Rilevo incidentalmente due ulteriori differenze tra le filosofie di Maimonide e di Giovanni Pico in ordine all'ermeneutica e all'esegesi scritturale. Com'è noto, nell'*Heptaplus* il Mirandolano ritiene che il racconto genesiaco comprenda in sé, al di sotto della spessa coltre rappresentata da enigmi e dalla *rudis cortex verborum*, i tesori di tutta la vera filosofia, dalle conoscenze circa il mondo elementare e celeste alla sostanza angelica e alle sue gerarchie. Al contrario, Maimonide distingue costantemente tra 'opera della creazione' e 'opera del carro', identificando la prima con la *Genesi*, che altro non conterrebbe nel suo senso allegorico se non una fisica compiuta, sapere indispensabile e preliminare alla conoscenza della metafisica, l''opera del carro' appunto (*Guida dei Perplessi*, Introduzione alla parte prima e I, 34). Inoltre, mentre il dettato biblico, intrinsecamente oscuro, enigmatico e metaforico, avrebbe per Giovanni Pico unicamente la funzione di distogliere gli sguardi impuri dei non iniziati dai divini misteri, suggerendo nel contempo la possibilità del sapiente non solo di intenderne il significato filosofico riposto, ma anche di disambiguare i *velamina* con il linguaggio denotativo della filosofia, per Maimonide esso sarebbe in un certo senso inscindibile dal mistero che esprime, «Sappi che quando uno degli uomini perfetti, secondo il grado della sua perfezione, vuole trattare, sia oralmente sia per iscritto, di uno di questi 'misteri' che egli ha compreso, non è in grado di spiegare neppure la parte che ha compreso con quella spiegazione che userebbe nel resto delle scienze che si possono insegnare a tutti. […]. Per questo, quando ogni autentico sapiente nella metafisica e nella teologia intende insegnare alcunché di questa materia non ne parla se non con metafore ed enigmi», Maimonide, *Guida dei perplessi*, a cura di M. Zonta, Torino, UTET 2005, Introduzione alla parte prima, p. 72.

[362] Cfr H.J. Blumenthal, *The Psychology of Plotinus and Later Platonism*, in *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, a cura di J.J. Cleary, Lovanio, Leuven University Press 1997, p. 270 «The most important of the agreements is that the intelligible world is to be divided into three hypostases, of which the third is Soul, and with which individual souls are particularly closely, if not necessarily exclusively, related. That remains true whatever complications, refinements and ramifications, may have been introduced by Platonists after Plotinus».

separazione tra intelligibile e sensibile, e l'aristotelica, che distingue, accanto all'esistenza di una sostanza separata[363], tra una natura corporea corruttibile e una incorruttibile, appartenenti comunque all'unico 'mondo' del corporeo[364].

La *concordia* tra le filosofie di Platone e Aristotele costituisce forse il tema principe dell'intera speculazione pichiana, come è ampiamente testimoniato dall'epistolario e dalle dichiarazioni di intenti, quando non da trattazioni *ad hoc* su specifiche tematiche, contenute negli scritti, in particolar modo, il *Commento*, le *Conclusiones Nongentae*, nonché il successivo *De ente et uno*. Si è visto precedentemente infatti come l'antropologia e la noetica elaborate dal Mirandolano abbiano come orizzonte la concordia tra Platone e Aristotele − assunta a modello della più generale *pax philosophica* tra tutte le *scholae* −, senza dimenticare però che l'esito è una costante platonizzazione dello Stagirita. E' certo quindi che debba essere fatta salva l'originalità della sintesi pichiana, mossa appunto da questo intento di conciliazione, anche se si potrebbe pensare che le sue fonti neoplatoniche potessero già offrirgli un quadro sufficientemente articolato, per nulla ridotto a una semplice distinzione tra sostanza intelligibile e sensibile. E' il caso certamente di Plotino[365], origine, come si è già avuto modo di mostrare, dei principali dissidi tra Giovanni Pico e Ficino e ancora nel 1489 al centro degli interessi di entrambi[366]. Inoltre, nel *De mysteriis* − già ampiamente utilizzato al tempo delle *Conclusiones Nongentae* e più recentemente tradotto in latino, nella forma di un compendio, dall'amico e maestro Marsilio − Giovanni Pico poteva leggere la risposta di Giamblico, nelle vesti del sacerdote egizio Abammone, all'obiezione, o meglio, al dubbio porfiriano su come possano dirsi dèi il sole e la luna, a motivo della loro corporeità: essi non sono contenuti dai corpi e non si volgono ai corpi; al contrario, il corpo è rivolto alla sua causa divina, non ostacolandone in nulla la perfezione contemplativa[367]. Anzi, il corpo celeste (*τὸ οὐρανιον σῶμα*)

[363] *Metaph*. 1069a30 ss.

[364] «A Neoplatonist would treat the angels or ideas and the corporeal things as two world after the models of Plato, and he would take over from Aristotle the distinction between sublunar and celestial things, but within the corporeal world. In other words, the scheme of the three worlds is really a combination of two dualistic schemes, and it makes quite a difference that the stars and elements, instead of being mere subdivision of the corporeal world, now come to form each a separate world of their own, equal in status, if not in rank, to that of the ideas or angels», P.O. Kristeller, *Giovanni Pico and his sources*, cit., pp. 73-74.

[365] Cfr. *Enn*. II, 1, 5 e II, 1, 8. Sulle problematiche legate alla distinzione tra mondo sublunare e mondo celeste in Plotino, cfr. Ronald F. Hathaway, *Plotinus and the possibility on natural science*, e Jonathan Scott Lee, *The practice of plotinian physics*, in M.F. Wagner (a cura di), *Neoplatonism and Nature. Studies in Plotinus' Enneads*, New York, State University of New York Press 2001, rispettivamente pp. 5-13 e pp. 33-37. La distinzione dei diversi piani del cosmo è in molte circostanze desumibile dalle dottrine escatologiche, antropologiche e psicologiche. Nel caso di *Enn*. IV, 4, 5, è la spiegazione dell'attività mnestica dell'anima a suggerire l'esistenza di un piano intelligibile, celeste e sensibile (*νοητόν, οὐρανός, αἰσθητος κόσμος*).

[366] Il lavoro ficiniano di commento alle *Enneadi* è ricordato da Giovanni Pico nell'*Heptaplus*, «[…] Plotinus, quem mox latine legendum dabit in publicam utilitatem Marsilius Ficinus noster, longioribus etiam argumentis illuminatum», *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 298.

[367] E' una posizione più volte espressa anche da Ficino e Giovanni Pico. Ricorre significativamente anche nell'*Heptaplus*, proprio all'altezza del libro dedicato al *mundus coelestis*, «Est enim haec praerogativa animorum coelestium, ut simul utrumque obeant munus et contemplandi et regendi corpora, neque aut hoc illi aut huic illud obstrepat impedimentove esse possit», *Ibidem*, p. 242. Cfr. Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., I, p. 168.

manifesta, attraverso tutte le sue qualità, la massima affinità con la sostanza immateriale degli dèi: è semplice, indecomponibile e immutabile; a imitazione dell'uniformità che caratterizza le azioni (*ἐνέργεια*) divine si muove di moto eterno e circolare, non essendo composto di elementi contrari e differenti, come il corpo corruttibile dei viventi mortali[368].

In *DN* IV, 6, Dionigi Areopagita[369] sembra alludere ad una triplice distinzione del cosmo quando afferma che la luce divina illumina «ὑπερκόσμιον καὶ περικόσμιον καὶ ἐγκόσμιον νοῦν».

E' poi il caso di sottolineare come Proclo, il filosofo più rappresentato nelle *Conclusiones*, attraverso la *Elementatio Theologica*, la *Teologia Platonica* e il *Commentario* al *Timeo* fornisse al Mirandolano il modello di una cosmologia complessa, articolata in *τάξεις* o *σειραι* e comprendente ogni livello ontologico dall'Uno alle realtà più infime. Se la distinzione tra celeste e sublunare non può dirsi estranea al Diadoco[370], è pur vero che egli predilige parlare di una *catena aurea* che avvince i diversi piani della realtà, nell'ordine l'Uno, l'intelligibile, l'intellettivo, il sopraceleste, il celeste, il sublunare[371]. Giovanni Pico pare discostarsi dalla tradizione neoplatonica nel preciso istante in cui separa i piani del cosmo facendone dei *mondi*: è vero infatti che il significato di *mundus* non è immediatamente riconducibile a quello di 'ipostasi', a motivo soprattutto della distinzione introdotta tra elementale e celeste. Tuttavia nella cosmologia pichiana è fatta salva l'esigenza dell'intima unione e della graduazione dei piani dell'essere, al punto che anche nell'*Heptaplus* ricorre espressamente l'immagine dell'*aurea catena*[372].

La distinzione dell'universo in mondi non è nemmeno estranea alla riflessione ficiniana, come risulta evidente dalla cosmogonia descritta ne *El libro dell'amore* I, 3, anche se i mondi lì individuati risultano immediatamente riconducibili alle ipostasi plotiniane[373]. Guardando invece al *De vita*, opera che Ficino andava componendo negli

---

[368] *De mysteriis* I, 17. Giovanni Pico, come si vedrà, non pare seguire però Giamblico nel recupero della dottrina aristotelica del quinto elemento. Già Platone insiste sulla divinità degli astri in *Tim*. 39e7-40d5, *Resp*. VI 508a, *Leg*. X 886d. Anche Aristotele, tra gli altri, in *De Caelo* 292b32 e *Metaph*. 1074a30.

[369] Per la presenza degli scritti di Dionigi Areopagita nella biblioteca di Giovanni Pico, cfr. P. Kibre, *The library*, cit., p.264 n.1100, p. 290 n.1556 e p. 295 n. 1649.

[370] *In Tim*. II, 49, 12 ss. e II, 57, 9 ss (ed. Festugière III, pp. 79 e 89).

[371] Cfr. *Ibidem*, III, 162,15 ss. (ed. Festugière V, p. 18). Sulle divinità celesti e sublunari anche *Theol. Plat*. I, 16, 77, 1-4. L'omerica catena aurea è attestata anche in Macrobio, *In somnium Scipionis*, I, 14, 15, insieme alla distinzione tra mondo sublunare e celeste I, 21, 33. Tre diverse concezioni sul modo di intendere la partizione del cosmo, tutte ascritte a non meglio precisati *platonici*, sono riportate in I, 11, 4-11. Tuttavia, nessuna di esse mostra una qualche affinità con quella pichiana.

[372] «Propheta etiam noster, mirabili et perfecto artis magisterio, scripturam suam ita disposuit ut quam quam ubique de omnibus eadem facie eodemque verborum velamine disputaret, peculiariter tamen singulis mundis singulas sui operis partes consequenti ordine adiudicaret. Quod ostensuri incipiemus primam particulam de primo mundo, idest angelico, interpretari, tum deinceps reliquas de reliquis, auream illam homericam catenam et platonicos anulos a viva opificis virtute, quasi a vero lapide indomiti Herculis appensos, in Moseos verbis sagaciter speculantes», *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 286-288. Cfr. anche *Ibidem* pp. 264-266 dove la continuità tra i mondi è vista come garantita dalla funzione cosmica dell'uomo, medio (*medius*) tra gli estremi dell'incorporeo e dell'elementare in quanto *finis* del primo e *caput* del secondo.

[373] «E platonici chiamano el caos el mondo sanza forme, e dicono el mondo essere caos di forme dipinto. Tre mondi pongono, tre ancora saranno e caossi. Prima che tutte le cose è Iddio Auctore di tutte, el quale noi esso Bene chiamiamo. Iddio imprima crea la mente angelica, dipoi l'anima del mondo come vuole

stessi anni in cui Giovanni Pico era alle prese con la stesura dell'*Heptaplus*[374], sembra potersi sostenere una maggiore affinità dottrinale tra i due: se è vero che l'Accademico fiorentino, esplicitando proprio in apertura al *De vita coelitus comparanda* le linee fondamentali della sua cosmologia e cosmogonia, non fa altro che replicare il consueto schema ipostatico Dio, intelletto, anima, *spiritus* e corpo del mondo[375], risulta nondimeno evidente la sua convinzione in favore di una distinzione forte tra mondo sublunare e mondo celeste, tanto da divenire l'assunto fondamentale e irrinunciabile posto a giustificazione delle teorie medico-astrologiche. Dalle considerazioni e dai rilievi di Ficino in merito alla topografia del cosmo, se ne può ricavare un'immagine non molto dissimile da quella pichiana, articolata in mondo terrestre o sublunare, mondo celeste e mondo superceleste[376].

La graduazione e l'interpenetrazione dei piani del cosmo, poi, rappresentano certamente una costante esigenza per la sua speculazione. In un passo di *Theologia Platonica* XIII, 4, a proposito delle potenze miracolose dell'anima, Ficino offre uno spaccato abbastanza esaustivo dei diversi piani dell'essere, dalla sublimità divina al corpo composto dei quattro elementi

> Putant Chaldaei posse insuper aliud quiddam ab anima mirabile fieri, ut scilicet radiis effusis in corpus suum ipsum lumine circumfundat et radiorum levitate tollat in altum. Quot in se ipso fecisse patrem eorum Zoroastrem nonnulli referunt. Ego vero, si qua huius miraculi ratio assignari potest, talem forsitan esse opinor. Prima lux in Deo est, atque ibi est talis ut superemineat intellectum, ideoque non potest lux intelligibilis appellari. Sed lux illa Dei, cum infunditur angelo, fit e vestigio lux intellectualis atque intelligi potest. Quando infunditur animae fit rationalis ac potest non intelligi solum, sed [etiam] cogitari. Inde migrat in animae idolum, ubi fit sensitiva, nondum tamen corporea. Inde in aethereum vehiculum idoli, ubi fit corporalis, nondum tamen manifeste sensibilis. Denique in corpus elementale, sive simplex aereumque, sive compositum, quod est aetherei vasculum, in quo evadit manifeste visibilis. Atque ego hanc esse puto catenam illam auream quam vidit Homerus a caelo pendentem et in terras usque demissam, qua apprehensa homines sese possint in caelos attollere[377].

Platone, ultimamente el corpo dell'universo», M. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., p.11. Cfr. M.J.B. Allen, *Cosmogony and love: the role of Phaedrus in Ficino's* Symposium *Commentary*, «The Journal of Medieval & Renaissance Studies» 10 (1980), pp.140-141 (rist. in M.J.B. Allen, *Plato's Third Eye*, cit., IV). Si è già rilevato precedentemente come la cosmologia ficiniana, soprattutto per quanto attiene al numero e alla individuazione delle ipostasi, sia andata modificandosi, approdando alla celebre gerarchia delle cinque sostanze Dio, angelo, anima, qualità, corpo, esposta nei primi libri della *Theologia Platonica*, cfr. P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 102-105 e 176-178 e M.J.B. Allen, *Ficino's theory of the five substances*, cit.

[374] L'impegno pichiano nella redazione dell'*Heptaplus* è ricordato dal Ficino per ben due volte nel *De vita coelitus comparanda*, cfr. M. Ficino, *Three Books on Life*, cit., p. 345 e p. 369.

[375] *Ibidem*, pp. 242-248.

[376] «Per haec insuper confirmant nonnulli etiam illud magicum, per inferiora videlicet superioribus consentanea posse ad homines temporibus opportunis coelestia quodammodo trahi atque etiam per coelestia super coelestia nobis conciliari, vel forsan prorsus insinuari», *Ibidem*, p. 318. Cfr. anche *Ibidem*, p. 328, «Sed ne figuris nimium forte diffidas, meminisse iubeunt in regione hac sub lunam elementali elementarem quoque qualitatem posse quam plurimum, in transmutatione videlicet ad aliquid elementale tendente, calorem scilicet et frigus et humorem atque siccitatem. Qualitetes autem quae minus elementares materialesve sunt scilicet lumina, idest colores, numeros quoque similiter et figuras ad talia forsitan minus posse, sed ad coelestia munera, ut putant, valere permultum. Nam et in coelo lumina et numeri et figurae sunt ferme omnium potentissima, praesertim si nulla sit ibi materia, quod Peripatetici plerique putant».

[377] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 239.

Se è possibile rintracciare nella catena aurea ficiniana le tre ipostasi fondamentali della tradizione neoplatonica − Dio/Uno, Angelo e Anima, presenti del resto nella teoria delle cinque sostanze − essa risulta inevitabilmente complicata, o più semplicemente articolata, alla luce di precise soluzioni adottate in ambito antropologico, che di riflesso configurano anche una ben definita cosmologia: non si faticherà infatti a rilevare come la dottrina dell'*idolum*, emanazione che accompagna ogni anima razionale e che assume sicuramente una consistenza ipostatica[378], nonché la dottrina del *vehiculum*, di chiara derivazione procliana, strutturino gli ultimi gradi dell'essere. Il reciproco rispecchiamento tra uomo e cosmo è convinzione irrinunciabile anche del successivo *De vita* dove, come noto, gioca un ruolo cruciale la concezione dello *spiritus*, considerato prevalentemente secondo una prospettiva medico-astrologica. Alla luce del consueto parallelismo, Ficino può allora affermare l'esistenza di uno *spiritus mundi* come elemento necessario di mediazione cosmica tra l'anima del mondo e la *machina mundi*, per mezzo del quale si rende possibile l'azione delle realtà immateriali, della stessa anima del mondo in primo luogo e, in virtù del legame tra ragioni seminali contenute in essa e idee, anche delle realtà intelligibili[379]. Pur assegnando allo *spiritus* del mondo una natura più eminente, anche in ragione della diversa origine che lo caratterizza rispetto allo *spiritus* di cui dispone l'uomo, l'Accademico fiorentino si pronuncia in favore di una sostanziale omogeneità e affinità tra i due, una posizione assunta in coerenza con la riconosciuta possibilità da parte dell'uomo di utilizzare sapientemente gli influssi delle realtà superiori[380]: è compito dei *litterati* cercare di accogliere in sé la maggiore quantità di *spiritus mundi*, in modo da riportarne *naturalia beneficia*, derivanti ora dal corpo e dall'anima del mondo, ora dalle stelle e dai demoni[381].

[378] L'*idolum* riveste un ruolo fondamentale non solo nell'antropologia, ma anche nella cosmologia del Ficino: all'*idolum* dell'Anima del Mondo sono infatti legati gli *idola* delle anime delle dodici sfere, e, a propria volta, tutte le anime contenute in ciascuna sfera si uniscono all'anima dominante per mezzo dell'*idolum*. L'unione universale e armoniosa che così si realizza costituisce l'*ordo fati*, cfr. *Ibidem*, II, pp. 208-209.

[379] «Semper vero memento sicut animae nostrae virtus per spiritum adhibetur membris, sic virtutem animae mundi per quintam essentiam, quae ubique viget tamquam spiritus intra corpus mundanum, sub anima mundi dilatari per omnia, maxime vero illis virtutem hanc infundi, quae eiusmodi spiritus plurimum hauserunt», M. Ficino, *Three Books on Life*, cit., p. 246. La possibilità di ricevere influssi benefici dalle realtà intelligibili è giustificata sulla base del legame metafisico tra ragioni seminali e idee «Accedit ad haec quod anima mundi totidem saltem rationes rerum seminales divinutus habet, quot ideae sunt in mente divina, quibus ipsa rationibus totidem fabricat species in materia. Unde unaquaeque species per propriam rationem seminalem propriae respondet ideae, facileque potest per hanc saepe aliquid illinc accipere, quandoquidem per hanc illinc est effecta», *Ibidem*, p. 242.

[380] «Sed ad mundi spiritum redeamus, per quem mundus generat omnia, quandoquidem et per spiritum proprium omnia generant, quem tum coelum, tum quintam essentiam possumus appellare. Qui talis ferme est in corpore mundi, qualis in nostro noster, hoc imprimis excepto, quod anima mundi hunc non trahit ex quattuor elementis, tanquam humoribus suis, sicut ex nostris nostra, immo hunc proxime (ut Platonice sive Plotinice loquar) ex virtute sua procreat genitali, quasi tumens, et simul cum eo stellas, statimque per eum parit quattuor elementa, quasi in illius spiritus virtute sint omnia. Ipse vero est corpus tenuissimum, quasi non corpus et quasi iam anima, item quasi non anima et quasi iam corpus. In eius virtute minimum est naturae terrenae, plus autem aqueae, plus item aeriae, rursus igneae stellarisque quam plurimum», *Ibidem*, p. 256.

[381] Cfr. *Ibidem* p. 258. Lo svolgimento in senso prettamente medico del concetto di *spiritus*, porta Ficino ad affermare l'esistenza di tre spiriti − naturale, vitale e animale − sullo sfondo di una fisiologia in cui

L'esigenza di reperire nel cosmo un ordine che avvince infallibilmente tutti i piani dell'essere, in una progressiva e graduale esplicazione dello spirituale nel sensibile, è fatta valere da Ficino anche nella polemica antiepicurea contenuta in *Theologia Platonica* XII, 2. Contro Epicuro, che vuole assurda l'opinione secondo la quale le cose divine sono legate a quelle mortali, l'Accademico fiorentino ribadisce la necessità che le diverse parti costituenti il Tutto siano interdipendenti tra loro, in modo che le *infimae partes* di ciascun ordine superiore siano unite alle *superiores partes* dell'ordine immediatamente inferiore, secondo uno schema causale di chiara matrice procliana[382].

L'esemplificazione addotta è assai rilevante, in quanto interessa proprio il passaggio dall'etere alla natura degli elementi

> Hoc nos docet aetheris cum elementorum natura cognatio. Siquidem luna, pars aetheris infima proxima elementis, elementalem nonnihil habere videtur, tum crebra illa mutatione figurae, tum ipsa lucidi fuscique corporis sui varietate. Rursus, ignis altissimum elementum caelum proximum imitatur, quoniam caeli instar movetur et fulget. Idem ostendit et ipsa inter se naturalis elementorum quatuor dispositio, ubi pars infima ignis tumidior est et quasi tepescit ut aer[383].

Com'è noto, nella filosofia ficiniana la sostanza cui è principalmente demandata la funzione di assicurare continuità tra i diversi piani del cosmo è l'anima *copula mundi*, vero intermediario tra l'essere intelligibile e l'essere sensibile. Nel libro IV della *Theologia Platonica*, Ficino fornisce un ulteriore quadro delle diverse ipostasi e del loro articolarsi verso la realtà della materia: alla sommità dell'universo creato è posto l'*unum*/*bonum*, poi a seguire la *una mens* che sovrasta le dodici *duces mentes*, ciascuna

---

centrale risulta essere il concetto di *vis* in relazione a specifici organi: il fegato è deputato alla produzione del sangue in grazia della sua *virtus naturalis*, il cuore origina e alimenta la vita in forza della sua *virtus vitalis* e dà origine agli spiriti animali, che hanno sede nel cervello, e di cui l'anima si serve strumentalmente per il funzionamento dei sensi interni ed esterni. Ad ogni organo e alla rispettiva *virtus* si accompagna uno specifico *spiritus*, «Soli vero Musarum sacerdotes, soli summi boni veritatisque venatores tam negligentes, pro nefas, tamque infortunati sunt, ut instrumentum illud, quo mundum universum metiri quodammodo et capere possunt, negligere penitus videantur. Instrumentum eiusmodi spiritus ipse est, qui apud medicos vapor quidam sanguinis purus, subtilis, calidus et lucidus definitur. Atque ab ipso cordis calore ex subtiliori sanguine procreatus volat ad cerebrum; ibique animus ipso ad sensus tam interiores quam exteriores exercendos assidue utitur. Quamobrem sanguis spiritui servit, spiritus sensibus, sensus denique rationi. Sanguis autem a virtute naturali, quae in iecore stomachoque viget, efficitur. Tenuissima sanguinis pars fluit in cordis fontem, ubi vitalis viget virtus. Inde creati spiritus cerebri et (ut ita dixerim) Palladis arces ascendunt, in quibus animalis, id est sentiendi movendique vis, dominatur. Itaque talis plurimum ferme contemplatio est, quale sensus ipsius obsequium; talis autem sensus, qualis et spiritus; spiritus vero talis, qualis et sanguis et tres illae vires quas diximus: naturalis scilicet, vitalis et animalis, a quibus, per quas, in quibus spiritus ipsi concipiuntur, nascuntur atque foventur», *Ibidem*, p. 110. Sulla concezione ficiniana dello *spiritus* nei suoi sviluppi medico-astrologici, si vedano soprattutto D.P. Walker, *The Astral Body in Renaissance Medicine*, «Journal of the Warburg and Courthauld Institutes», XXI (1958), pp. 119-133; ID, *Magia naturale e magia demoniaca da Ficino a Campanella*, Torino, Nino Aragno 2002; E. Garin, *il termine spiritus in alcune discussioni fra quattrocento e conquecento*, in ID. *Umanisti, artisti e scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Roma, Editori Riuniti 1989; I.P. Couliano, *Eros e magia nel Rinascimento. La congiunzione astrologica del 1484*, Torino, Bollati Boringhieri 2006; R. Hyatte, *The visual spirits and body-soul mediation. Socratic Love in Marsilio Ficino De Amore*, «Rinascimento», II. s., XXIII (1993), pp. 213-222.

[382] Proclo, *Elem. Theol.*, propp. n. 110 e 112 (ed. Dodds pp. 98-100).

[383] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, pp. 54-55.

a propria volta a capo di dodici ulteriori *mentes*, e l'*anima mundi*; quest'ultima è a capo, poi, delle dodici anime reggenti le sfere celesti, le quali sovraintendono a dodici gruppi di dodici anime ciascuna, alle quali infine sono sottoposte tutte le altre innumerevoli anime[384]. Seguendo gli sviluppi del discorso ficiniano, mi pare si possano cogliere alcuni elementi che consentono di rilevare una sostanziale continuità con la sistemazione pichiana, a dispetto della forma che essa assume nell'*Heptaplus*: la vita celeste − secondo una prospettiva tipicamente neoplatonica − è identificata con la ipostasi, e conseguentemente con la vita, dell'anima razionale. Non è infatti l'angelo a muovere il cielo, in quanto la vita celeste è strettamente congiunta al cielo stesso e al corpo col quale compie il proprio moto circolare; l'angelo non è un motore congiunto a un mobile, né una sostanza mobile. L'assoluta stabilità della natura angelica non può generare un movimento veloce e vario, né si può ammettere che da una sostanza immobile discenda immediatamente una sostanza mossa da altro. La perfezione e l'ordine del cosmo necessitano di un termine medio, l'anima appunto, ente in grado di muoversi da sé e quindi principio di movimento[385].

Occorre rilevare però ancora una volta, come Ficino tenda a sfumare i confini tra mondo celeste ed elementare, assicurando anche alle sfere del fuoco, dell'aria, dell'acqua e della terra la vivificazione e la sovraintendenza di un'anima: a suo dire, infatti, è dottrina dei Platonici[386] che non solo i cieli ma anche gli elementi vivano, come testimonia il fatto che i movimenti delle sfere e dei *multa composita* a loro annessi avvenga per un moto intrinseco, per nulla prodotto da una causa esterna[387]. Non solo, che le anime siano di natura razionale è provato dall'orbita descritta dalle sfere, perfettamente circolare[388], e dalla presenza di animali non privi di razionalità che popolerebbero addirittura l'elemento della terra, il più lontano dalla perfezione divina[389].

---

[384] *Ibidem*, I, pp. 154-155.

[385] «Sed numquid illa est angelus? Nequaquam: vita enim ipsa coelestis familiarissima est coelo, et una cum suo corpore quodammodo circumcurrit. Angelus neque familiaris motor est, neque movetur. Nempe super motorem mobilem esse decet motorem alium, qui sit immobilis. Rursus angelus est penitus stabilis. Ab eo vero quod stabile est omnino, tam repentinus, tam varius motus non provenit. Si angelus stabilis est omnino, coelum vero ab alio mobile, aliquo certe medio indigent quod sit mobile per se ipsum. Nam rei omnino stabili succedit proxime res per se ipsam mobilis, et huic succedit res per aliud mobilis. Siquidem res mobilis per se ipsam, ex eo quod mutatur, convenit cum re illa quae permutatur ab alio, ex eo autem quod se ipsam regit […] convenit cum re illa quae penitus permanet», *Ibidem*, I, p. 158. Una delle fonti presenti al Ficino è certamente Proclo, *Elem. Theol*., prop. n. 14 (ed. Dodds p. 16), «*Tutto ciò che esiste è mosso o privo di movimento; nel primo caso, può essere mosso da se stesso o da altro, vale a dire mosso intrinsecamente o estrinsecamente: ogni cosa è quindi immobile, intrinsecamente o estrinsecamente mossa*».

[386] Tra le fonti presenti al Ficino, Platone *Epinom.* 981 b-c, 984 b-c; Plotino *Enn*. VI, 7, 11. Il riferimento alla presunta crescita delle pietre come prova dell'animazione della terra, contenuta in Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., I, p. 144, è attestata anche in Plotino *Enn*. IV, 4, 27.

[387] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., I, pp. 159-160.

[388] «Porro naturalis motus elementorum est qui cancellos naturae naturalisque loci non transgreditur, id est perpetuus circuitus in suo loco atque sphaera naturali, figurae suae persimilis. Circuit ignis et aer […] aqua […]. Terra si, ut voluit Aegesias, moveretur in circulum moveretur», *Ibidem*, I, p. 160.

[389] L'argomento del Ficino è che se animali razionali popolano la sfera della terra − comprovando così la natura razionale dell'anima che regge questo elemento − a maggior ragione essi devono trovarsi più numerosi nelle altre sfere in quanto più perfette; anzi, le sfere dell'aria e del fuoco contengono soltanto animali razionali (se si prescinde dalle 'anime comuni', come gli uccelli), «Animam ipsam terrae

In merito all'animazione delle sfere elementari, mentre rileva il silenzio degli antichi aristotelici, l'Accademico fiorentino denuncia l'esitazione manifestata dai *recentiores*, secondo i quali gli elementi, essendo in vista dei corpi composti, sarebbero di questi più infimi (*viliora*) e più vicini alla materia prima, pertanto privi di qualunque forma di anima. A fronte sta l'obiezione dei Platonici, per i quali le sfere degli elementi, e non le singole particelle di questi, non sono state costituite in funzione di questo o quel composto ma in vista dell'insieme dell'universo, risultando prossime e alla forma di questo e al piano generale dell'artefice supremo e agli influssi delle menti e delle sfere celesti, che soltanto per loro mezzo possono penetrare nelle particelle (elementari) e nei corpi composti[390].

All'interno di un più generale disegno riformatore della teologia cristiana, da attuarsi alla luce della *restauratio* platonica, il recupero di una concezione dell'universo pervaso e vivificato in ogni sua parte da una molteplicità di anime razionali doveva rappresentare certamente agli occhi del Ficino una priorità

> Quamobrem tres rationalium animarum gradus colligimus. In primo sit anima mundi una. In secundo duodecim sphaerarum animae duodecim. In tertio animae multae, quae in sphaeris singulis continentur. Haec omnia quae ad sphaerarum animas pertinent, ex Platonicorum opinione narrata, tunc demum affirmentur, cum Christianorum theologorum concilio diligenter examinata placuerint[391].

Nella *expositio prima de mundo elementari*, Giovanni Pico sembra non fare alcun riferimento a un'eventuale animazione delle sfere elementari, limitandosi a rilevare con i Platonici che gli *agentes naturales* non possono ritenersi causa prima di ciò che avviene, ma soltanto strumento al servizio dell'arte divina[392]. La logica sottesa alla concezione pichiana pare essere, almeno nello spirito, di marca platonica, animata da forti dicotomie quali copia ed esemplare, divenire ed essere[393]. L'insistita affermazione riguardo all'esistenza di norme che regolerebbero ogni vicissitudine naturale non porta Giovanni Pico ad adombrare l'esistenza di *anime* (delle sfere), o *daemones*[394] preposti alla cura del mondo elementare. Al contrario, nel delineare la struttura del cosmo

---

rationalem esse necessarium est, quando quidem animalia quaedam terrae ratione non carent, praesertim cum opera terrae pulchriora sint, quam hominum opera. Si anima huius infimi globi ratione capta non est, neque etiam superiorum globorum animae sunt rationis expertes. In terra et aqua talis est distinctio partium, quod terrenorum corporum quaedam sunt minus pura, quaedam purissima: illa animas irrationales habent, ista rationales. Idem in aqua […]. Sed in globis omnibus super aquam non sunt animantes nisi compotes rationis, quoniam non dividuntur globi illi in partes crassas et tenues, et quicquid ibi est, aqueis exhalationibus longe est purius». *Ibidem*, I, p. 152.

[390] *Ibidem*, I, pp. 163-164.

[391] *Ibidem*, I, p. 165.

[392] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 204-206.

[393] «[…] hinc factum ut ipsi duas causas adiiciant: organicum et exemplarem. Quod neque negant Peripatetici, immo confirmant, apud quos tritum illud: omne opus naturae, opus esse intelligentiae», *Ibidem*, p. 206; «Fitque Dei voce sic imperantis, quia nihil agunt causae naturales quod non divinae artis ordo praeceperit. […] cum nihil sit aliud natura formae quam primi boni imago tenuis et umbratilis similitudo», *Ibidem*, p. 210.

[394] E' pur vero che Giovanni Pico non sembra farne menzione nemmeno nel *Commento alla Canzona*, dove, pretendendo di seguire i Platonici, si limita ad affermare l'esistenza di molteplici anime accanto all'anima del mondo, delle quali le principali sono le anime delle otto sfere, *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 477-478.

secondo i diversi mondi, il Mirandolano pare assumere una posizione di netto contrasto al Ficino: è detto infatti che il mondo elementare risulta costituito da una unità prima e immobile, la materia prima, posta a fondamento di nove sfere di corpi corruttibili, secondo un preciso rispecchiamento di quanto avviene nel mondo sovrasensibile e celeste, dove Dio e l'empireo svolgono l'omologa funzione di principio fondativo e immobile nei confronti, rispettivamente, di nove sfere angeliche e di nove sfere celesti[395]. Ora, le prime tre sfere del mondo elementare, ossia gli elementi, i corpi misti ma imperfetti (es. comete) e i corpi misti, sono detti essere da Giovanni Pico *vitae expertes*[396], in stridente opposizione con quanto preteso da Ficino in accordo ai Platonici, ovvero che non solo il cielo ma anche gli elementi sono dotati di vita[397].

Un ulteriore dissenso tra i due pare configurarsi a proposito della 'topografia' del mondo sublunare, più precisamente nella individuazione dei luoghi elementari. Giovanni Pico, ricorrendo nuovamente alla numerologia trinaria, suddivide il mondo sublunare in tre regioni distinte: la prima, al di sopra della parte media dell'elemento aereo, comprendente la parte superiore dello stesso elemento e il fuoco *purissimus*, alla quale è dato nel suo insieme il nome di etere[398]; la seconda, posta nella *pars media*

[395] Sulla trattazione pichiana del mondo celeste si veda F. Roulier, *Jean Pic de la Mirandole*, cit., pp. 250-272.

[396] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p.190.

[397] Giovanni Pico afferma che il moto degli elementi è da ricondurre ad un principio ad essi connaturato di *gravitas* e *levitas* «Elementa, ut suos motus perficiant, non alia indigent vi, quam indito sibi a genitura vel gravitatis impetu vel levitatis, quemadmodum ad naturalem felicitatem singula proprio impetu, propria vi feruntur», *Ibidem*, p. 334. Al contrario, per Ficino il principio ad essi connaturato non può essere che un'anima e il moto verso il basso o verso l'alto non è a rigore un moto naturale, ma un ritorno al luogo naturale e per conseguenza un ripristino del moto naturale, che per le sfere elementari è quello circolare; inoltre, soltanto ammettendo un'anima è possibile rendere ragione, oltre che del movimento, anche della uniformità e costanza dei fenomeni naturali, «Ascensus autem aut descensus non proprie naturalis est motus, sed ad locum motumque naturalem subita per rectam lineam restitutio, quae, quoniam ab alio terminatur, perque unicum semper dirigitur tramitem, liquido nobis ostendit elementorum partes ex se ipsis minime agitari. Nam et sponte quiescerent, neque agerent viam semper eamdem, et aqua posset interdum aerem proximum non frigefacere, aut in precipitium non defluere», Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., p. 160.

[398] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p.214. La cosmologia pichiana rischia di complicarsi ulteriormente quando si cerchi di accordare le indicazioni dell'*Heptaplus* a quanto precedentemente scritto nel *Commento*, «Bisogna adunque che etiam questi quattro elementi abbino questo triplice modo d'essere. El primo, hanno ne' corpi celesti, cioè lo essere causale, però che la sustanzia di que' corpi non è composta di questo foco, acqua, aria e terra, che sono dalla luna in giù, chiamati comunemente quattro elementi, ma in sé gli contiene tutti, come ogni causa contiene el suo effetto […] né per modo alcuno si può intendere che il corpo del cielo sia una sustanzia mista di questi elementi […]. Hanno dunque gli elementi nel cielo essere causale come Platone vuole, e non formale, come rettamente Aristotele niega; e di questo altrove più largamente parleremo. Hanno el loro essere formale dalla luna sino alla terra; e il terzo essere, cioè participato e diminuito imperfetto, nelle parte hanno sutterranee», *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 474. Pur riconoscendo che gli elementi hanno il loro essere causale nei corpi celesti, Giovanni Pico, al pari di Ficino, sostiene che nella mente angelica esistano idee non solo dei cieli e dei pianeti − ciò che i *prisci* hanno inteso indicare appellando Saturno, Giove e le altre divinità olimpiche con il nome di 'dei' − ma anche degli stessi elementi, «Dicono adunque e' Platonici che benchè Dio producessi una sola creatura, nondimeno produsse ogni cosa, perché in quella mente produsse le idee e le forme d'ogni cosa. E' adunque in quella mente la idea del Sole, la idea della Luna, degli uomini, di tutti gli animali, delle piante, delle pietre, degli elementi, e universalmente d'ogni cosa», *Ibidem*, p. 468. Cfr. anche *Ibidem*, p. 503 e pp. 513-515. Non dissimile il passo ficiniano contenuto ne *El libro dell'amore* «Quivi le spere de' cieli e degli elementi, quivi le stelle, quivi le nature de' vapori, le forme delle pietre, de' metalli, delle piante e degli animali si generano. Queste spetie di tutte le cose, da divino aiuto in

dell'elemento aereo, dove avvengono *sublimes impressiones* (es. tuono, fulmine) − fenomeni che noi oggi chiameremmo metereologici (fatta eccezione per le comete, contrariamente a quanto ancora si credeva all'epoca di Giovanni Pico) −, cui va il nome di firmamento; la terza, posta al di sotto della parte mediana dell'aria[399]. Ciascuna delle tre regioni si contraddistingue per la condizione degli elementi in esse presenti: mentre nella prima gli elementi si trovano allo stato puro, senza alcuna mistione e governati da leggi, nella seconda sono mescolati ma non ancora in modo compiuto; nella terza, infine, abbandonano la semplicità, risultando del tutto commisti e dando così vita ai corpi in cui non sussiste più nulla di puro[400]. La sistemazione dei luoghi elementari delineata da Ficino pare dipendere maggiormente dal neoplatonismo[401], specie là dove la concezione di un universo strutturato gerarchicamente, in ragione del progressivo affievolirsi del *radius* divino, introduce una gradazione ontologica tra gli stessi elementi: la terra e l'acqua, in quanto tali, non eguagliano la perfezione dell'aria e soprattutto del fuoco[402]; questi ultimi, a differenza dei primi, non ammettono al proprio interno diversi gradi di purezza[403], fermo restando che le particelle ignee o aeree presenti sulla terra perdono la semplicità originaria, al punto che le loro *animulae* non possono separarsi dal corpo elementare, contrariamente alle anime delle sfere[404]. A differenza di Giovanni Pico, per Ficino gli elementi non hanno la stessa dignità ontologica, né esiste un solo luogo (sublunare) che li contenga tutti, preservandone la purezza e la semplicità; al contrario, ogni elemento occupa una precisa sfera all'interno di un mondo sublunare strutturato gerarchicamente. In definitiva, mi pare che le differenze riscontrate siano da ricondurre alla diversa posizione nei confronti dell'animazione dell'universo: se per Ficino ogni parte del cosmo è vivificata da

---

quella superna mente concepute, essere le idee non dubitiamo; e quella forma e idea de' cieli spesse volte iddio Cielo chiamiamo, e la forma del primo pianeta Saturno, e del secondo Giove, e similmente si procede ne' pianeti che seguitano. Ancora quella idea di questo elemento del fuoco si chiama iddio Vulcano, quella dell'aria Giunone», M. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., pp. 11-12. Cfr. anche Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., I, p.117.

[399] Come rilevato da S.A. Farmer, questa tripartizione del mondo sublunare ricorre in tre tesi *secundum Proclum*, cfr. S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 509, 24.27-29.

[400] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 214. Una distinzione in parte analoga è adombrata nella tesi n.3 *secundum opinionem propriam de intelligentia dictorum Zoroastris*, cfr. S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 488, 8.3.

[401] Resta comunque valida l'indicazione di P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 195-198, sull'importanza del *De coelo* aristotelico quale fonte della teoria ficiniana dell'*appetitus naturalis*, non solo per quanto attiene il moto elementare. Del resto, non pochi aspetti della cosmologia dello Stagirita furono assorbiti dal neoplatonismo, come lo stesso Kristeller rileva. Non mi pare poi che nell'ottima monografia dello studioso tedesco venga espressamente tematizzata la posizione del Ficino di fronte al problema cosmologico dell'animazione degli elementi.

[402] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 56.

[403] *Ibidem*, I, pp. 151-152.

[404] «Partes autem seu aquae terraeque crassiores, sive ignis aerisque in terris diffusae, a globis propriis segregare animos non merentur, quia et globorum amittunt dignitatem, et propter impetum corporum externorum simplicitatem suam puritatemque non servant», *Ibidem*, I, p. 164. La gerarchia elementare, e parallelamente la serie delle anime razionali, risulta complicata dalla distinzione tra sfera e particella elementare, da un lato, e anima e *animula*, dall'altro, «Nam etsi animae sphaerarum eumdem semper tenorem servant, non tamen putandum est animulas, vires proprias elementalium partium, si tamquam motrices illis insint, talem ordinem servaturas, quandoquidem animae nostrae non servant», *Ibidem*, I, pp. 160-161.

un'anima razionale − assunto fondamentale che suggerisce e consente la gerarchizzazione di anime e sfere elementari −, per Giovanni Pico, maggiormente influenzato dall'aristotelismo – quantomeno dall'aristotelismo cui accenna Ficino –, la presenza delle anime contraddistinguerebbe il mondo elementare soltanto a partire dalla quarta sfera (vegetale, precisamente la *sphaera herbarum*).

I contrasti potrebbero in definitiva sfumarsi almeno in parte, qualora si prendesse a considerare in Ficino quella che ha tutta l'aria di essere una concezione cosmologica alternativa a quella ora esposta. Essa mi pare insinuarsi in *Theologia Platonica*, I, 5, luogo certamente presente al Mirandolano poiché, come si vedrà in seguito, sono proprio queste pagine a ispirare la sua esposizione del mondo angelico. Ficino sembra di fatto sostenere una concezione "meccanicistica" del movimento degli elementi, lasciando cadere ogni riferimento alla loro pretesa animazione

> Elementa quoniam ex fluitante materia constant, seque mutuo semper inficiunt, nullum ex se ordinem observarent, nisi a lege caelestis motus ordinatissima regerentur. […] Ergo sicut elementum quod movetur mobiliter ad caelum quod movetur stabiliter, sic motor caeli mobilis variusque ad motorem stabilem unitumque, stabile denique et unitum ad statum ipsum unitatemque reducitur[405].

Nella gerarchia delle sostanze individuate qui da Ficino, gli elementi verrebbero ad essere nient'altro che una natura materiale mossa dal motore mobile e incostante del cielo; quest'ultimo, essendo in un perenne stato di moto, non riceve l'ordine invariabile del suo movimento se non da un motore immobile e indivisibile, che a sua volta deve la propria stabilità e fissità a ciò che è unità e stabilità in sé, ovvero l'Uno. Il teleologismo delle cause nella spiegazione del moto ordinato dei cieli conduce così alla consueta gerarchia metafisica Dio, angelo, anima e materia, dove l'anima non pare potersi dire intrinseca agli elementi ma soltanto al cielo.

Anche nel *Commentario al Timeo*, Ficino non pare prendere una posizione chiara in merito all'animazione delle sfere elementari. Certamente ricorrono alcuni rilievi contenuti anche in *Theologia Platonica* IV, 1 come l'innaturalità del moto rettilineo e l'attribuzione a tutte le sfere elementari del moto circolare[406], ma al momento di descrivere come avvenga la generazione delle forme, il Ficino pare insistere unicamente su *seminales rationes* e *motus coeli*, senza alcun accenno ad un'eventuale causalità esplicata dalle anime degli elementi

---

[405] *Ibidem*, I, pp. 63-64.

[406] «Profecto quaelibet sphaera mobilis tam elementalis quam coelestis, pro figura sua naturaliter movetur in orbem, sic loco suo plenius fruitura. Motus autem rectus ubicunque est, non tam naturalis est, quam reditus in naturam. Si cui vero corpori circuitus convenit, maxime convenit igni. […] Moveri vero in circulum tam ignem quam aerem, ostendit circuitus cometarum. Circuitum quoque aquae testatur influxus perpetuus et effluxus. Manere vero oportuit terram, ut indivisibili et stabili centro foret similior eoque commodius frueretur», *In Tim*. cap. XXV, in Marsilio Ficino, *Opera, ed. cit.*, II, p.406. Cfr. Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., I, pp. 160-161. Tra le fonti del Ficino sull'innaturalità del moto rettilineo degli elementi, mi pare siano da segnalare Plotino *Enn*. II, 2,1 e Proclo *In Tim*. II, 11,24-12,15 (ed. Festugière III, pp. 34-35) e III, 114 ss. (ed. Festugière IV, p. 150).

> In quatuor elementorum speciebus genera multa seminalium rationum divinitus sunt inserta, per quas utique rationes adiuvante coeli motu, cum in quovis elemento, tum ex eorum mistura diversa variae rerum formae gignuntur[407].

Lo stesso *Commentario al Timeo* consentirebbe poi di rilevare una sostanziale convergenza tra le due posizioni in merito alla natura e composizione del cielo, a dispetto di ciò che potrebbe sembrare *prima facie* un'irriducibile opposizione. E' convinzione irrinunciabile di Ficino – il quale mostra in questo una forte ispirazione platonica[408] – che il mondo celeste sia composto degli stessi quattro elementi che caratterizzano il mondo sublunare, pur se avverte l'esigenza di assicurare loro una natura più pura, celeste appunto

> Esse utique elementa haec sub luna, nemo negabit. Esse vero in coelo, physici nonnulli negabunt. Sed isti audiant metaphysicos precor, probantes elementa per ideas suas esse in ipso mundi opifice; esse inde in anima mundi per rationes suas, esse in natura per semina. Ergo et in coelo per virtutes, sub coelo per formas. […] Audiant et astronomos tam insignes quam in planetis naturas designantes elementorum et effectu probantes, audiant denique Sacras Litteras ponentes saepe in coelis aquas, ponentes terram quoque viventium. […] Respondebunt, ut arbitror, aliqui: vires illic quidem elementorum excellentissimas per modum causae ponendas esse, in sphaeris autem elementorum sub luna naturas eorum secundum formam, in compositis tandem participatione quadam. Sed naturas ipsas elementorum in coelo esse negabunt. Ad haec adducent Platonici virtutes ubique proprias in propria natura fundari. Itaque si sunt horum virtutes in coelo, esse quoque naturas, sed quemadmodum virtutes illic in genere quodam longe his excellentiore consistunt, ita naturas in excellentiore, imo, ut rectius loquar, excellentissimo[409].

---

[407] *In Tim*. cap. XLV, in Marsilio Ficino, *Opera*, *ed. cit*., II, p.430.

[408] Se la cosmologia platonica è certamente animata dal dualismo sensibile/intelligibile, pare in definitiva potersene dire estranea ogni ulteriore distinzione che pretenda di affermare l'esistenza di una fisica terrestre e celeste, come sarà proprio dell'aristotelismo. Ciò è particolarmente vero per gli elementi che compongono il cosmo. In *Tim*. 31b4-8 Platone afferma che l'universo è costituito di fuoco, dal momento che è visibile e nulla potrebbe esserlo se non in quanto costituito dal fuoco, e terra, in ragione della sua solidità. Non solo, fuoco e terra non possono unirsi se non per mezzo di un medio, gli elementi aria e acqua (*Ibidem*. 31b8-32c4). Ne consegue che tutto il cosmo risulta composto dei quattro elementi, anche i corpi celesti (*Ibidem*. 40a2-3). E' nota a questo riguardo la posizione di Plotino, che ritiene il mondo celeste essere costituito da un particolare tipo di fuoco, in nessun modo identificabile con quello elementare. A spiegazione delle proprietà dei corpi celesti, in primo luogo la solidità, Plotino ricorre alla dottrina della comunione universale (*εν κόσμῳ κοινωνία*), per la quale ciascun elemento può partecipare delle qualità proprie di un altro, senza per questo essere soggetto ad una forma di commistione, «La terra, tuttavia, non si mescola al fuoco celeste per formare gli astri; poiché ciascun elemento esiste nel mondo, il fuoco gode di qualche proprietà della terra come la terra di qualcuna del fuoco, insomma ciascun elemento di ciacun altro: l'elemento però per goderne non è fatto di due cose, cioè di se stesso e di quello di cui partecipa, ma, per la comunione universale, può accogliere in sé, pur rimanendo ciò che è, non un altro elemento, bensì una sua proprietà, come ad esempio non l'aria stessa, ma la fluidità dell'aria o lo splendore del fuoco», *Enn*. II, 1, 7. Ficino non pare seguire Plotino, bensì Proclo. In ogni caso, agli occhi dell'Accademico fiorentino la verità platonica contenuta nel racconto del *Timeo* si accorda perfettamente con quella mosaica della Genesi, «Concludemus denique concordia inter Moysen et Platonem, quem Numenius alterum cognominat Moysen. Quod enim Moyses ait "In principio fecit Deus coelum et terram", Plato ait " Deus primo ignem fecit et terram", ignem intelligens precipue coelum», *Ibidem*. cap. XXIV, in Marsilio Ficino, *Opera*, *ed. cit*., II, p. 406. Sull'*interpretatio christiana* del racconto platonico ad opera del Ficino, cfr. M.J.B. Allen, *Marsilio Ficino's interpretation of Plato's Timaeus and its myth of the Demiurge*, in *Supplementum Festivum: Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, edd. J. Hankins, J. Monfasani and F. Purnell, Binghamton, New York, MRTS 1987, pp. 399-439 (rist. in M.J.B. Allen, *Plato's Third Eye*, cit., XI).

[409] *In Tim*. cap. XXIV, in Marsilio Ficino, *Opera*, *ed. cit*., II, p. 405.

Giovanni Pico sembrerebbe muoversi invece sulla base di un'esigenza speculativa almeno in parte differente, ovvero rimarcare con maggior vigore l'irriducibilità del mondo celeste a quello sublunare, al punto che la sua posizione parrebbe proprio da identificarsi con quella che Ficino prende di mira nel suo *Commentario al Timeo*

> Bisogna adunque che etiam questi quattro elementi abbino questo triplice modo d'essere. El primo, hanno ne' corpi celesti, cioè lo essere causale, però che la sustanzia di que' corpi non è composta di questo foco, acqua, aria e terra, che sono dalla luna in giù, chiamati comunemente quattro elementi, ma in sé gli contiene tutti, come ogni causa contiene el suo effetto, per essere ne' celesti corpi virtù produttiva de' corpi inferiori; né per modo alcuno si può intendere che il corpo del cielo sia una sustanzia mista di questi elementi , come sono gli altri corpi misti qui appresso noi, però che seguirebbe, oltre alle altre ragione dagli altri addotte, che prima fussi stata questa parte del mondo dalla luna in giù, che la parte superiore celeste, però che prima si intendono essere gli elementi semplici in sé, e poi, per loro concorso, causarsi quello che di loro è misto. Hanno dunque gli elementi nel cielo essere causale come Platone vuole, e non formale, come rettamente Aristotele niega; e di questo altrove più largamente parleremo. Hanno el loro essere formale dalla luna sino alla terra; e il terzo essere, cioè participato e diminuito imperfetto, nelle parte hanno sutterranee. […] e gli antichi teologi lo confermano, disegnando loro enigmaticamente per quattro fiumi infernali, Acheronte, Cocyto, Styge, Flegetonte[410].

> ed a più perfetta cognizione delle cose dette, cioè della natura de' corpi celesti e mondani elementali, vo' ricordare che secondo e' più de' Platonici e' corpi celesti sono composti di materia e di forma, come gli altri corpi, benchè di materia più perfetta e d'altra natura[411].

Non ignota a entrambi era certo la posizione espressa da Proclo nel *Commentario al Timeo*, dalla quale mostrano di dipendere fortemente. Mi pare opportuno allora tentarne una sintesi allo scopo di valutare se la differenza delle due cosmologie in proposito non sia piuttosto da ricondurre alla *vis verborum* delle rispettive *expositiones*.

In accordo alla tradizione platonica – e con la non trascurabile eccezione di Giamblico – Proclo sostiene che il cielo sia costituito degli stessi quattro elementi che compongono il mondo sublunare, tuttavia, come vuole Platone, riconosce una netta preponderanza dell'elemento igneo. Seguono due importanti precisazioni: in primo luogo il fuoco comprende, secondo il modo d'essere causale (*κατ'αἰτίαν*), tutte le qualità degli altri elementi, dalla solidità e stabilità della terra, alla tenuità e trasparenza dell'aria, passando per la facoltà di legare e unificare propria dell'acqua; in secondo luogo, il fuoco celeste non è identico a quello elementare, bensì è un fuoco divino e perfettamente puro, come già sostenuto da Platone (*Tim*. 45b7). Il cielo abbraccia quindi tutti gli elementi in modo igneo, l'elemento unico e dominante – il fuoco appunto –, e in modo causale tutti gli altri elementi. Vengono così a distinguersi tre modi di esistenza che Proclo qui riferisce agli elementi, ma che sono da ricondurre ad una più generale

[410] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 474-475. Si veda anche la *conclusio cabalistica secundum opinionem propriam* n.67, «Per dictum Cabalistarum quod Caeli sunt ex igne et aqua, simul et veritatem Theologicam de ipsis sephirot nobis manifestat, et philosophicam veritatem quod elementa incoelo sint tantum secundum activam virtutem», S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 548, 11.67. Giovanni Pico pare poi aver modificato la propria posizione, come attesterebbero le *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, cfr. F. Roulier, *Jean Pic de la Mirandole*, cit., p. 253.
[411] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 477.

legge metafisica sottesa al rapporto tra causa e causato[412]: terra, acqua e aria esistono *κατ'αἰτίαν*, *καθ'ολότητα*, *κατά μέθεξιν*, ovvero secondo il modo d'essere causale, totale o formale, e partecipato, rispettivamente nel cielo, nel mondo sublunare e nelle regioni sotterranee[413]; il fuoco esiste invece *καθ'ολότητα* nel cielo – e ciò è la ragione della sua superiorità sul fuoco elementare – e nel mondo sublunare per partecipazione[414]. Più in generale è possibile individuare nella sintetica e complessa esposizione procliana alcune affermazioni che il Diadoco mostra di considerare come assolutamente interdipendenti: alla considerazione che il cielo è prevalentemente costituito di fuoco divino, il quale contiene in modo causale terra, acqua e aria, si accompagna l'asserto che nel cielo gli elementi si uniscono tra loro rimanendo puri e separati. Gli elementi possono quindi dirsi presenti nel cielo seppure secondo una modalità d'essere differente da quella che li caratterizza nel mondo sublunare: il fuoco si troverà secondo la sua caratteristica più propria, ovvero la luminosità, senza le qualità degradate del calore e del movimento verso l'alto; allo stesso modo la terra consisterà nella solidità e tangibilità, priva della pesantezza e del proprio moto naturale verso il basso[415]. La perfezione che caratterizza la presenza degli elementi nel cielo, il loro esservi ricompresi in modo igneo, fa del cielo stesso un corpo semplice, differente dai corpi sublunari: il cielo è pertanto un quinto elemento dotato di una sostanza differente, come lo stesso Platone, secondo Proclo, ha inteso significare assemblando le cinque figure (*Tim*. 54d3 ss.), denominate i cinque *κόσμοι* (*Tim*. 55d2 ss.)[416].

Mi pare allora che l'enfasi con cui Ficino insiste sulla presenza degli elementi nel cielo, non solo *per modum causae* ma per mezzo delle loro nature, anche se più eminenti rispetto alla condizione in cui versano nel mondo sublunare, possa essere ricondotta nella sostanza a Proclo. Il Diadoco infatti, pur sostenendo che gli elementi sono compresi *κατ'αἰτίαν* nel fuoco, afferma non di meno che nel cielo essi sono puri e separati, secondo un modo d'essere superiore, accompagnati dalle qualità più eccellenti.

Il discorso di Ficino è mosso dall'esigenza di rintuzzare l'eccessiva cautela di chi ammette nel cielo soltanto le *vires* degli elementi, e non già una forma eccellente della loro natura. Il primato che Proclo riconosce all'elemento igneo non sembra estraneo al Ficino, tanto che nel suo *Commentario* al *Timeo* se ne trova l'accostamento al quinto elemento, in ragione dell'eccellenza della sua natura

> […] ut coelestia in elementis elementalia sint, elementa in coelo celestia; atque tantam esse coelestis regionis super alias excellentiam ut coelestis ignis praeter elementalem ignem triaque reliqua elementa dici quintum valeat elementum[417].

Non senza contraddizione, poi, con quanto sostenuto nella *Theologia Platonica*, Ficino ritiene che il fuoco non abbia al pari degli altri elementi una *propria sedes* nel

[412] Cfr. *Elem. Theol*. prop. n. 65 (ed. Dodds p. 62 e relativo commento pp. 235-236).
[413] Proclo, *In Tim*. II, 49,12-18 (ed. Festugière III, p. 79).
[414] *Ibidem*, II, 44,1-8 (ed. Festugière III, p. 73).
[415] *Ibidem*, II, 47,17-22 (ed. Festugière III, p. 77).
[416] Cfr. *Ibidem*, II, 49,25-50,12 (ed. Festugière III, pp. 79-80). E' chiaro a questo punto l'intento di accordare la dottrina aristotelica a quella platonica, cfr. *Ibidem*, I, 6.29-7.2 (ed. Festugière I, p. 31).
[417] *In Tim*. cap. XXIV, in Marsilio Ficino, *Opera*, *ed. cit*., II, p. 406.

mondo sublunare, ma che anzi nella sua natura originaria e pura sia il costitutivo essenziale del cielo

> Alicubi vero in provincia sua debet ignis universus existere. Neque tamen elementalem inter Lunam et aerem propriam habet sedem atque ut elementalis natura fert edacem: alioquin totum prorsus consumeret aerem tantus ignis, atque sequentia. Ignis ergo sedes est caelum ibique divinitate caeli calor ignis evadit innoxius, praesertim quoniam tum amplitudine regionis tum rumore vivifico temperatur […][418].

Se si guarda nuovamente al cap. XXIV del suo *Commentario* al *Timeo*, Ficino pare attingere al testo procliano sia per quanto concerne le caratteristiche essenziali che gli elementi presentano nella sede celeste[419], sia per quanto riguarda l'equiparazione tra i quattro elementi, così come si manifestano nelle regioni sotterranee, e gli altrettanti fiumi della tradizione orfica, Piriflegetonte, Acheronte, Oceano e Cocito[420].

Più complessa e problematica mi pare la valutazione della posizione pichiana, specie alla luce delle affermazioni contenute nell'*Heptaplus*. Certamente si può rilevare come l'importante dottrina metafisica e cosmologica dei tre modi d'essere, che trova larga applicazione nel *Commento*, abbia proprio nel *Commentario* al *Timeo* la propria fonte, attinta anche indirettamente per il tramite del Ficino[421]. Inoltre, Giovanni Pico sembra attingere proprio da Proclo la dottrina secondo la quale gli elementi sarebbero contenuti nel cielo secondo il modo d'essere causale, sostenendo inoltre che in esso acqua, aria, terra e fuoco sarebbero puri e non mescolati. Sempre da Proclo il Mirandolano desume la topografia degli elementi, la loro dislocazione nel cielo, nel mondo sublunare e nelle regioni sotterranee rispettivamente secondo il modo d'essere causale, formale e partecipato. Ricorre, da ultimo, l'accostamento dei quattro elementi, secondo il modo d'essere partecipato che li contraddistingue nelle regioni sotterranee, ai fiumi della tradizione orfica. La posizione pichiana espressa nel *Commento* sembrerebbe allora coincidere con quella del Ficino, pur rimanendo problematica, a mio avviso, la successiva affermazione, pronunciata in accordo ai Platonici, che vuole i corpi celesti composti di materia e forma, al pari degli altri corpi, ma dotati «di materia più perfetta e d'altra natura». In assenza di ulteriori elementi, riesce difficile farsi

---

[418] Citato in P. Megna, *Marsilio Ficino e il Commento al* Timeo *di Proclo*, cit., p. 119. La fonte indicata opportunamente dalla studiosa è Proclo, *In. Tim*. III 111,7-112,17. Si tratta di un passo importante dell'opera del Diadoco, dove viene affrontata molto chiaramente la differenza ad un tempo ontologica e cosmologica tra fuoco sublunare e fuoco celeste.

[419] «Et naturam illam ignis eminentissimam praebere coelo sensibile lumen, vivificum calorem, motumque promptissimum. Naturam terrae largiri solidam firmamque stabilitatem item et stellis densitudinem qua videri possint, et lunae qua radios repellat solares. Naturam aeris praestare perspicuam qualitatem quam nominant translucentem. Naturam aquae afferre delicatissimam et aequabilissimam lenitatem», Ficino, *In Tim*. cap. XXIV, in Marsilio Ficino, *Opera*, *ed. cit*., II, p. 405. Cfr. Proclo, *In Tim*. II, 50,9-12 (ed. Festugière III, p. 80).

[420] Cfr. Ficino *In Tim*. cap. XXIV, in Marsilio Ficino, *Opera*, *ed. cit*., II, p. 405 e Proclo *In Tim*. II, 49,12-18 (ed. Festugière III, p. 79). Come rileva A.J. Festugière l'identificazione dei quattro elementi con i fiumi "orfici" è attestata anche nel *Commentario* al *Fedro* di Olimpiodoro.

[421] La dottrina dei tre modi d'essere ricorre anche in Dionigi Areopagita *Ep*. IX, 2, con ogni probabilità non ignota al Conte. Tuttavia è lecito supporre che la fonte principale sia costituita proprio da Proclo, a motivo dell'uso sistematico e articolato che il Diadoco fa di *κατ'αἰτίαν*, *καθ'ολότητα*, *κατά μέθεξιν* nell'*Elementatio Theologica*, nel *Commentario* al *Timeo* e nel *De decem dubitationibus* (§63), anche quest'ultima presente nella biblioteca del Mirandolano, cfr. P. Kibre, *The library*, cit., p. 203 n. 623.

un'idea precisa di cosa Giovanni Pico intendesse esattamente con «materia di altra natura». Tuttavia, si è visto come nello stesso Proclo una simile concezione non sia inconciliabile con la pretesa che il cielo sia costituito dei quattro elementi che danno origine al mondo sublunare.

Un fattore di indubbia criticità è rappresentato da quanto sostenuto dal Mirandolano nell'*Heptaplus* a proposito della struttura del mondo sublunare, al punto da pregiudicare ogni tentativo di armonizzazione con la dottrina esposta nel *Commento*. Ficino, seguendo ancora alla lettera Proclo, attribuisce il nome di *etere* alla parte più pura dell'aria, quella immediatamente prossima al cielo − e quindi al fuoco[422] −, mentre Giovanni Pico utilizza lo stesso termine per indicare la regione compresa tra la parte media dell'elemento aereo e il fuoco *purissimus* appunto, dove gli elementi sarebbero presenti secondo il grado più eminente della loro natura: in altri termini, il Mirandolano sembra abbandonare completamente lo schema esplicativo dei tre modi di essere, escludendo di fatto la presenza degli elementi nel cielo e finendo col radicalizzare ulteriormente la differenza tra mondo sublunare e mondo celeste. D'altra parte, l'accostamento tra elementi e mondo celeste che ricorre all'interno della *expositio secunda* è funzionale alla sola giustificazione della propria esegesi e non costituisce pertanto una *physica*: il Profeta avrebbe a ragione indicato con 'terra' le *octo sphaerae postremae* in quanto la prima e l'ultima tra queste vengono designate con il nome di 'terra'. Il Mirandolano, nella sua lettura simbolica del dettato biblico, individua quindi una corrispondenza analogica tra l'ordine e le proprietà degli elementi da un lato, e la disposizione delle sfere e dei pianeti dall'altro, con le relative e peculiari nature astrologiche

> Terram autem vocavit octo sphaeras postremas, neque id sine causa, sed ob id factum quoniam huius numeri extrema sibi terrae appellationem vendicant. Ea sunt luna et caelum stellatum, quorum utrumque terram vocare et veterum auctoritate et ratione praeterea cogimur. De sphaera enim octava frequentissimum fuit in Academia dare illi terrae appellationem. Lunam item Aristoteles terrae similem dixit, imitatus scilicet Pythagoricos, qui eam et terram caelestem et terrestre caelum appellant. Sed vide quae ratio ad utrumque nos ducat. Si enim in caelo quaerimus elementa, lunam terram statuimus, infimam ignobilissimamque omnium siderum, uti est terra omnium elementorum opacitate itidem substantiae et maculis illi persimilem; tum aquam Mercurium versipelle sidus et transformabile, ideoque apud Lucanum undae arbitrum appellatum; Venerem aerem temperato calore vivificam, Solem ignem, ratione manifestissima. Tum, ordine inverso, Martem ignem, Iovem aerem cognatum Veneri natura, Saturnum aquam, senem scilicet damnatae frigiditatis; reliquum ut sphaeram octavam et non erraticam terram vocemus, vel sic ipso computationis ordine postulante[423].

Nel segnalare come la fonte di Giovanni Pico sia ancora il *Commentario* al *Timeo* di Proclo[424], a testimonianza dell'importanza che la tradizione neoplatonica continua

[422] «Verus quidem ignis est caelum. Aer autem sic ignitus dicitur ether, nec ita comburitur ut noster in materia sicca, angusta, densa, violentus evadens», citato in P. Megna, *Marsilio Ficino e il Commento al* Timeo *di Proclo*, cit., p. 119. Proclo si richiama espressamente a Platone *Tim*. 58d.

[423] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 228.

[424] Cfr. Proclo *In Tim.* II, 48,17 ss., (ed. Festugière III, p. 78). Cfr. anche Macrobio, *In Somnium Scipionis*, I, 11, 8, «Maluerunt enim mundum alii in elementa ter quaterna diuidere, ut in primo numerentur ordine terra, aqua, aer, ignis, qui est pars liquidior aeris uicina lunae: supra haec rursum

comunque a rivestire per la speculazione del Nostro, non si può fare a meno di rilevare una sostanziale − e, a mio parere, pienamente ricercata − ambiguità nel suo discorso, proprio a proposito della natura del mondo celeste: nonostante i rilievi dell'*expositio secunda*, credo non si possa stabilire con certezza se Giovanni Pico abbia optato per la soluzione aristotelica di un vero e proprio quinto elemento a composizione del cielo[425], o se piuttosto non abbia preferito mantenersi volutamente nel vago, limitandosi a rimarcare, cosa del resto conforme alla tradizione aristotelica e neoplatonica, la differenza profonda tra mondo sublunare e mondo celeste.

Per quanto possa sembrare paradossale, soprattutto alla luce delle affermazioni pichiane e della peculiare struttura espositiva dell'*Heptaplus*[426] (nelle intenzioni, un vero e proprio rispecchiamento dell'universo creato) si sbaglierebbe forse nel concepire troppo ipostaticamente i due mondi, celeste ed elementare. Non mancano infatti indizi di come il mondo celeste e quello sublunare continuino a essere ritenuti suddivisioni del più generale mondo sensibile; non solo, tale suddivisione è strettamente intrecciata con quella relativa alla sostanza immateriale (*mens* e *anima*). Significativi a riguardo sono i forti elementi di continuità che è possibile ravvisare con la speculazione precedente, rappresentata in primo luogo dal *Commento*. In tale opera, accanto allo schema metafisico ricorrente, e genuinamente neoplatonico, di *uno*, *angelo* e *anima*, si trova una tripartizione del mondo sensibile che ricorre in termini sostanzialmente identici nell'*Heptaplus*

> Dicono la prima parte, cioè celeste, essere suta di Giove, l'ultima e più infima, di Plutone, la mezza di Neptuno. E perché questa parte è quella ove principalmente si fa ogni generazione e corruzione, però è significata da' teologi per l'acqua e per el mare, che è in continuo flusso e reflusso, onde da Eraclito questo continuo moto delle cose generabili e corruttibili è assimigliato al moto di uno rapidissimo torrente. Per questo dicono e' poeti a Neptuno essere tocco el regno del mare e per Neptuno e' teologi ne' loro mysterii intendono quella potestà, o vogliono dire nume, che è preside della generazione[427]

Nello stesso luogo, il Mirandolano fornisce alcune preziose indicazioni di chiaro aiuto alla comprensione delle linee fondamentali della sua cosmologia. Innanzitutto, le tre parti del mondo sensibile, che i poeti hanno inteso esprimere attraverso il dominio delle tre divinità, Giove, Nettuno e Plutone, sono da identificarsi con la regione celeste, mondana e infernale, chiarendo come per 'mondo' debba intendersi propriamente la porzione dell'universo compresa tra la luna e la terra; è quanto Giovanni Pico vuole significato anche da Giovanni Evangelista con l'espressione «*ogni anima che viene in*

---

totidem numero, sed naturae purioris elementa, ut sit luna pro terra, quam aetheriam terram a physicis diximus nominatam, aqua sit sphaera Mercurii, aer Veneris, ignis in Sole, tertius uero elementorum ordo ita ad nos conuersus habeatur ut terram ultimam faciat, et ceteris in medium redactis, in terras desinat tam ima quam summa postremitas, igitur sphaera Martia ignis habeatur, aer Iouis, Saturnii aqua, terra uero ἁπλανής, in qua Elysios esse campos piris animis deputatos antiquitas nobis intelligendum reliquit».

[425] Aristotele *De coelo*, A 2-4, in particolare 270b16-25, dove Aristotele riconnette l'etimologia di *αἰθέρα* al movimento perenne e non al calore e al fuoco, come erroneamente fatto, a suo dire, da Anassagora.

[426] Se è pur vero che la distinzione del cosmo in mondi è suggerita e corroborata proprio dalla decisione 'tipografica' di dedicare ad ognuno di essi un libro contenente una specifica *expositio*, è altresì da rilevare come l'ermeneutica pichiana, che fa scaturire la pluralità dei mondi dallo stesso identico passo della *Genesi*, vuole recuperare al contempo l'unità dell'universo creato.

[427] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 476.

questo mondo»[428]. In secondo luogo, la tripartizione non deve indurre a ritenere che vi siano altrettante anime preposte alla vivificazione e alla reggenza; si tratta, al contrario, dell'unica anima del mondo che assume denominazioni differenti a seconda che espleti la sua funzione in relazione alle tre diverse parti del mondo sensibile[429].

Il passo contenuto nell'*Heptaplus*, oltre a essere una generale ripresa di quanto affermato nel *Commento*, contiene un'interessante precisazione che vuole il *mundus elementaris* essere la parte mediana del mondo sensibile

> Heraclitus sensibilium rerum substantiam vocavit mare et apud poetas involucris fabularum velantes philosophiam, cum post saturniam unitatem, idest mundi intelligibilis unionem intra se omnia implicantis, in tres partes sensibilem mundum partirentur, caelestemque adscriberent regionem Iovi, subterraneam Plutoni, *Neptuno autem mediam hanc, scilicet quae a Luna ad terram protenditur, de qua nunc agimus*, Neptunum maris dominum dixerunt, qui idem apud Platonicos pro ea virtute accipitur quae generationibus praeest[430] [corsivo mio]

La distinzione tra mondo elementare e celeste attuata nell'*Heptaplus* ha come unica ragione fondante l'identificazione tra il mondo sublunare e i fenomeni di generazione e corruzione; si tratta di una distinzione condotta più in omaggio alla tradizione aristotelica che a quella platonica, come del resto risulta evidente dalle dottrine che danno sostanza alla 'fisica' pichiana lì esposta. Da notare, tuttavia, come Giovanni Pico corregga in senso neoplatonico la sua cosmologia, quando afferma che i tre mondi costituiscono in realtà un unico mondo, non soltanto perché discendono dallo stesso principio e allo stesso si convertono come al proprio fine[431], non solo perché costituiscono le diverse gradazioni di un unico universo metafisico, ma soprattutto per il fatto che ciò che è nella totalità del cosmo è anche in ognuno dei tre mondi, né vi è cosa in ciascuno di essi che non sia presente anche negli altri, in modo eminente nel mondo superiore e in modo diminuito o degradato nel mondo inferiore[432]. Il principio del *tutto in tutto, secondo il proprio modo di esistenza*[433] giustifica agli occhi di Giovanni Pico l'antica consuetudine di significare le cose divine per mezzo delle celesti e anche delle

---

[428] *Ibidem*, p. 475. Nel *Commento* il termine 'mondo' non si riferisce naturalmente soltanto alla parte sensibile dell'universo, ma viene utilizzato a indicare la realtà intelligibile e la natura dell'uomo come microcosmo. Giovanni Pico mi pare non definire mai l'anima razionale nei termini di mondo; alla luce della profonda somiglianza con lo schema emanatistico ficiniano, tuttavia, non sarei per enfatizzare questo dato: anche l'anima, come la mente, è originariamente una natura informe che diviene mondo nel momento in cui riceve l'illuminazione superiore, riempiendosi di *ragioni*. Anche in Ficino si legge infatti «[…] e lo adunamento di tutte le forme e idee e Latini chiamano mondo, e' Greci cosmon, che ornamento significa […]. E sì come quella mente subito ch'ell'è sanza le forme nata, si volge a Dio, e quivi si forma, similmente l'anima del mondo inverso la mente e Iddio, di quivi generata si rivolta; e benchè imprima ella sia caos e nuda di forme, nondimeno inverso l'angelica mente per amore dirizzatasi, pigliando le forme mondo diventa», M. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., pp. 12-13. E' pur vero che l'anima, pur essendo una realtà pienamente sussistente, intermedia tra il corporale/visibile e l'incorporeo/invisibile, è «nondimeno motrice de' corpi e alligata a questo ministerio» (*Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 463), ciò che ne rende oggettivamente difficile l'ipostatizzazione in un mondo.

[429] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 477.

[430] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 214 (con indicazione delle fonti).

[431] Evidente qui la metafisica dell'uno/bene di marca neoplatonica. Cfr. Proclo, *Theol. Plat.* II, 6.

[432] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 189.

[433] Proclo, *In Tim.* II, 26,23-27 (ed. Festugière III, p. 53), *In Parm.* 751 ss. e 928 ss. Cfr. E.R. Dodds, *The Elements of Theology*, cit., p. 254.

terrene, una *impositio* per nulla dettata dalla fantasticheria o dall'incapacità dei *prisci teologi* di elevarsi alla conoscenza dei divini misteri; al contrario, essa rispecchia la liberalità degli ordini del cosmo nello scambiarsi nature e nomi, fondamento della *sympatheia* cosmica, delle amicizie e delle affinità occulte che avvincono in modo infallibile i diversi piani del creato[434].

Si è già rilevato, inoltre, come la distinzione nei diversi mondi operata da Giovanni Pico faccia propria l'esigenza neoplatonica di graduare tutti i piani dell'essere, non ammettendo alcun elemento di forte discontinuità: il mondo elementare è identificato con la natura del corpo corruttibile, il mondo intelligibile con la pura mente, il mondo celeste, vero termine medio tra i due, con la natura corporea incorruttibile e con la mente non pura ma avvinta (*mancipata*) al corpo[435]. Si tratta di una posizione più volte espressa anche dallo stesso Ficino. Le anime razionali sono dette essere pure in quanto anime, ma impure in quanto intelligenze: esse sono *mentes animales* dedite costitutivamente al movimento dei corpi e dal momento che sono spiriti immortali non possono che abitare un corpo immortale[436]. E' richiesto dall'ordine cosmico che l'anima umana, inferiore a quella delle sfere celesti, sia immortale ma abiti un corpo mortale, così come è necessario supporre che molti demoni siano dotati di un corpo che consenta loro di vivere più a lungo, ma sia in definitiva anch'esso mortale[437].

In conclusione, è quindi lecito ritenere che la distinzione pichiana del cosmo nei diversi mondi sia un tentativo originale di armonizzare le due tradizioni, aristotelica e platonica: se separando il mondo elementare da quello celeste, e intendendo per di più il primo come inanimato, il Mirandolano si mostrava più sensibile alle dottrine peripatetiche, è pur vero che continua ad agire potentemente sulla sua riflessione l'idea

---

[434] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 190-192. Cfr. anche *Ibidem*, p. 195, «Primum igitur, quod est omnium maximum, sicut ostendimus, quae sunt in omnibus mundis contineri in singulis; debuit Moses, aemulatur naturae, de nullo usquam ex illis mundis agere, quin sub eisdem verbis eodemque contextu de omnibus simul pariter ageret».

[435] Una concezione d'altronde già espressa anche nel *Commento* a proposito dell'anima del mondo, cfr. *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 469. L'essenza intermedia del cielo è sottolineata da Giovanni Pico anche nel capitolo secondo della *Expositio Quinta*, «Huic mundo proximus est caelestis, cuius illa prima proprietas quod interstitium est utriusque mundi, intelligibilis scilicet, de quo nunc diximus; et sensibilis huius, quem nos incolimus. Nec possumus mediae alicuius naturae essentiam evidentius indicare, quam si exprimamus quibus concludatur extremis, quandoquidem de extremis natura media temperatur. Maximam igitur de caeli conditione nobis scientiam aperit, cum inter aquas et aquas, idest angelicas et corruptibiles substantias, medium caelum non tam situs, qaum essentiae ratione positum dicit», *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 292.

[436] «[…] praesertim cum deceat non humanam modo mentem, sed alia quoque omnes quaecumque impurae quodammodo sunt, cum purioribus corporibus conspirare. Impurae vero mentes animae omnes rationales sunt, quae licet purae animae sint, ideo tamen sunt mentes impurae, quia mentes sunt animales. Mentes inquam, ita movendis corporibus deditae, ut vestigia sua vitalia animaliaque corporibus imprimant. Purae vero mentes sunt quae mentes sunt solum, neque animalia ex se fundunt simulacra regenda immersa corporibus. Pura vero corpora sunt apud Platonem duodecim ipsae mundi spherae, caeli octo et elementa sub caelo quatuor. […] Neque absurdum est esse spiritum in corpore aliquo immortalem, cum etiam reperiatur corpus aliquod immortale, quod est caelum, et tota ipsa quaelibet universi sphaera», Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, pp. 56-58. Non manca la più consueta definizione di anima come ente intermedio tra il tempo e l'eternità, e la precisazione, di chiara derivazione procliana, circa il carattere separato ed eterno della *substantia* ma non della *operatio* dell'anima, che è invece temporale, cfr. *Ibidem*, II, p. 66.

[437] Cfr. *Ibidem*, II, p. 58. Ficino non rileva qui che l'anima umana ha comunque un corpo immortale, il primo veicolo.

di una catena aurea che scandisce gerarchicamente e nello stesso tempo contempera senza contrasti, le intelligenze, le anime, i corpi.

V.3. La continuità dell'antropologia pichiana: la testimonianza dell' *Heptaplus* e dell' *Expositiones in Psalmos*

V.3.a. Anima, corpo e facoltà

L'esegesi pichiana mostra come accanto al mondo sublunare, celeste e intelligibile la lettera mosaica celi l'esistenza di un quarto mondo, non immediatamente identificabile con un preciso luogo del cosmo, o se si preferisce con un piano dell'essere, ma al contrario con una specifica creatura, l'uomo. Pur condividendo il rango di creatura, la natura angelica, infatti, è del tutto coincidente con l'essere intelligibile, al punto da costituire un mondo definito nei suoi tratti ontologici e di conseguenza collocabile con precisione nella più generale topografia dell'universo creato. Non è un caso che Giovanni Pico ritenga impropria la predicazione di 'mondo' in riferimento alla natura umana, poiché essa sfugge a un inquadramento preciso e alla pretesa di individuarne il *quid* essenziale alla pari degli altri *mundi*: egli è piuttosto *complexus* e *colligatio* dei mondi sublunare, celeste e angelico[438]. Permane ancora, certo con ben altri toni da quelli lirici che avrebbero dovuto risuonare in apertura della disputa romana, l'indeterminazione metafisica, il carattere proteiforme che l'*Oratio* riconosceva all'uomo in quanto sintesi dell'universo[439]. Giovanni Pico tiene a ribadire che questa concezione della natura umana non è in contrasto con gli assunti fondamentali della sua cosmologia, in primo luogo l'implicazione reciproca dei mondi, il fatto che ogni mondo contenga tutti gli altri secondo il modo proprio di esistenza, aspetto, questo, particolarmente vero per la sostanza angelica che, in quanto paradigma intelligibile dell'intero cosmo, raccoglie in sé la totalità delle cose esistenti. La funzione di assommare in sé la diversità dell'universo è infatti nel caso dell'uomo essenziale e inscindibilmente legata alla propria *dignitas*[440].

---

[438] «Nunc agendum de homine, de quo est scriptum: "faciamus hominem ad imaginem nostram", qui non tam quartus est mundus, quasi nova aliqua creatura, quam trium quos diximus complexus et colligatio», *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 300.

[439] La celebre libertà dell'uomo, fondamento della sua stessa *dignitas* e condizione di possibilità alla autodeterminazione ontologica, è chiaramente fondata sul fatto che la natura umana comprende seminalmente in sé ogni cosa «Statuit tandem optimus artifex, ut cui dare nihil proprium poterat commune esset quicquid privatus singulis fuerat. Igitur hominem accepit indiscretae opus imaginis […]. Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit Pater; quae quisque excoluerit illa adolescent, et fructus suos ferent in illo. Si vegetalia, planta fiet. Si sensualia, obrutescet. Si rationalia, caeleste evadet animal. Si intellectualia, angelus erit et Dei filius, et si nulla creaturarum sorte contentus in unitatis centrum suae se receperit, unus cum Deo spiritus factus, in solitaria patris caligine qui est super omnia constitutus omnibus antestabit», *Oratio*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 104-106.

[440] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 302. Anche Dio, naturalmente, in quanto causa suprema contiene in sé tutto il creato. A questo riguardo Giovanni Pico si premura di individuarne la differenza con l'uomo facendo appello alla posizione mediana occupata da quest'ultimo nella gerarchia dell'essere «Est autem haec diversitas inter Deum et hominem, quod Deus in se omnia continet uti omnium principium, homo autem in se omnia continet uti omnium medium; quo fit ut in Deo sint omnia meliore

Non sorprende, quindi, come sia ancora una volta la riconosciuta analogia tra l'uomo e il cosmo a dettare le linee fondamentali dell'antropologia pichiana

> Est autem, praeter tres quos narravimus, quartus alius mundus in quo et ea omnia inveniantur quae sunt in reliquis. Hic ipse est homo qui et propterea, ut catholici dicunt doctores, in Evangelio omnis creaturae appellatione censetur […]. Tritum in scholis verbum est, esse hominem minorem mundum, in quo mixtum ex elementis corpus et caelestis spiritus et plantarum anima vegetalis et brutorum sensus et ratio et angelica mens et Dei similitudo conspicitur[441].

Lo stesso modello antropologico ricorre successivamente all'interno della *expositio quinta*

> Sunt ignis, aqua, aer et terra per verissimam proprietatem naturae suae in crasso hoc terreno hominis corpore, quod non videmus. Est praeter haec spiritale aliud corpus, divinius (ut inquit Aristoteles) quam elementa, quod caelo proportione respondet. Est praeterea in homine vita plantarum, omnibus his apud eum quibus et apud illas muneribus fungens, nutriendi, augendi et generandi. Est sensus brutorum tam intimus quam externus; est caelesti animus ratione pollens; est angelicae mentis participatio. Est harum omnium simul in unum confluentium naturarum vere divina possessio […][442].

A voler prescindere ora dalle differenze che intercorrono tra le diverse convinzioni antropologiche di Ficino e Giovanni Pico, mi pare da rilevare come l'Accademico fiorentino, nel determinare le facoltà e le nature costitutive dell'uomo, si rifaccia anche a concezioni non immediatamente riconducibili alla teoria dell'uomo microcosmo[443]. Come già rilevato, ne *El libro dell'amore*[444] è la dottrina ermetica e caldaica − e in seguito anche neoplatonica − dell'origine celeste dell'anima e della caduta attraverso le sfere a costituire lo sfondo teorico della riflessione ficiniana: allontanandosi dall'Uno, principio dell'universo, l'anima acquisisce *virtutes* sempre meno spirituali e sempre più prossime alla materia, nell'ordine l'unità, la mente, la ragione, l'opinione e la natura. In realtà, Ficino non intende qui la caduta in senso proprio, ma soltanto in modo figurato, ossia come rappresentazione del progressivo allontanamento da Dio per effetto dell'eccessiva attrazione mostrata dall'anima nei confronti del corpo. Va da sé quindi che l'immagine della caduta, lungi dall'indicare la discesa astrale e l'acquisizione vera e propria delle facoltà, mira piuttosto a sottolineare l'estrema mobilità dell'anima e conseguentemente la possibilità di ascendere lungo diversi livelli di conoscenza sempre più eminenti e più prossimi all'Uno/Dio.

La concezione dominante cui Ficino ispira la sua antropologia è certamente quella dell'anima *copula mundi*

---

nota quam in seipsis, in homine inferiora nobiliore sint conditione, superiora autem degenerent», *Ibidem*, pp. 302-304.

[441] *Ibidem*, p. 192

[442] *Ibidem*, p. 304. Cfr. anche Ioannis Pici Mirandulae, *Expositiones in Psalmos*, cit., p. 221.

[443] Un significativo esempio di deduzione delle facoltà e delle nature in dotazione all'uomo, secondo lo schema dell'analogia col cosmo, è presente nel ficiniano *In Tim*. cap. XXIX (*appendix commentariorum*), in Marsilio Ficino, *Opera*, *ed. cit.*, II, p. 428, la cui fonte è chiaramente Proclo, *In Tim*. III, 355 ss. (ed. Festugière V, p. 237).

[444] M. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., pp. 211-212 (VII, 13).

> Reliqua enim sub Deo unum quiddam in se singula sunt, haec omnia simul. Imagines in se possidet divinorum, a quibus ipsa dependet, inferiorum rationes et exemplaria, quae quodammodo et ipsa producit. Et cum media omnium sit, vires possidet omnium. Quod si ita est, transit in omnia. Et quia ipsa vera est universorum connexio, dum in alia migrat, non deserit alia, sed migrat in singula, ac semper cuncta conservat, ut merito dici possit centrum naturae, universorum medium, mundi series, vultus omnium nodusque et copula mundi[445].

L'anima può ottemperare alla funzione cosmica cui è adibita soltanto se le si riconosce un'essenza in grado di prolungarsi e abbracciare le diverse ipostasi che articolano l'ordine dell'universo creato, dall'assoluta semplicità dell'uno alle diverse realtà corporee − corpo etereo e *spiritus* − fino al corpo composto dei quattro elementi; l'anima pertanto 'passa' da un'ipostasi all'altra senza per questo abbandonarne nessuna e possiede in sé tutte le *vires* che sono peculiari a ciascun ordine. La riflessione ficiniana è veramente ispirata a Plotino quando pretende che tutte le ipostasi sono presenti all'anima. Del resto, si è già rilevato come Ficino prediliga considerare l'anima nei termini di una *impura mens*[446], di una mente animale che se da un lato preserva la capacità contemplativa delle intelligenze pure − la distinzione è in definitiva soltanto di grado, poiché l'anima possiede un'intelligenza sempre volta agli intelligibili anche se spesso ne manca la consapevolezza −, dall'altro si volge provvidenzialmente ai corpi vivificandoli. E' l'ordine del cosmo che esige una tale intelligenza[447]; diversamente il *continuum* metafisico ne sarebbe inevitabilmente spezzato, portando a concludere per l'imperfezione dell'universo e del suo creatore. Si può affermare che, pur essendo diversa la premessa iniziale[448], la riflessione ficiniana approda agli stessi esiti che contraddistinguono la posizione di Giovanni Pico: l'anima come *copula mundi* o l'uomo

[445] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., I, pp. 141-142. Cfr. *supra* cap. IV nota 179. Più recentemente M.J.B. Allen, *The Birth Day of Venus: Pico as Platonic Exegete in the* Commento *and the* Heptaplus, in M.V. Dougherty (a cura di), *Pico della Mirandola: New Essays*, cit., pp. 111-112 ha sottolineato come l'antropologia ficiniana muova fondamentalmente dalla concezione dell'anima *copula mundi*, laddove quella pichiana si ispira piuttosto alla dottrina dell'uomo microcosmo, cui si accompagna la centralità della figura di Cristo in quanto idea dell'uomo e fondamento della sua eccezionalità e superiorità, «The trope of the human microcosm haunted Ficino too, though he was most drawn to the image of man's standing on the middle rung of the cosmic ladder, for insofar as man is soul, he is a participant in the realm of hypostasis of Soul, which is the middle and therefore mediating hypostasis in the pentadic scheme of hypostases Ficino inherited from Proclus and the late ancient Neoplatonic tradition, the scheme of the One, Mind, Soul, Quality and Body […]. Pico's Platonic anthropocentrism by contrast, along with his commitment to the Genesis myths of man's creation, serves in a way to underscore the uniqueness of man, and certainly of man in Christ and of Christ as the Idea of Man, and it lends its Christological force to the notion that the world itself is a great man».

[446] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 56.

[447] *Ibidem*, III, pp. 16-28.

[448] La dottrina pichiana del microcosmo implica certamente la funzione di *colligatio* tra i diversi piani dell'universo, ma non per questo mi pare immediatamente riconducibile alla concezione dell'anima *copula mundi*, come forse potrebbe evincersi anche dall'*Oratio*, «Horum dictorum rationem cogitanti mihi non satis illa faciebant, quae multa de humanae naturae praestantia afferuntur a multis: esse hominem creaturarum internuntium, superis familiarem, regem inferiorum; sensuum perspicacia, rationis indagine, intelligentiae lumine, naturae interpretem; stabilis aevi et fluxi temporis interstitium, et (quod Persae dicunt) mundi copulam, immo hymenaeum, ab angelis, teste Davide, paulo deminutum», *Oratio* in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 102. Giovanni Pico sviluppa in seguito, come già ricordato, la dottrina del microcosmo alludendo alla presenza seminale di tutte le nature nell'uomo. Nell'*Heptaplus* (in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 303), poi, la *dignitas* umana è individuata proprio nel suo essere microcosmo.

come microcosmo comportano in definitiva la piena riducibilità della cosmologia all'antropologia; del resto si è visto precedentemente come in Ficino la *catena aurea* che congiunge indissolubilmente e in modo perfettamente graduato i diversi piani dell'essere sia modellata, nella parte relativa alla natura corporea, sulla dottrina procliana del triplice veicolo, fatta propria dal Nostro.

Guardando poi alle linee fondamentali dell'antropologia pichiana, occorre rilevare come si dia perfetta continuità tra quanto affermato nell'*Heptaplus* e quanto precedentemente sostenuto nel *Commento* alla *Canzona*: è ancora l'ispirazione neoplatonica, infatti, a guidare l'individuazione delle facoltà conoscitive in dotazione all'uomo, sulla base del concetto di microcosmo e del consueto assunto epistemologico che vuole le stesse facoltà essere ordinate in ragione della maggiore o minore vicinanza al corpo e per converso della maggiore o minore prossimità a Dio. A partire dall'estremità inferiore, la gerarchia delle *virtutes* consta di *anima vegetalis*, *brutorum sensus*, *ratio*, *angelica mens* e *Dei similitudo*, replicando identicamente, se si escludono trascurabili differenze verbali, il quadro delineato nel *Commento*[449]. Anche per quanto attiene alla natura corporea Giovanni Pico mostra di ribadire la propria posizione, affermando che due sono i corpi in possesso dell'uomo, il primo composto dei quattro elementi, l'altro più nobile e, come vuole Aristotele[450], di natura analoga al cielo.

L'*Heptaplus* fornisce inoltre indicazioni univoche su come debba essere inteso il rapporto tra l'anima e le sue facoltà, indicazioni che è lecito assumere retrospettivamente a supporto della tesi sostenuta in precedenza, ovvero che la soluzione al problema in questione adottata da Giovanni Pico nel contesto delle *Conclusiones Nongentae* e del *Commento* fosse in definitiva di marca neoplatonica. Nel primo capitolo della *Quarta Expositio*, argomentando sulla necessità di un *tertium quid*, di un termine medio − il veicolo o spirito celeste − in grado di congiungere due sostanze massimamente distanti tra loro, come l'anima e il corpo terreno, Giovanni Pico afferma, seppur incidentalmente, che tutte le *virtutes* o *potestates* − significativamente la *vita*, il *motus*, il *sensus* − sono presenti nella sola anima e unicamente per effetto del veicolo vengono poi infuse nel corpo terreno

[449] «[…] così l'uomo per diverse sue parte con tutte le parti del mondo ha communione e convenienzia, per la quale cagione si suole chiamare Microcosmo, cioè uno piccolo mondo. Nel mondo prima veggiamo essere la natura corporale la quale è duplice: una è eterna, che è la sustanzia del cielo, l'altra corruttibile, quali sono gli elementi e ogni natura di quelli composta […]. Similmente nello uomo sono dua corpi, come nel concilio nostro proveremo, secondo la mente di Aristotele e di Platone, uno eterno chiamato da' Platonici veiculo celeste, il quale da l'anima razionale è immediatamente vivificato; l'altro corruttibile […]. Poi è in lui la vegetativa, per la quale questo corruttibile corpo si genera, si nutrisce e cresce, e quello eterno vive di perpetua vita. *Tertio*, è la parte sensitiva e motiva, per la quale ha convenienza con gli animali irrazionali. Quarto è la parte razionale, la quale è propria de gli uomini e de gli animali razionali, e da' Peripatetici latini è creduta essere l'ultima e la più nobile parte dell'anima nostra, cum nondomeno sopra essa sia la parte intellettuale ed angelica, per la quale l'uomo così conviene con gli Angeli, come per la parte sensitiva conviene con le bestie. El sommo di questa parte intellettuale chiamano e' Platonici unità della anima e vogliono essere quella per la quale l'uomo immediatamente con Dio si congiunge, e quasi con lui convenga […]», *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 480-481.

[450] Eugenio Garin indica come fonte lo pseudo aristotelico *De spiritu*, I, 481. Tuttavia, il *locus classicus* cui si richiamano i neoplatonici nell'elaborazione della dottrina del veicolo celeste è Aristotele *De gen. anim*. 736b 27 ss. L'opera aristotelica non è certamente sconosciuta al Mirandolano (P. Kibre, *The library*, cit., p.203 n.621), ma è forse più probabile che la sua conoscenza in questo caso sia mediata da fonti neoplatoniche.

> Accedit quod, quemadmodum omnis caelorum virtus (ut scribit Avicenna) vehiculo lucis ad terram transfertur, ita omnis animi virtus quem caelum vocavimus, omnis potestas, vita scilicet, motus et sensus, lucido spiritu intercedente, ad hoc corpus terrenum, quod terram vocavimus, comeat et transfunditur[451].

Non si tratta soltanto di rilevare come la posizione del Mirandolano si ponga nuovamente in contrasto con l'antropologia tomistica[452] ma anche, e certamente per motivi diversi, come non sia poca la distanza che lo separa da Marsilio Ficino: entrambi condividono l'impostazione plotiniana nell'intendere le facoltà come *virtutes* completamente spirituali, attualizzate di volta in volta dall'anima e in definitiva coincidenti con la sua stessa essenza[453]; tuttavia, mentre per Ficino le facoltà inferiori alla *ratio* − con l'eccezione della immaginazione superiore − sono contenute nell'*idolum*, ovvero nell'ipostasi che si accompagna all'anima come sua immagine o emanazione, cui è deputata, tra le altre, la funzione di vivificare lo stesso veicolo celeste, per Giovanni Pico tutte le facoltà sono immediatamente riconducibili all'anima, cui spetta anche la vivificazione del proprio veicolo. Da notare come in funzione della propria esegesi, il Mirandolano insista per la prima volta sulla natura luminosa del veicolo celeste, appoggiandosi a una caratterizzazione dell'*ochema* come *αὐγοειδὲς σῶμα*, piuttosto diffusa in ambito neoplatonico soprattutto presso Origene, Proclo e Ierocle[454]. La nuova connotazione consente certamente di rendere ragione del dettato biblico: cielo e terra, nell'esegesi allegorica pichiana, altro non sono che l'anima, di natura celeste, e il corpo, composto dei quattro elementi, entrambi primi nell'ordine della creazione e contrapposti come due estremi; è soltanto la successiva creazione della luce a rendere la terra fertile e piena di vita da vuota e sterile che era, ovvero è soltanto grazie al veicolo celeste che l'anima razionale può infondere la *virtus* della vita al corpo[455]. Ancora, l'enfasi sulla natura luminosa del veicolo consente a Giovanni Pico di muoversi in una logica di rispecchiamento del macrocosmo nel microcosmo: come le virtù dei cieli vengono trasmesse alla terra grazie alla mediazione della luce, come vuole Avicenna, allo stesso modo le *virtutes* dell'anima celeste penetrano nel corpo per effetto del *lucidus spiritus*. Non vi è traccia qui della complessa dottrina sull'affinità astrale delle anime, esposta nel *Commento* sul modello di quella ficiniana contenuta ne *El libro dell'amore*[456], e della conseguente creazione del corpo in base a una fisiognomica di origine celeste, vista come causa della nascita del sentimento amoroso. E' evidente,

[451] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 272.
[452] Cfr. *supra* cap. III, pp. 126-128.
[453] H.J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, cit., pp. 25-26.
[454] Cfr. M. Di Pasquale Barbanti, *Origene di Alessandria tra platonismo e sacra scrittura*, Catania, CUECM 2003, p. 220 e ss.; ID, *Ochema-pneuma*, cit., p. 192 e p. 225.
[455] «Descendamus iam ad verba Prophetae, apud quem primum videmus creari caelum et terram, extrema scilicet nostrae substantiae, vim rationalem et corpus terrenum, quae postremo cum fit lux, idest lucidus accedit spiritus, sic uniuntur ut ex vespere et mane, idest ex corporis nocturna et mattutina animi natura, unus sit homo; et quoniam (ut ostendimus) per hanc lucem omnis vitalis sensualisque virtus ad terram nostram descendit, merito ante lucis natale terra fuit inanis et vacua, cui vitae motusque beneficia nisi per internuntium lumen participare suum caelum non poterat. Quare et statim causam adiunxit inanitatis, quia scilicet super eam adhuc tenebrae erant, luce nondum exorta», *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 272.
[456] Cfr. *supra* cap. III, pp. 112-116.

tuttavia, l'ispirazione neoplatonica della posizione pichiana e al contempo la presa di distanze dall'antropologia aristotelica: anima e corpo sono creati insieme e sussistono come entità separate; in particolare, il corpo non è tale per la presenza dell'anima e quest'ultima non ne è l'entelechia, secondo quanto già affermato nelle *Conclusiones Nongentae*[457]. Più che al *Timeo* platonico, dove la fabbricazione del corpo ad opera degli Dei creati è successiva all'accoglimento del principio immortale dell'anima, opera del Demiurgo[458], è proprio il neoplatonismo a costituire la principale fonte di Giovanni Pico: sia Plotino[459] che Proclo[460] insistono sul fatto che il corpo esista già in quanto tale e possieda una sorta di anima − nella *conclusio* sopra citata il Mirandolano parla espressamente di *forma* −, anche se il primo sembra suggerire che il corpo divenga effettivamente vivente nel preciso istante in cui riceve una traccia dell'anima (*τό ἴχνος τῆς ψυχῆς*) e vengano così a formarsi in esso desideri, piaceri e dolori, mentre il secondo ritiene che l'anima mortale nasca con il corpo e la immortale si leghi ad esso soltanto successivamente. La maggiore vicinanza a Plotino è del resto confermata quando, all'interno del quinto capitolo della *Expositio Quinta*, Giovanni Pico risolve il problema dell'origine della vita animale, sostenendo la sua derivazione non dalla materia (*de sinu educta materiae*), ma dal principio divino, come vuole Plotino appunto

> […] an a divino potius principio omnis vita proveniat, ut constantissime asserit Plotinus […]. Cui sententiae suffragari fortasse videbitur hoc loco Propheta cum, postquam dixit «Producant aquae reptile animae viventis», adiecit postea: «Creavit Deus omnem animam viventem». Ubi non id dumtaxat quispiam observaret, quod et aquae producant Deo iubenete et deinde etiam Deus producat, verum et illud quod, ubi de Dei opere agitur, scriptum est: «Creavit Deus animam viventem», ubi autem de aquis, non «animam», sed reptile animae viventis, quasi aquis vehiculum potius animi, idest corporis mixtio, accepta referatur, Deo autem, idest divino principio, animae substantia, quae vitae datrix, sensus et motus, temperato iam corpori extrinsecus illucescat [461].

A parte l'interpretazione pichiana che identifica il principio divino con Dio − Plotino, molto probabilmente, intendeva riferirsi all'ipostasi dell'Anima −, viene qui ribadita, oltre che la preesistenza, anche il sopraggiungere dell'anima dall'esterno a vivificare un corpo che risulta già essere costituito di per sé nella sua sostanza; la distinzione di anima e corpo è del resto fondata nel processo stesso della loro genesi, giacché la prima è opera dell'azione creatrice di Dio mentre la seconda di cause

[457] «Corpus organicum, quod est materiae animae et ponitur in diffinitione eius ab Aristotele, est corpus et organicum per formam essentialiter distinctam ab anima eum perficiente», in S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 392, 2.70; «Esse corporeum non habet res ab aliqua forma substantiali vel gradu formae substantialis», *Ibidem* p. 374, 2.12. Cfr. anche le *conclusiones secundum Ammonium* n.1 e 2, *Ibidem*, p. 284, 16.1-2.

[458] *Tim*. 69c5 ss.

[459] *Enn*. VI, 4, 15. Cfr. H.J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, cit., pp. 9 e 28.

[460] *In Tim*. III, 319,1-323,14 (ed. Festugière V, pp. 200-204).

[461] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 298-300. E. Garin propone di riferire la citazione plotiniana a *Enn*. VI, 7, 8. Sarei piuttosto per ricondurla a *Enn*. IV, 7, 14, «Quanto alle anime degli altri esseri viventi, anche quelle che siano discese in corpi di bestie, è necessario che siano immortali. E qualora esista qualche altra specie di anima, anch'essa non può non provenire dall'essenza vivente (*ἀπὸ τῆς ζώσες φύσεως*), poiché anch'essa è causa di vita per gli animali, com'è anche per l'anima che è nelle piante. Tutte quante infatti provennero da uno stesso principio (*ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς*), in quanto hanno una vita propria e sono incorporee anch'esse, indivisibili ed enti sostanziali» [trad. it. di G. Faggin].

naturali, pur soggette alla prescrizione divina[462]. La duplicità dell'azione creatrice, rappresentata da Dio e dalle forze naturali e avente ad oggetto rispettivamente l'anima e il corpo, ricorda certamente la dottrina della creazione esposta da Platone in *Tim*. 41a7-43a6, dove al demiurgo creatore del principio immortale dell'anima si affiancano gli Dei creati, cui si deve la produzione del corpo[463]. Da rilevare, almeno incidentalmente, come il disegno di riforma della teologia cristiana portato avanti da Giovanni Pico e concordemente dal Ficino abbia come priorità la messa in discussione di due importanti e consolidate dottrine metafisiche e antropologiche, la concezione dell'anima entelechia e la creazione simultanea di anima e corpo. La preesistenza delle anime sostenuta da Platone è interpretata da Ficino non già come priorità temporale, bensì come allegorico riconoscimento della superiorità ontologica della stessa anima sul corpo; tuttavia, non può ritenersi casuale l'obliquo riferimento ad Origene

> Animas autem Plato *in Legibus* esse ante corpora ita fortasse vult ut naturae dignitati id potiusquam tempori tribuatur. Quamquam per aliquam temporis morulam animas antecedere corpora etiam Christianorum aliqui opinantur[464].

Se Origene costituisce certamente agli occhi di Pico e Ficino la fonte cui rifarsi nell'affermare la preesistenza dell'anima[465] − o quantomeno rappresenta un utile

[462] «Diximus de parte et effectu eademque ratione de toto et causa. Respondent enim hae invicem rationes. Sed neque implevimus genera cognationis. Nam et de causa ea est reliqua species affinitatis, qua causa secundaria primariae oboedit et adiungitur, sicut cum Deus producit aquae producunt, et hae quidem primo quia proxima sunt causa, sed non aliter quam deo praecipiente, quia causa primaria magis influit quam secunda», *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 316-318.

[463] Nessun accenno in questo caso alla creazione del veicolo celeste dell'anima, che, come espressamente affermato nel *Commento* (in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 479), è detto da Giovanni Pico essere immortale. All'interno della tradizione neoplatonica ogni qualvolta si sostiene l'eternità del veicolo celeste se ne riconduce l'origine all'azione creatrice del Demiurgo, come nel caso di Proclo e Ierocle, cfr. M. Di Pasquale Barbanti, *Ochema-pneuma*, cit. p. 228 e I. Hadot, *Le problème du Néoplatonisme Alexandrin*, cit., pp. 105-106. Si può allora congetturare che secondo il Mirandolano l'*ochema* dell'anima, indicato nel racconto genesiaco con la parola *luce*, sia prodotto direttamente dal Demiurgo, cosa che francamente si sarebbe stati tentati di sostenere anche a proposito del corpo, *terra* secondo le parole del Profeta, se non fosse per la precisazione contenuta nella *Expositio Quinta* – che completa quanto affermato nella *Expositio Quarta*, cfr. *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 273.

[464] Cfr. Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., III, p. 170. Cfr. anche *Ibidem*, III, pp. 192-197 (libro XVIII capp. 4-5), dove, nonostante le cautele espresse, è evidente come Ficino cerchi di accreditare presso un pubblico cristiano le dottrine neoplatoniche sulla preesistenza e discesa dell'anima.

[465] Nella difesa della propria *conclusio* sulla salvezza di Origene contenuta nell'*Apologia*, Giovanni Pico riconosce che il filosofo Alessandrino si è fatto sostenitore di tesi del tutto inconciliabili con l'ortodossia religiosa, citando espressamente la concezione della preesistenza delle anime, ma certo questo non lo rende meritevole di dannazione eterna «Restare videtur una haeresis Origeni attributa, scilicet in opinionibus de anima, quod fuerint ab aeterno creatae, et de coelo delabantur in corpora. Et de anima scribit quidem Origenes in commentariis super epistulam Pauli ad Titum, se nihil posse determinati ex ecclesiastico dogmate accipere, nisi quod omnes animae sunt eiusdem speciei, quod sunt liberae voluntatis quod sunt rationabiles, quod sunt immortales, quod a Deo creatae, et quod poenas habiturae pro malis, et praemia pro bonis. Haec tantum dicit se affirmare de anima, quia de his in scripturis evidentia habeantur testimonia; in caeteris autem de anima quaestionibus dicere se, quod magis sibi probabile videtur, et inquisitive non determinative procedere, quia determinatum nihil de illis in ecclesiatico habeatur dogmate. Id autem, quod magis visum est Origeni fuisse, quod essent ante corpora creatae in coelis viventes, consentiunt concorditer omnes […]. Ego autem ex omnibus supradictis duas infero propositiones. Prima est, quod si Origenes et de Trinitate et de daemonum salute catholice sensit, ut magis videtur comprobatum testimoniis, ob erroneam de anima eius convincere non possumus

"precedente" per la teologia cristiana, pur avversato e condannato −, occorre rilevare come la posizione del Mirandolano paia essere più radicale di quella espressa dal filosofo Alessandrino, nel momento in cui pretende di rimanere fedele agli insegnamenti platonici e neoplatonici sulla discesa dell'anima nel corpo: pur ammettendo la preesistenza dell'anima, Origene attua una precisa scelta di fedeltà al dettato biblico di *Genesi*, 1, 26-27 e di *Genesi*, 2, 7, quando afferma un intervento creativo diretto di Dio tanto nella prima quanto nella seconda creazione, quella relativa all'uomo terreno[466]; al contrario, per Giovanni Pico Dio non crea direttamente il corpo, privilegiando dunque la tradizione platonica rispetto all'ortodossia cristiana.

Riguardo all'anima irrazionale, si è già avuto modo di notare come ai tempi della disputa romana essa venisse concepita alla luce della nota partizione platonica in anima o parte concupiscibile e irascibile, una partizione non soltanto dettata da un intento parenetico − come si sarebbe portati a pensare da certe pagine dell'*Oratio*, oltre che dallo *skopos* dello scritto stesso −, ma assunta in positivo come realmente descrittiva di facoltà esistenti all'estremo inferiore dell'anima: perseguendo il suo disegno di *pax philosophica*, tra tutte le *scholae*, Giovanni Pico cerca nelle *Conclusiones Nongentae* di accordare la tradizione ebraica della cabbalà alla tradizione platonica e a quella scolastica, ravvisando nell'anima una parte irascibile e concupiscibile − in corrispondenza della quarta e della quinta sephirot −, parti che il Mirandolano aggettiva come *superiores*, lasciando intendere la sua conoscenza dei dibattiti medievali intorno alla distinzione dell'*appetitus superior* e finendo per fare propria la posizione di Enrico di Gand[467]. La partizione platonica dell'anima irrazionale ricorre anche nelle *Expositiones in Psalmos*[468] e nell'*Heptaplus*. In quest'ultima opera, successivamente alla presentazione delle facoltà conoscitive, Giovanni Pico afferma l'esistenza di una parte concupiscibile e di una parte irascibile, identificandole con le due *vires* della potenza appetitiva dell'anima e desumendo nuovamente da Platone l'analogia tra parti psichiche ed esseri ferini[469]. Ricorre, inoltre, l'idea di una subordinazione e distinzione

---

damnationem, quia Origenes non omnia tenebatur suo tempore explicite de anima credere, quae nos nunc tenemur, quia nec in scriptura habebantur manifesta, nec per Ecclesiam, ut postea fuit, tunc fuerat determinatum, imo non solum tempore Origenis, sed etiam tempore Augustini, qui per 200 annos post Origenem adhuc fuerat, per catholicos, id est per universalem ecclesiam de anima aliquid determinatum», *Apologia*, q. VII, *ed. cit.*, pp. 209-210. Cfr. anche H. Crouzel, *Une controverse sûr Origène à la Renaissance*, cit., p. 41. La cautela di Giovanni Pico in merito alla dottrina della preesistenza dell'anima si giustifica pienamente alla luce delle sue vicende personali seguite all'abortita disputa romana ed è del tutto naturale che ricorra nell'*Apologia* al chiaro scopo di non aggravare ulteriormente la propria posizione di fronte alla commissione e al papa. Occorre dire però che nelle altre opere − *Conclusiones Nongentae*, *Commento*, *Heptaplus* − la posizione del Mirandolano è chiaramente di tutt'altro segno.

[466] M. Di Pasquale Barbanti, *Origene*, cit., p. 181.

[467] «Ego animam nostram sic decem sephirot adapto ut per unitatem suam sit cum prima, per intellectum cum secunda, per rationem cum tertia, per superiorem concupiscibilem cum quarta, per superiorem irascibilem cum quinta, per liberum arbitrium cum sexta, et per hoc totum ut ad superiora se convertitur cum septima, ut ad inferiora cum octava, et mixtum ex utroque potius per indifferentiam vel alternariam adhesionem quam simultaneam continentiam cum nona, et per potentiam qua inhabitat primum habitaculum cum decima», S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 548, 11.66. Cfr. *supra* cap. III, pp. 121-123.

[468] Ioannis Pici Mirandulae, *Expositiones in Psalmos*, cit., pp. 66-68, 171, 247.

[469] «Hactenus de viribus animi cognoscentibus. Nunc ad eas se transfert, quorum opus appetere, irae videlicet et libidinis, idest concupiscentiae, sedes. Has per bestias designat et irrationale genus viventium, quia sunt nobis cum bestiis communes […]. Et apud Platonem in *Republica* dicimus habere nos domi

della potenza desiderativa in funzione delle diverse facoltà conoscitive, idea sviluppata almeno nelle sue linee generali nel *Commento* e di cui forse la breve trattazione presente nell'*Expositio Quarta* costituisce un'ideale appendice. Nel *Commento* infatti è detto che le tre nature desiderative, appetito, elezione e volontà, seguono i dettami delle virtù cognitive corrispondenti, nell'ordine senso, ragione e intelletto. Mentre l'appetito, che mira unicamente al conseguimento di beni corporali e sensibili, è proprio dei bruti, la volontà, che inclina soltanto al bene della contemplazione, è propria degli angeli; all'uomo, in quanto natura media, è propria la elezione ovvero la capacità di determinarsi in un senso piuttosto che nell'altro, secondo un'idea particolarmente cara a Giovanni Pico, ovvero quella della *indeterminatio* ontologica della natura umana[470].

Nell'*Heptaplus* questo schema generale pare costituire lo sfondo della riflessione pichiana ed essere oggetto di una ulteriore articolazione. L'interrogativo cui Giovanni Pico cerca di rispondere è quello se le due *vires* della facoltà appetitiva possano essere ordinate in funzione della maggiore o minore vicinanza al corpo e in definitiva della loro maggiore o minore natura spirituale: per il Mirandolano, infatti, la parte concupiscibile attiene maggiormente al corpo laddove la parte irascibile sarebbe da ricondurre alla *phantasia*, in quanto le affezioni «spiritales magis et nostrae potius cogitationis quam carnis soboles dici possunt; quod genus sunt quae ad honores, ad iram, ad ultionem, et cognatas his reliquas affectiones nos vocant»[471]. Più in generale, la peculiare sistemazione della facoltà appetitiva si mostra funzionale al più ampio proposito di nobilitare il platonismo come tradizione filosofica principale su cui modellare la tanto attesa riforma della teologia cristiana, proposito che trova in una dottrina squisitamente platonica il suo principale ostacolo: già si è visto come anche Ficino cercasse di 'sciogliere' i nomi di Platone e di Plotino dalla dottrina della metempsicosi[472], adducendo la necessità di intendere il senso profondo e autentico dei loro insegnamenti al di là dei *velamina* poetici, un senso che conterrebbe o prefigurerebbe i principali dogmi della religione cristiana. Agli occhi di Giovanni Pico l'analogia contenuta nella *Repubblica* platonica, ovvero l'accostamento delle parti dell'anima alle nature mostruose e ferine che simbolicamente verrebbero a trovarsi nell'uomo, è in grado di gettare luce su come debba essere intesa la dottrina della trasmigrazione delle anime, non a caso definita *paradoxon Pythagoricorum*

> Hinc illud Chaldeorum: «vas tuum inhabitant bestiae terrae». Et apud Platonem in *Republica* discimus habere nos domi diversa genera brutorum, ut non sit creditu difficile paradoxon Pythagoricorum, si recte intelligatur, improbos homines migrare in bruta. Intus enim atque in nostris adeo visceribus bruta sunt, ut non procul peregrinandum sit ut migremus ad illa[473].

---

diversa genera brutorum […]», *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 280. Il riferimento a Platone (*Resp*. 588b8 ss.), seppur implicito, ricorre identico nell'*Oratio*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 116.

[470] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 493-494.

[471] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 282.

[472] Cfr. *supra* cap. III, nota 25.

[473] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 280. Cfr. Platone *Resp*.588c6 ss. Nelle *Expositiones in Psalmos* (Ioannis Pici Mirandulae, *Expositiones in Psalmos*, cit., p.106) la dottrina della metensomatosi è definita *impiorum dogma*. Che la trasmigrazione delle anime non possa essere considerata dottrina platonica, Giovanni Pico lo aveva già precedentemente affermato nelle *Conclusiones Nongentae* «Ex dicto illo Platonis in Phaedro, quod nisi anima hominis ea que vere sunt intuita esset, in hoc animal non

Il significato autentico e necessariamente allegorico della metempsicosi è quello della degenerazione al rango dei bruti per effetto dell'eccessiva inclinazione dell'anima al corpo e del conseguente asservimento alle facoltà irrazionali della concupiscenza e dell'ira, facoltà comunque non deprecabili in sé[474]. Platone, e con lui i pitagorici, non ha dunque inteso affermare realmente che l'anima umana possa discendere nel corpo di animali irrazionali.

Il Mirandolano doveva di certo conoscere come una simile lettura allegorica della metempsicosi fosse già stata adottata nell'ambito della cultura patristica e inoltre come non fosse estranea addirittura allo stesso neoplatonismo[475]. Testimonianze in proposito non mancano, anche se risulta difficile individuare con esattezza le fonti utilizzate da Giovanni Pico, soprattutto a causa del carattere topico e tradizionale degli argomenti adottati. In primo luogo verrebbe fatto di pensare a Gregorio di Nissa – filosofo letto e amato già ai tempi della composizione dell'*Oratio de hominis dignitate*[476] – e segnatamente ad alcune sue posizioni in ambito antropologico, etico ed escatologico, come attesterebbe il seguente passo dell'*Heptaplus*

> Sic etenim a natura institutus homo, ut ratio sensibus dominaretur, frenareturque illius lege omnis tum irae tum libidinis furor et appetentia, sed obliterata imagine Dei per maculam peccati, coepimus miseri et infelices servire bestiis nostris et cum rege Chaldeo diversari inter illas, humi procumbere, cupidi terrenorum, obliti patriae, obliti Patris, obliti regni et datae nobis in privilegium pristinae dignitatis[477].

E' certamente d'obbligo l'avvertenza che i temi toccati dal passo pichiano sono piuttosto tradizionali e rimontano in definitiva alla filosofia platonica; nondimeno essi ricorrono anche nella speculazione del Nisseno dove l'ideale della vita etica è appunto la progressiva assimilazione a Dio per mezzo della virtù intesa come *mesotes*[478], come medietà, assicurata dal dominio del *logos* sulle parti irrazionali dell'anima, *thymos* ed *epithymia*. Se è estranea al pensiero pichiano la concezione della virtù come giusto mezzo, è d'altra parte presente in entrambi la concezione della 'caduta' come perdita della profonda affinità che lega l'uomo a Dio: l'effigie o immagine divina, privilegio della natura umana, è di fatto deformata e impone il suo pieno ristabilimento attraverso

---

venisset, si recte intelligatur, intelligetur quod opinio Plotini ponens transmigrationem animarum in bruta non est ad mentem Platonis», S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 454, 5.51. Il riferimento è ovviamente a *Phaedr*. 249b5-6 e 249e3-250a1. Il frammento caldaico è il n. 157.

[474] «Quod ideo dico, ne cum haec bruta, quae sensuales appetentias indicant, Deus creaverit creatisque benedixerit, si sint mala ex sua natura, credamus cum Manicheis a malo principio et non a bono potius Deo condita fuisse», *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 284.

[475] E. Peroli, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Milano, Vita e Pensiero 1993, p. 167.

[476] Per la presenza di Gregorio di Nissa nella biblioteca del Conte si veda P. Kibre, *The library*, cit., p. 173 n.394 e p. 258 n.1043. Sull'influenza della letteratura patristica si veda E. Garin, *La dignitas hominis e la letteratura patristica*, in «La Rinascita», 1 (1938) I, pp. 102-146.

[477] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 284.

[478] La concezione aristotelica della virtù come *mesotes* non rimane estranea alla tradizione platonica: essa è di fatto adottata già dai tempi di Filone e sarà fatta propria soprattutto dal Medioplatonismo. In ambito Neoplatonico troverà spazio nella sistemazione plotiniana e porfiriana come virtù civile e politica, cfr. E. Peroli, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, cit., pp. 260-263.

l'assimilazione a Dio; allo scopo è necessario sottrarsi alla schiavitù delle parti irrazionali e ripristinare il dominio del *logos*. Sia Giovanni Pico che Gregorio vedono proprio nella somiglianza a Dio il fondamento della *dignitas* umana, così come è comune a entrambi rappresentare lo stato di asservimento alle passioni ricorrendo all'immagine di chi è chino verso la terra, alla stregua dell'esistenza animale. La dottrina platonica della metempsicosi suggerirebbe allora il rischio di un abbrutimento dell'uomo, lo sprofondare verso forme di vita inferiori dominate dalle 'bestie' che albergano nella stessa anima[479].

[479] E. Peroli, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, cit., p. 167 e pp. 251-272. E' opportuno rilevare come a fianco della convergenza riscontrata, alla quale può aggiungersi la presenza in entrambi della dottrina dell'uomo microcosmo – seppur sviluppata in modo profondamente diverso, almeno per quanto attiene all'individuazione delle facoltà –, le antropologie di Gregorio di Nissa e di Giovanni Pico della Mirandola risultino in definitiva molto distanti. Per limitare il discorso alle sole facoltà dell'anima, è da considerare il modo in cui il Nisseno intende il rapporto tra *αἴσθησις* e *νοῦς*, modo che di certo lo avvicina alla concezione aristotelica e stoica e per converso lo oppone a quella platonica: sensazione e intelletto non sarebbero infatti due forme di conoscenza indipendenti ma reciprocamente implicantesi, al punto che l'operazione intellettuale risulta oggettivamente dipendente dai sensi, dividendosi in essi e ricavandone la conoscenza degli esseri. Come ha rilevato Peroli, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, cit., pp. 107-108, il riconoscimento della centralità della sensazione è da leggersi alla luce della concezione antropologica fondamentale di Gregorio, secondo la quale l'uomo è un'unità sostanziale di anima e corpo. L'esigenza di preservare l'essenziale del racconto genesiaco circa la creazione dell'uomo, creazione unitaria e simultanea, non sembra essere fatta propria da Giovanni Pico, la cui noetica appare genuinamente neoplatonica: la sensazione, pur essendo *virtus* della sola anima alla pari di tutte le altre, è nondimeno la facoltà conoscitiva più infima dalla quale occorre separarsi il più possibile per accedere, lungo il *continuum* noetico, alla facoltà superiore della *mens* e di qui alla sua estrema propaggine la *unitas*, facoltà che in nessun modo dipendono dai sensi. L'ordine delle *virtutes* conoscitive rappresenta infatti una gerarchia di esattezza epistemologica, dove maggiore è la spiritualità e la lontananza dalla materia, maggiore è la vicinanza a Dio e alla vera conoscenza. Inoltre per Gregorio *θυμοειδὲς* e *ἐπιθυμετικόν* non sono facoltà essenziali all'anima, la cui natura è esclusivamente intelligibile, ma *virtutes* al tutto accidentali che si sono aggiunte quando l'uomo si è rivestito delle 'tuniche di pelle', ovvero della corporeità terrena, comune a tutti gli esseri irrazionali. Si tratta di una posizione ribadita dal Nisseno con una diversa argomentazione che assume come premessa fondamentale il rapporto di similarità tra Dio e l'uomo: come vuole la Sacra Scrittura, l'anima è stata creata a immagine e somiglianza di Dio e pertanto ciò che è estraneo a quest'ultimo non può rientrare nella definizione della prima. Non potendosi sostenere che il *θυμοειδὲς* e *ἐπιθυμετικόν* siano parte della natura divina, devono pertanto essere esclusi anche dall'essenza dell'anima, cfr. E. Peroli, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, pp. 228-237 e 246-251. Al contrario, si è visto come anche nell'*Heptaplus* Giovanni Pico consideri le componenti irascibile e concupiscibile come *partes* dell'anima, più precisamente della facoltà desiderativa, ribadendo quindi una posizione già espressa nel *Commento* e nelle *Conclusiones Nongentae*. La radicalità della concezione pichiana su questo punto è tale che, come già rilevato, la tripartizione platonica dell'anima non viene assunta soltanto occasionalmente, quando il discorso ha ad oggetto la dottrina delle virtù e dell'agire virtuoso − come è caratteristico della tradizione neoplatonica −, ma al contrario viene considerata come realmente descrittiva di facoltà che ineriscono essenzialmente all'anima stessa: vale la pena di riportare nuovamente la *conclusio cabalistica secundum opinionem propriam* n. 66, dove il parallelismo istituito tra facoltà e sephirot non lascia dubbi sulla natura sostanziale delle *vires* elencate, «Ego animam nostram sic decem sephirot adapto ut per unitatem suam sit cum prima, per intellectum cum secunda, per rationem cum tertia, per superiorem concupiscibilem cum quarta, per superiorem irascibilem cum quinta, per liberum arbitrium cum sexta, et per hoc totum ut ad superiora se convertitur cum septima, ut ad inferiora cum octava, et mixtum ex utroque potius per indifferentiam vel alternariam adhesionem quam simultaneam continentiam cum nona, et per potentiam qua inhabitat primum habitaculum cum decima», S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 548, 11.66.

Oltre che da Gregorio di Nissa, Giovanni Pico poteva desumere da Origene il significato della metensomatosi platonica come allegoria della caduta dell'uomo in conseguenza del peccato e della perdita della primigenia somiglianza a Dio. Si tratta di un'interpretazione che nell'ambito del pensiero origeniano si sostanzia di dottrine metafisiche e cosmologiche che paiono in definitiva essere estranee a Giovanni Pico[480],

[480] Si potrebbe essere tentati di ricondurre al pensiero dell'Alessandrino la pretesa *cognatio* tra l'uomo e l'angelo o la riconosciuta possibilità di rivaleggiare con le sostanze angeliche e addirittura di superarle, come enfaticamente asserito nella *Oratio de hominis dignitate* (E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp.106 e 110). Il fondamento metafisico della posizione pichiana sarebbe allora la dottrina origeniana della preesistenza delle anime e segnatamente la convinzione che gli esseri razionali siano al principio creati senza alcuna differenziazione ontologica, differenziazione che verrebbe invece a prodursi soltanto successivamente a causa del "raffreddamento" dell'atto contemplativo e conseguentemente del progressivo distacco dalla fonte del bene cui tutti gli esseri partecipano: in definitiva gli esseri razionali si autodeterminerebbero da un punto di vista ontologico sulla base di una costitutiva libertà morale, in quanto in Dio non può trovarsi causa alcuna di varietà e diversità, cfr. M. Di Pasquale Barbanti, *Origene*, cit., pp. 147-154. L'assimilazione alla vita angelica e addirittura il suo superamento nell'*unio* finale con Dio trova allora la propria condizione di possibilità nell'intima congenericità sostanziale tra uomo e angelo. Pur non volendo escludere un'eventuale influenza di Origene nella formazione dell'ideale della *dignitas humana*, sono per ritenere che l'affinità essenziale tra natura umana e angelica venga attinta, sia nel caso di Ficino che di Giovanni Pico, dal neoplatonismo plotiniano, ovvero da una concezione che pur non misconoscendo la differenza ontologica tra intelligenza e anima, considera nondimeno quest'ultima come parte del mondo intelligibile in virtù della presenza in essa, o sopra di essa, di una *pars intellectualis*, una parte non discesa in grazia della quale tutte le anime razionali, anche quella umana, possono essere considerate *mentes*. Come si è mostrato, le cosmologie di Ficino e Giovanni Pico, complice anche la tradizione neoplatonica post-plotiniana (Proclo sopra tutti), non ammettono un'immediata sovrapposizione tra sostanza intelligibile e psichica; al contrario tendono a specificare e nello stesso tempo a risolvere come differenze all'interno di un unico genere la diversità metafisica tra le due nature, mediante l'idea di una gerarchia delle nature intellettuali. Non si può fare a meno di notare, poi, la profonda dissomiglianza che intercorre tra l'antropologia di Origene e quella di Giovanni Pico. Esistono certamente alcune significative analogie come la distinzione tra corporeità pesante e corpo luminoso e la conseguente attribuzione all'anima di un unico veicolo, di contro ai tre ravvisati da Proclo, seguito dal Ficino; tuttavia, Origene attribuisce a tutte le nature razionali un veicolo luminoso (di materia intelligibile), poiché l'immaterialità è privilegio della sola Trinità, cfr. *Ibidem*, cit., pp.205-234, e H. Crouzel, *Origene*, Roma, Borla 1986 pp. 132-136. Ora, se Giovanni Pico nel *Commento* (E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 472) e anche nell'*Heptaplus* (E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 250) è disposto a riconoscere che la natura angelica non è completamente semplice, ma al contrario ammette una certa composizione, non mi pare affermare in nessun luogo che sia provvista di un veicolo luminoso; certo, se ne potrebbe dedurre l'esistenza a motivo della riconosciuta materialità della natura angelica, materialità che pare essere il contrassegno ontologico della condizione creaturale. Tuttavia, è bene precisare che nella riflessione pichiana il veicolo conserva sempre una natura corporea, per quanto incorruttibile, una materialità sottile che viene espressamente identificata con il mondo celeste (*Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 220): il veicolo dell'anima in quanto analogo al cielo è della medesima natura (*Ibidem*, pp. 270-272, 304). E' pertanto evidente come il discorso pichiano non possa riferirsi alle sostanze intelligibili. Alla stessa conclusione si perviene seguendo l'analogia dell'uomo microcosmo: la natura umana possiede un corpo incorruttibile poiché esiste nel cosmo una simile sostanza e precisamente nel mondo celeste, termine medio tra la materialità corruttibile del mondo sublunare e l'immaterialità incorruttibile del mondo angelico (*Commento*, in E. Garin, Scritti Vari, cit., pp. 478-479, *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 302-304). Più in generale è l'antropologia tricotomica di Origene a non trovare riscontro nel pensiero del Mirandolano: l'immagine dell'uomo come *σύνθετον* di corpo, anima e spirito (*πνεῦμα*) non mi pare in definitiva assimilabile al quadro delle facoltà e delle nature che Giovanni Pico ascrive all'uomo. Ciò è vero anche per l'*expositio physica* al salmo XLVII, dove Giovanni Pico, richiamandosi espressamente a Paolo, ai Peripatetici e a Riccardo di S. Vittore, si fa sostenitore di una concezione della natura umana come triadicamente costituita di anima, mente e spirito, identificate rispettivamente con la parte sensuale, la parte razionale e la parte suprema dell'anima, «Legimus apud Paulum, legimus apud Peripateticos sensualem partem appellatam animam et partem rationalem dictam esse mentem. Novimus et spiritum,

anche se non si può escludere che possano avere genericamente contribuito a forgiare l'ideale della *dignitas humana*; tuttavia, in ragione soprattutto della profonda ammirazione nutrita dal Mirandolano nei suoi confronti, al punto da guadagnarsi un'ulteriore accusa di eresia al cospetto della commissione pontificia, non eliminerei il filosofo alessandrino dal novero delle possibili fonti, specie se si considera che Origene è certamente agli occhi di Giovanni Pico un maestro di esegesi biblica, tanto più prezioso ora che gli interessi scritturistici si sono fatti preponderanti, come attestano l'*Heptaplus* e le *Expositiones in Psalmos*. La dottrina della preesistenza delle anime impone al filosofo alessandrino di pervenire a un accordo con quanto diversamente asserito dal racconto genesiaco: la creazione dell'uomo a 'immagine e somiglianza' (*Genesi* 1, 26-27) sarebbe allora da riferirsi all'originaria creazione degli esseri razionali, pertanto al momento in cui ancora non sussistevano angeli, anime e demoni,

---

qui est summus in anima, quem vocat Richardus intelligentiam. Mens igitur, quae saepe dicitur homo interior, nunc animalis est si declinat ad sensum, nunc spiritalis si ad intelligentiam et spiritum, quandoque enim ratio sensui adhaeret tum in cognitione, tum in affectibus», Ioannis Pici Mirandulae, *Expositiones in Psalmos*, cit., p. 218 (con indicazione delle fonti). L'irriducibilità della sistemazione pichiana emerge subito in ragione del fatto che essa considera unicamente l'anima, un'impostazione certamente platonica. Non solo: pur nel comune richiamo a Paolo, diversa è la concezione dello *spiritus*, che il Mirandolano identifica con l'*intelligentia* (cfr. anche *Heptaplus* in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 314). Infatti, come ha notato H. Crouzel, l'ispirazione paolina dell'antropologia di Origene risulta ben evidente in primo luogo dal significato che lo spirito o *πνευμα* assume nel suo pensiero, di contro a quanto attestato dalla tradizione filosofica pagana: lungi dall'indicare una materialità sottile, lo spirito è assolutamente immateriale e rappresenta un dono divino per mezzo del quale Dio agisce sull'uomo. Pertanto lo spirito in quanto tale non è strutturalmente parte della natura umana e non rappresenta la *pars intellectualis*; al contrario esso è «il pedagogo dell'anima, o piuttosto dell'intelligenza: lo è nella pratica delle virtù, giacchè è in lui che risiede la coscienza morale; nella conoscenza di Dio e nella preghiera. Distinto dallo Spirito Santo ne è tuttavia come una partecipazione creata […]», H. Crouzel, *Origene*, cit., p. 131. A voler mettere da parte queste differenze e a voler prescindere ora dal carattere ontologico o in alternativa dinamico e tendenziale dell'antropologia dell'Alessandrino, la distinzione dell'anima in una parte superiore, o *nous*, e una parte inferiore, assunta al momento della 'seconda creazione', mi pare invece accomunare Giovanni Pico e Origene, ma ciò è con ogni probabilità un effetto dovuto alla sostanziale omogeneità di vedute tra Origene e Plotino, M. Di Pasquale Barbanti, *Origene*, cit., pp. 189-201. Comunque sia, l'intelligenza per Origene si identifica integralmente con l'anima nella sua fase precosmica e sarà di nuovo l'unico elemento costitutivo al momento dell'abbandono del corpo e del ritorno a Dio, almeno per le anime virtuose; si tratta di una concezione non estranea a Giovanni Pico (cfr. *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 278-280), come si vedrà meglio in seguito. Tuttavia occorre notare come l'intelligenza sia per Origene non solo organo della contemplazione e della preghiera, ma anche della vita morale, una caratterizzazione che mi pare non trovarsi nel Mirandolano. Non solo: l'anima inferiore nel pensiero dell'Alessandrino è una parte accidentale, sopraggiunta all'anima primigenia in conseguenza della caduta, mentre in Giovanni Pico pare assumere una realtà sostanziale: così mentre Origene rifiuta la tripartizione platonica (*Princ*. III, 4, 1), il Mirandolano, come si è già avuto modo di rilevare, la intende come realmente descrittiva di *vires* presenti nell'anima − la posizione di Giovanni Pico è però dipendente, come si ricorderà, anche da tradizioni di pensiero successive, come la scolastica latina e segnatamente Enrico di Gand −. La sistemazione pichiana presente nelle *Expositiones in Psalmos* riveste certamente carattere peregrino se la si confronta con le omologhe trattazioni contenute nelle altre opere, sia precedenti che coeve. Se si considera, poi, che questa singolare attestazione di antropologia tricotomica pare discendere dall'esigenza di accordare la natura umana a quella del cosmo (Ioannis Pici Mirandulae, *Expositiones in Psalmos*, cit., p. 220), secondo la celebre dottrina dell'uomo microcosmo, stupisce come Giovanni Pico non formuli la sua dottrina antropologica ricorrendo a una numerologia trinaria, a fronte dell'insistita pretesa che l'uomo sia sintesi del mondo elementare, celeste e angelico. Cfr. *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 478-479, *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 192 e p. 304. Per le fonti della conoscenza pichiana di Origene si veda H. Crouzel, *Une controverse sûr Origène à la Renaissance*, cit., pp. 43-46.

ma tutte le creature godevano del rango di intelligenze celesti. Dalla successiva degradazione di parte di esse, da imputarsi esclusivamente a un libero atto di volontà, scaturisce la diversità e la varietà del mondo: gli esseri che distogliendosi dalla contemplazione di Dio, e conseguentemente dalla partecipazione al bene, non hanno saputo preservare la propria condizione iniziale di purezza e razionalità divengono anime − i demoni sono creature che si volgono deliberatamente e completamente al male − e come tali assumono necessariamente un corpo. E' proprio alla creazione dell'uomo inteso come composto di anima e corpo che si riferirebbe invece *Genesi* 2, 7, dove si dice «Dio plasmò l'uomo prendendo la polvere dal suolo e soffiò sul suo volto un soffio» e dove, in modo del tutto rivelatore secondo Origene, non vi è alcun riferimento alla relazione di somiglianza tra l'uomo (decaduto) e Dio[481]. Alle anime rinchiuse nei corpi come in luoghi di purificazione ed espiazione si impone il compito della conversione e assimilazione al proprio creatore[482], ovvero il ristabilimento della *ὁμοίωσις* primigenia, della somiglianza al divino che caratterizzava tutte le nature razionali: non solo, alla luce delle differenze tra *Genesi* I, 26 e *Genesi* I, 27, Origene pretende che la suprema perfezione degli esseri razionali non sia direttamente conseguita al momento della prima creazione; per mezzo di quest'ultima, infatti, l'uomo, al pari degli altri esseri congeneri, avrebbe ricevuto la dignità dell'immagine, ma la perfezione di essa, ovvero la somiglianza, rimarrebbe come *escathon* da conseguire attraverso la contemplazione e la pratica della virtù[483]. E' soltanto attraverso l'operosità e lo sforzo contemplativo che l'anima può liberarsi dal peccato, ovvero dalle immagini bestiali che offuscano e ricoprono la primigenia immagine divina, dove il significato delle immagini bestiali è certamente di ordine morale, fors'anche ontologico se si considera la natura degradata dell'uomo nella condizione del peccato, ma non sembra attestare alcuna reale convinzione nella dottrina della metensomatosi[484].

Tuttavia, se si esamina attentamente il passo dell'*Heptaplus* in cui ricorre l'interpretazione allegorica della metensomatosi, apparirà chiaro come la fonte principale di Giovanni Pico sia ancora una volta la *Theologia Platonica* ficiniana

---

[481] M. Di Pasquale Barbanti, *Origene*, cit. pp. 167-171 e p. 176.

[482] L'ideale della *ὁμοίωσις θεῷ* è certamente di derivazione platonica, cfr. *Theaet*. 176b, *Resp*. 613a-b, *Tim*. 90d, *Leg*. 716c ss., e diviene ben presto un elemento comune della tradizione filosofica pagana e cristiana. Per un confronto sul diverso modo di intendere l'assimilazione a Dio nel neoplatonismo e nella prospettiva cristiana di Gregorio di Nissa, cfr. E. Peroli, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, cit., pp. 274-287.

[483] M. Di Pasquale Barbanti, *Origene*, cit., pp. 187-189.

[484] Cfr. *Princ*. I, 8, 4. In merito alle accuse mosse da Girolamo (*Ep*. 124,4) e da Giustiniano (*Ep. ad Maennam*, Mansi, IX, 529) nei confronti di Origine per aver sostenuto, a loro dire, la dottrina della metempsicosi, cfr. H. Crouzel, *Origene*, cit., p. 141 precisa «Infine il peccato impone delle immagini bestiali che egli specifica seguendo le principali caratteristiche di ciascuna specie, creando così tutto uno zoo teologico. Questa assimilazione alle bestie che rimane di ordine morale chiarisce probabilmente la strana accusa di Girolamo che attribuisce a Origene la metempsicosi, malgrado i testi frequenti e indiscutibili, tratti da opere conservate in greco, dove l'Alessandrino taccia questa dottrina di stupidità e la mostra in contraddizione con l'insegnamento della Chiesa». Cfr. anche ID, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, Paris, Aubier 1956, pp. 181-215. Sull'ipotesi di pesanti interventi operati da Rufino sul testo del *De principiis* al fine di adulterare l'originale convinzione origeniana sulla metensomatosi, cfr. M. Simonetti, *I Principi di Origene*, Torino, Utet 1968 pp. 228-229.

> In libro nono de Iusto figurat hominis animam hunc in modum: Est aliqua congeries capitum plurium beluarum quasi in globo coacta ferinum. Ex hac multiplici capitum ferinorum congerie pullulat quasi stipes aliquis ex radicibus, qui stipes hinc leo est, inde draco. Huic stipiti homo aliquis superponitur clavam manu tenens, qua bestias verberat saevientes. Demum corporis humani pellis omnia illa circumdat, per quam animal unum videatur esse, quod est multiplex animal. Congeriem plurium bestiarum esse vult insatiabilem concupiscentiae partem, stipitem leone et dracone compositum iracundiae vim. Quae leo dicitur, cum suffragatur rationi, draco cum refragatur. Homo est ratio. Post haec iubet Plato, ut interiorem illum hominem nutriamus potiusquam bestias illas, ne propter famem, deficiente homine, solae in nobis supersint bestiae. Per haec admonemur, ut transitum animarum accipiamus non in varias species, sed in habitus[485].

Si tratta naturalmente di un breve stralcio di quella più generale apologia, contenuta nel secondo capitolo del XVII libro della sua opera maggiore e approntata in difesa della ortodossia della dottrina platonica e della sua piena compatibilità con la rivelazione cristiana. La suddivisione della tradizione platonica in sei grandi accademie che si sono storicamente succedute e distinte nell'interpretazione degli insegnamenti del maestro consente di avvalorare con un *argomentum* storico-filologico la legittimità di una lettura poetica e non letterale della dottrina della metempsicosi: di contro a quanto preteso dalle accademie romana e licia, capeggiate rispettivamente da Plotino e Proclo, ferme nella convinzione di una lettura esclusivamente letterale delle dottrine platoniche, Ficino afferma di seguire l'impostazione metodologica di Senocrate e di Ammonio, rappresentante della prima e della quarta accademia, nel ritenere che molte delle cose affermate da Platone sulla natura dell'anima siano da intendersi in modo figurato, tanto più che egli non fa che riportare l'opinione di altri, in particolare degli *Aegyptii sacerdotes*. La posizione di Plotino appare di fatto compromessa – anche se in alcuni luoghi Ficino tenta di recuperarla nei modi consueti – e altrettanto deve dirsi di quella di Proclo, Siriano ed Ermia i quali, pur negando che l'anima umana possa modificare la propria natura e divenire un'anima ferina, hanno comunque ritenuto che la stessa si leghi (*obversari*) alle anime dei bruti ad espiazione dei vizi della vita precedente[486].

L'apologia del Ficino, pur dedicando comprensibilmente al divino Platone lo spazio più cospicuo[487], abbraccia in realtà tutti i rivoli della *prisca theologia*, da Pitagora a Orfeo, da Ermete a Zoroastro. E' proprio un frammento di Zoroastro, citato dal Ficino[488] in sostegno dell'estraneità del più antico dei teologi alla dottrina della metempsicosi letteralmente intesa, a indurre a ritenere che Giovanni Pico avesse presente soprattutto queste pagine ficiniane: non può ritenersi casuale infatti che lo stesso frammento caldaico ricorra, poco prima della citazione platonica, anche nel passo dell'*Heptaplus* riportato sopra. La coincidenza suggerisce una convergenza sostanziale nell'interpretazione della *sapientia antica*, del suo sviluppo storico e delle principali dottrine platoniche, tematiche che, non è difficile ipotizzare, costituivano certamente oggetto di discussione in seno all'Accademia fiorentina.

---

[485] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., III, pp. 171-172.
[486] *Ibidem*, III, p. 168.
[487] *Ibidem*, III, pp. 168-172.
[488] *Ibidem*, III, p. 173, «Σὸν γὰρ ἀγγεῖον θῆρες χθονὸς οἰκήσουσιν». La traduzione latina del Ficino è «Tuum vas bestiae terrae inhabitant».

A voler considerare più nello specifico le facoltà conoscitive in dotazione all'uomo è opportuno prendere le mosse da quanto Giovanni Pico asserisce nel proemio alla *Expositio Quarta*, con il chiaro intento di fornire una caratterizzazione generale della natura umana, soprattutto nei suoi rapporti con gli altri mondi. Può certamente apparire in contrasto con questa affermazione l'insistito richiamo alla conoscenza di sé, vero tema dominante del breve proemio, che sembrerebbe quasi isolare l'essere umano richiamandolo a riflettere sulla propria condizione e sulle proprie capacità noetiche – in una prospettiva critica e scettica – prima di procedere alla conoscenza delle realtà altre da sé. A questo alluderebbero forse i richiami all'*Alcibiade primo* platonico e al motto delfico 'conosci te stesso'[489]. Occorre rilevare però come l'accostamento tra l'*Alcibiade* platonico e il celebre responso oracolare non sia affatto peregrino: esso ricorre anche nell'*Oratio de hominis dignitate*, seppur in un contesto profondamente diverso qual è quello della legittimazione, attraverso il ricorso a fonti antiche, della tripartizione della vita filosofica in morale – cui spesso segue una purificazione o disciplinamento della ragione per opera della dialettica –, filosofia della natura e teologia[490]. Il 'conosci te stesso', secondo Giovanni Pico, esorterebbe l'uomo alla conoscenza di tutta la natura in quanto nodo e connubio dell'universo creato, precisando «Qui enim se cognoscit, in se omnia cognoscit, ut Zoroaster prius, deinde Plato in *Alcibiade* scripserunt»[491]. Anche nell'*Heptaplus* viene istituito un legame indissolubile tra conoscenza di sé e conoscenza di ciò che è altro da sé: l'ignoranza di noi stessi, afferma il Mirandolano, comporta l'allontanamento dal Padre, l'alienazione da se stessi e da ultimo il ricalcare le orme (*vestigia*) dei bruti che sono in noi. L'ontologia e l'epistemologia sottese alle affermazioni pichiane sono chiaramente di marca neoplatonica: sullo sfondo è certamente l'idea della gerarchia dell'essere che porta costantemente Ficino e Giovanni Pico a graduare senza alcuna rottura l'intero ordine del cosmo; ad essa è da aggiungersi la convinzione tipicamente plotiniana della coimplicazione di tutti i livelli ipostatici nell'anima che, come si è visto, induce entrambi a considerare, tra le altre, la sostanza psichica come *infima mens*, come ultima nell'ordine delle intelligenze e pertanto dotata della capacità intellettiva e della conseguente intuizione delle idee. Conseguentemente da un punto di vista epistemologico l'anima contiene in sé la conoscenza di tutte le realtà: in virtù del suo intelletto e dell'illuminazione degli intelletti superiori – a loro volta perfezionati dall'Uno/Dio che produce in essi gli intelligibili – essa coglie le idee (per Giovanni Pico soltanto quelle contenute nella *prima mens* e pertanto imperfette),

[489] Anna De Pace ritiene di poter ravvisare, a fronte della riconosciuta esiguità dei riferimenti presenti nelle opere pichiane, un diverso atteggiamento nei confronti degli Accademici, soprattutto se si pone mente alla dura condanna pronunciata da Ficino nei confronti di Arcesilao e Carneade. Fedele alla *lectio* agostiniana sui meriti dello scetticismo accademico, Giovanni Pico elaborerebbe un'antropologia lontana dagli slanci ottimistici del Platone fiorentino: il 'conosci te stesso' sarebbe quindi da intendersi soprattutto alla luce di una noetica profondamente influenzata dagli insegnamenti del Poliziano – incentrati sulla lettura dell'*Enchiridion* di Epitteto e sull'esegesi che di esso aveva offerto Simplicio nel *Commento* – e come tale caratterizzata da un vivo senso del limite della condizione umana, cfr. A. De Pace, *La scepsi*, cit., pp. 121-122 e pp. 161-203.

[490] Pur senza la menzione del motto delfico e dell'*Alcibiade primo*, nelle *Expositiones in Psalmos* il cammino ascetico e sapienziale del filosofo continua ad essere articolato nelle discipline della filosofia morale, della filosofia naturale e della scienza teologica, cfr. Ioannis Pici Mirandulae, *Expositiones in Psalmos*, cit., p. 164 e p. 171.

[491] *Oratio*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p.124.

mentre in virtù della partecipazione al *proprio* intelletto riceve in sé le ragioni, ovvero intelligibili diminuiti propri della natura psichica. A questa stessa pienezza e autosufficienza conoscitiva dell'anima faceva riferimento il Mirandolano, oltre che nel *Commento*, anche nelle *Conclusiones Nongentae* e nell'*Apologia* attraverso il concetto di conoscenza di sé o *intelligere abditum*. A ben vedere infatti il senso di un'importante *conclusio secundum opinionem propriam*, «Anima se ipsam semper intelligit, et se intelligendo quodammodo omnia entia intelligit»[492], sembra potersi ravvisare anche nel richiamo pichiano espresso nell'*Oratio* e nell'*Heptaplus* a conoscere se stessi. Se come vuole Plotino tutto il mondo intelligibile è presente nell'anima in quanto realtà ad esso congenere[493], la progressiva elevazione e la conversione finale in Dio avverranno non uscendo da sé ma inoltrandosi nelle parti più profonde del proprio animo[494]: è questa stessa convinzione che fa dire a Giovanni Pico nell'*Oratio*

> […] et si nulla creaturarum sorte contentus in unitatis centrum suae se receperit, unus cum Deo spiritus factus, in solitaria Patris caligine qui est super omnia constitutus omnibus antestabit[495].

Ora, se si esclude il riferimento alla facoltà della *unitas*, mi pare che identico sia il senso del passo contenuto nell'*Heptaplus*

> Igitur, non post brutorum, sed post Moseos vestigia incedentes, ingrediamur nos ipsos, ingrediamur animi penetralia, ipso nobis Propheta aditum reserante, ut et in nobis cum mundos omnes, tum et Patrem et patriam feliciter agnoscamus[496].

Conoscenza di sé, ripiegamento su se stessi e conversione verso le realtà più sublimi, fino al principio sommo dell'Uno/Dio, sono momenti di un unico e identico processo, in cui mi pare non si possa ravvisare alcun cedimento allo scetticismo. L'idea stessa dell'uomo microcosmo, che esprime certamente in forma diversa, ma identica nella sostanza, l'idea plotiniana della presenza nell'anima di tutte le ipostasi, sta a fondamento della inscindibilità tra conoscenza di sé, conoscenza dei diversi mondi e conoscenza del Padre.

Già l'*Expositio Secunda*, avente ad oggetto la natura del mondo celeste, è occasione per Giovanni Pico di affermare la congenericità dell'anima umana alle realtà superiori, ricorrendo significativamente all'autorità di Plotino: avendo attribuito ai cieli una natura corporea e accingendosi ad attribuire loro un'anima razionale, il Profeta accenna allegoricamente all'uomo, intendendo non quello *caducus* et *terreus* ma, come vuole Plotino, l'altro – quello interiore (*ἔνδον ἄνθρωπος*) – da cui questo è retto. Infatti, prosegue Giovanni Pico richiamandosi espressamente a *Tim*. 41d4 ss., l'anima

[492] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 418, 3.62.
[493] Plotino *Enn*. III, 4, 3 e V, 1, 10.
[494] La spiegazione di J. Trouillard è a questo riguardo esemplare «L'Un designe assurément un Principe ineffable, identique au Bien, mais en même temps un état permanent de l'esprit et de l'âme […]. Si l'ʻextase' est un point de départ avant d'être un terme final, on a tort d'employer ce mot. Il faudrait dire ʻenstase', puisq'il s'agit non d'une sortie de soi, mais d'un accès a notre plus profonde demeure», J. Trouillard, *La mystagogie de Proclos*, cit., pp. 18-19.
[495] *Oratio*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 106. J. Trouillard, *La mystagogie de Proclos*, cit., p. 106.
[496] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 269-271.

dell'uomo è stata prodotta con gli stessi elementi dell'anima del mondo e anche nello stesso cratere, per cui è del tutto legittimo attribuire all'anima del mondo quanto è detto dell'anima umana. Con tutto ciò sembra poi accordarsi pienamente la Scrittura, dove le realtà superiori sono designate molto spesso attraverso l'uomo. E' certamente rivelatore dello spirito che informa l'antropologia pichiana il silenzio di alcuni importanti dettagli che ricorrono nella dottrina demiurgica descritta nel *Timeo*: il Mirandolano omette completamente il rilievo platonico che vuole le cose avanzate dalla creazione precedente – l'anima dell'universo – essere mescolate «quasi alla stessa maniera, ma non pure alla stessa maniera, ma seconde e terze in purezza»[497]. Si tratta di un aspetto fondamentale sulla base del quale importanti neoplatonici come Giamblico[498] e Proclo[499] appunteranno le loro critiche contro quanti pretendono, in primo luogo Plotino, che non vi siano differenze sostanziali tra le diverse anime, oltre che tra le diverse ipostasi. Ancora una volta, Giovanni Pico pare discostarsi dalla tradizione neoplatonica post-giamblichiana e abbracciare la metafisica plotiniana[500]. A questo riguardo, mi pare molto probabile che il passo plotiniano cui il Mirandolano fa riferimento sia *Enn*. V, 1, 10, in ragione del fatto che in esso ricorrono la distinzione tra i 'due uomini', sensibile e interiore, e l'affermazione circa l'uguaglianza essenziale tra anima umana e anima del mondo[501].

Ancora a Plotino pare richiamarsi Giovanni Pico quando, sullo sfondo dell'affermata congenericità della sostanza psichica al mondo intelligibile, identifica lo

---

[497] «[…] τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα κατεχεῖτο μίσγων τρόπον μέν τινα τὸν αὐτόν ἀκήρατα δὲ οὐκέτι κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἀλλὰ δεύτερα καὶ τρίτα», 41d5-7. La traduzione riportata è di Giovanni Reale.

[498] C. Steel, *Il sé che cambia*, cit., pp. 29-46 e Giamblico, *De mysteriis* I, 4.

[499] Cfr. Proclo *In Tim*. III, 244,12-246,28 (ed. Festugière V, pp. 111-113). L'esegesi procliana pretende che il passo in questione attesti in modo articolato e inequivoco la convinzione platonica circa la distinzione tra anime divine e anime parziali. In primo luogo la soluzione drammaturgica di separare i racconti relativi alla creazione delle anime divine (l'anima del mondo) e delle anime umane è vista come una chiara indicazione della loro diversità ontologica: venendo a esistere in momenti differenti, la partecipazione al tempo non sarà la stessa nelle anime divine e parziali, poiché non è identica l'intellezione né il tipo di movimento. Inoltre, pur essendo lo stesso demiurgo a crearle, l'espressione 'nuovamente' (*πλίν*) indicherebbe una potenza più parziale e pertanto di natura identica e diversa nello stesso tempo: non potendo riferirsi ad alcuna successione temporale, dal momento che l'attività di sostanze eterne è parimenti eterna, *παλιν* significherebbe una gradazione all'interno dell'azione causale. Ancora, mentre le anime divine continuano a restare nel cratere, anche a seguito della creazione, le anime parziali ne sarebbero invece sin da subito completamente separate. Non è un caso, poi, osserva Proclo, che Platone faccia più volte uso della parola 'mescolare' (*μίσγω*), volendo indicare che, pur se tutte le anime sono state composte di medietà, l'alterità è più consistente nelle anime parziali. Infine Platone parla espressamente di 'secondo e terzo grado' di purezza a proposito delle anime parziali, particolare che sottende una certa differenza ontologica.

[500] L'assenza di differenze sostanziali tra anime celesti e anime umane non impedisce, tuttavia, di riconoscere nelle prime una maggiore eminenza: i corpi celesti, a differenza di quelli elementari, obbediscono docilmente, senza alcuna resistenza alla propria anima, al punto che sono loro sconociute la noia (*taedium*), la tribolazione (*difficultas*) e la fatica (*fatigatio*). Inoltre è prerogativa delle anime celesti la capacità di contemplare le realtà superiori e nello stesso tempo di governare i corpi. Cfr. *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 240-242.

[501] «E come esistono nella realtà questi tre gradi [Uno. Intelligenza, Anima], così bisogna credere che essi siano presenti anche in noi. Non intendo in noi come individui sensibili − essi sono infatti trascendenti − ma in noi considerati al di fuori del sensibile; e intendo il di fuori come sono intese quelle realtà fuori dell'universo; e così è pure dell'uomo che Platone chiama l'Uomo interiore. Anche l'anima nostra è infatti una cosa divina e di più alta natura, eguale per essenza all'Anima Universale […]», [trad.it di G. Faggin]. Cfr. anche *Enn*. I, 1, 10; VI, 4, 14; VI, 7, 6.

specifico dell'uomo con l'anima razionale, la cui natura celeste è di fatto attestata tanto dalla Scrittura quanto dalle fonti antiche. Come nel dettato mosaico l'anima è infatti detta *cielo*, così Aristotele definisce il cielo animale semovente[502], in pieno accordo con quanto vogliono i Platonici, ovvero essere l'anima principio di movimento, sostanza semovente[503]. Allo stesso modo, prosegue Giovanni Pico, Plotino ritiene essere l'anima un circolo (*circulus*) e in ciò individua la ragione del movimento circolare del cielo[504].

Concordemente a quanto riconosciuto sul piano ontologico e cosmologico, la peculiare *virtus* conoscitiva dell'anima è individuata nella *ratio*, facoltà mobile per eccellenza il cui moto costituisce l'*analogon* del movimento celeste

> Caelum in orbem movetur; animus rationalis, a causis ad effectus se transferens, rursusque ab effectibus recurrens in causas, ratiocinationis orbe circumvolvitur[505].

Se la temporalità e la mobilità essenziali dell'anima hanno il loro corrispettivo sul piano epistemologico nella facoltà della ragione, al punto che questa viene ad essere la *vis* propria dell'uomo e in definitiva di ogni anima razionale, non per questo esse costituiscono un limite ontologico tale da privare la sostanza psichica di ogni intuizione immutabile e atemporale. La posizione di Giovanni Pico appare piuttosto chiara al riguardo

> Factam vidimus mentionem de triplici parte humanae substantiae, videlicet de rationali, de mortali hoc corpore et medio spiritu. Duae reliquae sunt. Nam inter partem rationalem, qua homines sumus, et omne illud quod corporeum est in nobis, sive sit crassum sive sit tenue et spiritale, media est pars sensualis, qua brutis communicamus, et quoniam non minor nobis cum angelis quam cum brutis communicatio, quemadmodum infra rationem est sensus unde commercium cum animalibus, ita supra rationem intelligentia est, per quam dicere illud Ioannis "societas nostra cum angelis est". Vides quid infra, quid supra nostram sit rationem[506].

---

[502] Aristotele *De caelo*, 285a27-31. Non mi pare corretta l'indicazione di E. Garin *De caelo* II, 6, 289, poiché il passo aristotelico concerne il movimento degli astri, laddove il discorso di Giovanni Pico ha ad oggetto espressamente il cielo.

[503] Platone *Phaedr*. 245c2-246a2. Per le interpretazioni dell'anima *αυτοκίνητος* all'interno della tradizione neoplatonica, cfr. C. Steel, *Il sé che cambia*, cit., p. 106.

[504] In alternativa all'indicazione di E. Garin (*Enn*. IV, 4, 45), suggerisco *Enn*. IV, 4, 16, «L'anima così concepita è qualcosa di venerando: simile a un cerchio che si addossa al centro […]. E la sfera dell'universo, che ha in sé l'anima con quel suo anelito al Bene, si muove conforme al suo desiderio naturale; ma, in quanto è corpo, l'universo aspira naturalmente a ciò da cui è fuori, cioè a stendersi tutt'intorno e a tornare a se stesso: cioè circolarmente» [trad.it G. Faggin]. L'ipotesi potrebbe ricevere un'ulteriore conferma dal fatto che Ficino ne *El libro dell'amore* II, 3 (M. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., pp. 28-29) pare ispirarsi a questo stesso luogo plotiniano, quando definisce Dio centro, la mente un cerchio immobile e l'anima un cerchio mobile; sempre in *Enn*. IV, 4, 16 si legge infatti «Questo è dunque l'ordine dei singoli piani dell'essere: se si fa del Bene il centro, l'Intelligenza la si porrà come un cerchio immobile e l'anima come un cerchio mobile, mobile a causa del desiderio». Mi pare molto probabile che la questione costituisse oggetto di discussione tra i due, ragion per cui il passo plotiniano doveva essere noto a Giovanni Pico.

[505] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 270. Viene fatto di pensare a *Theologia Platonica* XIII, 2, «Verum ratio interponitur, vis quaedam verarum propria animarum, per quam in universali conceptu a principiis rerum ad conclusiones temporali successione discurrunt, effectus resolvunt in causas, causas iterum in effectus deducunt, discurrunt etiam conceptu particulari ad discursionis universalis exemplar», Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 210.

[506] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 274.

Il riconoscimento della *pars rationalis* come componente ontologica ed epistemologica propria della natura umana e la determinazione di due ulteriori facoltà, l'una superiore, l'*intelligentia*, l'altra inferiore, la *pars sensualis*, mi paiono rimandare ad una noetica di chiara matrice plotiniana

> Quando pensiamo in maniera discorsiva, siamo noi che ragioniamo e pensiamo i pensieri che appartengono alla ragione: poiché noi siamo appunto questo; ma gli atti dell'intelligenza vengono dall'alto, invece quelli che vengono dalla sensazione derivano dal basso. Noi siamo questa parte dominante dell'anima, mediana fra le due forze, la peggiore e la migliore: la peggiore è la sensazione, la migliore è l'intelligenza[507].

La fedeltà all'insegnamento plotiniano si commisura sull'esplicita ammissione di una *intelligentia*, di una *pars intellectualis* – e non già di una semplice partecipazione – come facoltà ultima e suprema dell'uomo. Si è già visto come il concetto di partecipazione non indichi qualcosa di qualitativamente diverso ma soltanto una differenza di grado: sia per Giovanni Pico che per Ficino la natura angelica è completamente e integralmente intellettuale, quindi pura, laddove l'anima risulta invece costituita di diverse *partes*, tra le quali la *pars intellectualis*, e in questo senso è detta soltanto partecipare della natura intelligibile[508]. L'antropologia e la noetica dei due, poi, riveste certamente carattere ontologico e non dinamico: l'intelletto non esiste in quanto *habitus*, o meglio in quanto condizione dettata dal momentaneo e precario volgersi dell'anima verso le realtà superiori; l'intelletto, al contrario, è una *pars*, una facoltà che ha carattere sostanziale e stabile, di cui certamente l'uomo non ha piena consapevolezza. L'idea plotiniana dell'intelligenza che dimora in alto, dell'intelletto che viene dall'alto mi pare ripresa sempre fedelmente da Giovanni Pico, almeno nelle opere qui prese in considerazione: nelle *Conclusiones Nongentae* ricorre puntualmente la distinzione tra parte razionale e parte intellettuale, un rilievo di non poco conto se si pensa alla *vexata questio* in ambito neoplatonico sulla natura della discesa dell'anima, parziale come vuole Plotino, totale come vogliono, tra gli altri, Giamblico e Proclo.

Che il significato di 'partecipazione' sia da intendersi nel modo sopra chiarito, risulta dunque condivisibile se si pensa che Giovanni Pico non attribuisce un'intellezione inessenziale all'uomo, una facoltà ibrida come il *λόγος νοερός* procliano, né subordina l'intellezione dell'uomo alla mediazione di nature psichiche più eminenti; al contrario l'uomo possiede una *pars intellectualis* con cui è detto convenire con gli angeli[509], posizione che qui il Mirandolano corrobora con una citazione evangelica da Giovanni «la nostra comunione (*societas*) è con gli angeli». Analogamente nel *Commento*[510], all'uomo è attribuito un *intelletto particulare*, illuminato dagli intelletti superiori e illuminante la stessa anima, nella quale produce le *ragioni* di tutte le cose. Si è già mostrato come l'idea di una gerarchia di intelletti progressivamente degradanti

[507] Plotino *Enn*. V, 3, 3 (la traduzione riportata è di G. Faggin).
[508] Cfr. *supra* cap. IV pp. 188-193.
[509] «Quamuis in anima ita sit actu natura intellectualis, per quam cum angelo conuenit, sicut est natura rationalis, per quam ab eo distinguitur. Nichil tamen intrinsecum est in ea, per quod possit sine propria specie aliquid a se distinctum intelligere», S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 418, 5.63.
[510] *Commento*, in E.Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 281.

verso l'ipostasi dell'anima e soggetti quindi ad un processo di particolarizzazione ontologico/noetica sia certo estranea a Plotino, ma come di fatto venga 'plotinizzata' sia da Ficino che da Giovanni Pico: l'anima infatti nelle cosmologie dei due diviene una *mens*, un'intelligenza che per quanto infima e unita ad un corpo è nondimeno appartenente al mondo intelligibile. Il punto veramente irrinunciabile per entrambi – cosa che di certo ne rivela la fedeltà all'insegnamento plotiniano – è l'attribuzione di una *intelligentia* all'uomo, aspetto che inevitabilmente rimanda ad un preciso modo di intendere il legame tra la natura umana e il mondo intelligibile: a rigore, l'uomo non 'partecipa' del mondo intelligibile, ma ne è parte in quanto ne è sostanzialmente affine.

Precisamente l'intelletto non è una facoltà dell'anima ma è una parte posta al di sopra di essa – nondimeno ne è una *pars* propria –, come il Mirandolano precisa correntemente, intendendo esprimere la concezione di un intelletto che «è nostro e non è nostro» e di cui «ce ne serviamo e non ce ne serviamo»[511].

E' questo complesso insieme di dottrine che Giovanni Pico ritiene ora di poter ravvisare nel racconto genesiaco, là dove è detto «e lo Spirito del Signore si muoveva sulle acque». Il Profeta insegna, infatti, che esistono acque al di sopra del cielo e altre al di sotto: significando la *ratio* mediante il cielo, è con tutta evidenza che Mosè ha inteso indicare con le acque superiori la *intelligentia* e con quelle inferiori la *pars sensualis*.

Che la *appellatio*, poi, sia del tutto congrua a significare entrambe le parti, intellettuale e sensibile, risulta chiaro se si considera che nel primo caso le acque alludono ad una natura trasparente attraversata dalla luce divina, qual è appunto l'intelletto umano, laddove nel secondo caso, invece, suggeriscono una natura che accoglie con diletto cose caduche e precarie. Le facoltà così delineate riflettono fedelmente l'ordine del cosmo, aspetto cui rinvia Mosè nel porre la *pars intellectualis* sopra il cielo, nel luogo della pura e perenne intelligenza, e la *pars sensualis* sotto il cielo, nel mondo degli enti in divenire. A questo punto, la corretta esegesi del dettato biblico consente, secondo il Mirandolano, di rendere immediatamente perspicuo a quale delle acque si riferisca Mosè con l'espressione «e lo Spirito del Signore si muoveva sulle acque»: si tratta naturalmente delle acque simboleggianti l'*intelligentia*[512].

L'interpretazione pichiana è qui portatrice di quella stessa cosmologia elaborata nelle *Conclusiones Nongentae* e nel *Commento*, di cui si sono precedentemente richiamati i tratti essenziali. Rileggendo dottrine proprie del neoplatonismo post-giamblichiano alla luce dell'insegnamento di Plotino circa la natura intelligibile dell'anima, il Mirandolano concepisce una serie gerarchica di *mentes* caratterizzata da

[511] Plotino, *Enn.* V, 3, 3.

[512] «Sed restat adhuc quaerendum, quid illud sibi velit 'et Spiritus Domini ferebatur super aquas'. Traditur hic de aquis indiscreta et universalis doctrina, quae die sequenti magis distinguitur, cum alias docet esse quae sunt super caelum, alias quae sunt sub caelo. […] Vides quid infra, quid supra nostram sit rationem; quod si ratio caelum dicitur (ut comprobavimus), manifestum iam quae in nobis aquae supercaelestes, quae itidem subcaelestes. Diversa autem ratione utrique parti, intellectuali scilicet et sensuali, aquarum congruit appellatio; illi quia divinarum illuminationum radiis maxime pervia, huic quia caducis rebus et fluxis inhiat et delectatur; cuius diversitatis satis nos admonet cum hanc statuit sub caelo, ubi fluxa omnia atque caduca, illam supra caelum, ubi sincerae et perpetuae intelligentiae administratio. Cum igitur primo die Spiritus Domini incubantem legimus aquis, sintque aquae bifariam discretae, utique de his aquis quae sunt sub caelo dictum non accipiemus […]. Reliquum ut de his dictum sit, quae sunt super caelum», *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 272-274.

una progressiva diminuzione ontologica e per converso da una sempre più accentuata particolarizzazione del contenuto noetico: l'anima umana, in quanto *infima mens*, è dotata di un intelletto *proprio* e *particulare* illuminato dalle menti superiori. Le determinazioni *ἴδιος* e *μερικῶς* che Proclo attribuisce all'intelletto ipostatico, di cui partecipano in maniera continuativa le anime superiori e per la mediazione di quest'ultime anche le anime parziali, seppur in modo discontinuo, vengono trasposte nel sistema pichiano a caratterizzare la *pars intellectualis* della stessa natura umana: l'esito è una promiscuità metafisica che tende a rendere evanescenti i confini tra sostanza psichica e intelligibile, al punto che l'unico elemento discriminante e distintivo viene ad essere una connotazione quantitativa, la purezza. Lo stesso Ficino, come già evidenziato, predilige parlare dell'anima nei termini di una *mens* vincolata ad un corpo[513]. A differenza di quanto affermato nel *Commento*, e in una certa misura anche nelle *Conclusiones Nongentae*, Giovanni Pico sembra ora non prendere una posizione precisa riguardo all'esistenza di una *prima mens* o *intellectus totalis*

> Unde nobis maximum dogma de anima reseratur. Intellectum enim, qui est in nobis, illustrat maior atque adeo divinus intellectus sive sit Deus (ut quidam volunt), sive proxima homini et cognata mens, ut fere omnes Graeci, ut Arabes, ut Hebraeorum plurimi volunt[514].

E' certo possibile che per ragioni di prudenza il Mirandolano preferisca ammettere entrambe le opzioni, ma appare piuttosto evidente come le sue simpatie vadano piuttosto alla seconda soluzione[515], vista l'enfasi che a riguardo egli pone sul *consensus gentium*. Certo l'accostamento tra *Graeci*, *Arabes* e *Hebraeorum plurimi* è così generico da risultare in definitiva capzioso: il fine è naturalmente quello di corroborare la propria cosmologia e segnatamente l'esistenza di un'ipostasi intelligibile a capo della gerarchia delle *mentes* – della quale è parte anche l'anima umana – che medierebbe il rapporto tra Dio e l'uomo.

In misura minore sarei per ricollegare l'esitazione pichiana alla più generale ambiguità metafisica in merito allo statuto delle *ideae* e alla loro collocazione, di cui è testimonianza nel *Commento*: alla luce dell'analisi precedentemente svolta, il Mirandolano individuerebbe proprio in Dio la sede delle idee, nonostante l'esplicito riconoscimento dell'esistenza formale delle stesse nella *prima mens*. Prova è da un lato la squalificazione del contenuto noetico della *prima mens*, definito imperfetto – condizione che per Giovanni Pico è all'origine della bellezza intelligibile e dell'amore celeste – e dall'altro il carattere difettoso che viene attribuito alla conoscenza intellettuale dell'uomo, conoscenza che perviene a intendere le idee così come esse sono nella mente angelica. E' probabile quindi che questa soluzione, complice forse l'influenza agostiniana della dottrina del Figlio-Logos, abbia reso il Mirandolano dubbioso circa la fonte dell'illuminazione intellettuale. Del resto, si è già rilevato come anche Ficino oscilli piuttosto considerevolmente su questa questione, al punto da potersi ravvisare, accanto alla generale tendenza espressa paradigmaticamente da *Theologia Platonica* XII, 1-4, dove le idee sono espressamente ricondotte in Dio e dalla cui luce

[513] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., III, p. 26.
[514] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 274-276.
[515] Del medesimo avviso C. Black, *Pico's Heptaplus*, cit., p .198.

l'uomo è illuminato direttamente, anche uno schema alternativo nel quale le idee nel loro massimo grado di universalità sarebbero poste nel *summum intelligibile*[516].

V.3.b. La natura dell'intelletto umano

Resta ora da esaminare la natura della *pars intellectualis* cui Giovanni Pico dedica interamente il capitolo quarto della *Expositio Quarta*. L'esposizione pichiana mantiene anche in questo caso una stretta aderenza al dettato biblico di cui si premura di individuare sul piano antropologico i corrispettivi degli enti creati dall'azione divina, nella fattispecie il sole, la luna e le stelle. L'assunto iniziale dell'esegesi simbolica del Mirandolano è ancora la significazione dell'anima per mezzo del cielo o *firmamentum*

> Nunc de ornatu et, ut ita dixerim, regia eius suppellectile dicendum. Hoc est quod scribit posita in firmamento lunam solem et stellas; et quidem philosophi iuniores solem intellectum qui actu est, lunam eum qui est potentia forte interpretarentur; sed quoniam nobis magna de hac re cum illis controversia, nos interim sic exponamus ut qua parte ad aquas superiores, ad Domini Spiritum animus vergit, propterea quod totus lucet, sol nuncupetur; qua vero aquas inferiores, idest sensuales potentias respicit, unde infectionis aliquam contrahit maculam, lunae habeat appellationem[517].

Il passo è di particolare rilevanza poiché in esso Giovanni Pico contrappone la propria noetica a quella sostenuta da non meglio precisati *philosophi iuniores*, che, alla luce dei pochi ma significativi ragguagli forniti, paiono da identificarsi con i seguaci del monopsichismo di Averroè[518]: l'identificazione del sole con l'intelletto agente e soprattutto dell'intelletto potenziale con la luna potrebbero effettivamente alludere alla dottrina dell'unicità dell'intelletto, contro la quale il Mirandolano continuerà a scagliarsi anche negli anni seguenti, pur con esiti incerti[519]. Se è vero, come vuole C. Black[520], che la posizione di Giovanni Pico nei confronti dei *Latini* pare improntata a maggiore prudenza rispetto a quanto affermato nel *Commento*, poiché nell'*Heptaplus* la *vis polemica* del nostro pare indirizzarsi a concezioni di riconosciuta eterodossia, quali quella sostenuta da Maimonide e dall'arabo Abu Bacher[521], oltre che all'eresia averroistica, è però del tutto evidente come ad essere in discussione sia il modello epistemologico canonizzato dall'aristotelismo scolastico: come già nel *Commento*[522] − dove ai *Latini* veniva rimproverato il mancato riconoscimento all'anima della *pars intellectualis* e conseguentemente di aver erroneamente limitato le possibilità conoscitive umane all'universale *in re* − così nell'*Heptaplus* Giovanni Pico preferisce

[516] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 113. Cfr. Anche *Ibidem*, III, p. 21.
[517] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 278.
[518] Cfr F. Roulier, *Jean Pic de la Mirandole*, cit., p. 403 e C. Black, *Pico's Heptaplus*, cit., pp. 202-203.
[519] Cfr. la lettera di Ficino a Giovanni Pico, «Scribis, amice quam optime (quod mihi omnium est gratissimum), te multis quotidie suadere ac iam persuasisse nonnullis ut, Epicurea impietate relicta vel Averroica quadam opinionem posthabita piam de anima Deoque sequantur Platonis nostri sententiam, per quam sane quasi mediam quandam viam Christianam pietatem denique consequantur», C37 (Marsilio Ficino, *Opera*, *ed. cit.*, I, p. 956).
[520] C. Black, *Pico's Heptaplus*, cit., pp. 202-203.
[521] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit. p. 276.
[522] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 479 e pp. 567-568.

rifarsi alla tradizione neoplatonica nella messa a punto della sua noetica, sostituendo di fatto al lessico consumatissimo degli intelletti (agente, potenziale, *in habitu*), quello delle facoltà platoniche della *dianoia* e della *doxa*

> Solem hoc modo acceptum Graeci Platonici *dianiam*, lunam vero *doxam* pro suae doctrinae dogmatis appellarent. Quoniam autem, dum a patria peregrinamur et in hac vitae praesentis nocte et tenebris vivimus, ea parte plurimum utimur quae ad sensus deflectitur, unde et plura opinamur quam scimus, cum vero dies futurae vitae illuxerit, alieni a sensibus ad divina conversi, superiori alia parte intelligemus, recte est dictum hunc nostrum solem praeesse diei, lunam autem praeesse nocti[523].

Ciò che colpisce del richiamo ai *Platonici* è certamente l'accostamento del 'sole' alla *dianoia*, facoltà che sin dai tempi di Platone si è venuta caratterizzando come essenzialmente discorsiva: in *Resp*. VI 511d6-e5 essa costituisce l'abito conoscitivo proprio ai matematici di contro alla superiore intellezione (*νόησις*) dei dialettici. La distinzione è poi assunta dalla tradizione neoplatonica a marcare, all'interno di uno schema cosmologico fortemente ipostatizzato, la differenza ontologica tra sostanza intelligibile e psichica: se alla prima vengono riconosciuti quali attributi essenziali l'immobilità, l'eternità e conseguentemente un atto conoscitivo in grado di abbracciare la totalità dei contenuti eidetici simultaneamente, mediante una semplice intuizione, alla seconda sono ritenute essere proprie la temporalità e la mobilità, caratteristiche che necessariamente si riflettono anche negli atti (*ἐνέργειαι*) della sostanza psichica. Dato il riconosciuto rapporto di derivazione della *energeia* dall'*ousia*, la *dianoia* è facoltà per sua natura mobile che si dipiega secondo l'ordine del prima e del dopo e in grado di volgersi tanto verso l'intelligibile quanto verso i sensi[524].

Secondo Anna De Pace la singolare esegesi pichiana riflette una consapevole scelta in favore di istanze neoplatoniche giamblichiane e post-giamblichiane in ordine alla condizione cosmologica dell'uomo e alle sue reali possibilità conoscitive. Il ridimensionamento delle pretese noetiche, nonché una ricollocazione più modesta nell'ambito dell'universo creato della natura umana, farebbero il paio con la parallela rivalutazione dello scetticismo accademico che Giovanni Pico compierebbe scostandosi dalla *lectio* ficiniana. Più nello specifico, il Mirandolano non avrebbe inteso designare

[523] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 278-280. All'interno della *Theologia Platonica*, non mi pare ricorrere la simbologia utilizzata da Giovanni Pico, la quale, è pur vero, è suggerita in massima parte dallo stesso racconto genesiaco. In alcuni passi, Ficino simboleggia la natura dell'anima umana, in quanto *infima mens*, mediante la luna «Sed rem totam hoc accipe exemplo. Sol ex seipso lumen habet, infundit ipusm momento in Mercurium, Mercurius quoque momento totum suum accipit lumen manetque semper deinde plenissimus. Sol idem lumen momento infundit in Lunam, Luna non suscipit ipsum momento, sed tempore. Nam prout alias aliter in Solem vertitur, ita alias aliter accipit lumen, et per naturam suam vicissitudine luminis variatur. Sol Deum, Mercurius angelum, Luna significat animam. Quod autem de Mercurio dico, de omnibus similiter super Lunam stellis dictum intellige. Sicut enim illae ad Solem, sic ad Deum angeli referuntur. Anima vero sola sicut Luna ad Solem, ita se habet ad Deum», Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., I, p. 136. In altro luogo, i simboli del sole, delle stelle e della luna sono utilizzati a significare la condizione metafisica e noetica rispettivamente della natura divina, dell'angelica e dell'umana «In ordine vero spirituum mens est lumine plena, anima irrationalis vacua, rationalis tenet medium, partem habet intellectualis luminis, parte caret. Ac partem quam habet a Deo, ceu luna a sole, alias aliter accipit mutatque figuram. Ideo merito super eam est angelus, qui tanquam stella quaelibet super lunam, et totus semper et eodem pacto sui solis luce refulget», *Ibidem*, I, p. 61.

[524] Cfr. *supra* cap. IV p. 164 note 69, 70, 71.

con ʻsoleʼ «la proprietà del nostro intelletto di essere in atto, quasi risplendesse di luce propria per la visione intelligibile», al contrario indicherebbe il nostro intelletto nell'atto di rilucere «quando si rivolge alle regioni sopracelesti per ricevervi l'illuminazione e l'assistenza dell'intelligenza pura ed eterna»[525].

Se non ho frainteso il senso dei rilievi qui addotti, il ridimensionamento delle capacità conoscitive umane sarebbe perseguito da Giovanni Pico in primo luogo mediante il disconoscimento della presenza all'anima di un intelletto in atto.

Personalmente, non credo che la presa di distanze dall'ottimismo metafisico e gnoseologico del Ficino si consumi per questa via. Innanzitutto, già nel *Commento*, a proposito del terzo grado di ascesa verso Dio, il Mirandolano, ricorrendo ad una epistemologia vagamente aristotelica, recupera il concetto di intelletto agente a spiegazione di come l'uomo pervenga alla conoscenza astrattiva dell'universale *in re*.

Che l'intelletto agente appartenga all'anima è reso immediatamente perspicuo quando, a proposito del quarto grado, Giovanni Pico sostiene che l'universalità non è più colta come proiettata nelle cose, ma attinta direttamente nelle ragioni dell'anima[526].

L'accostamento tra intelletto agente e conoscenza degli universali nelle cose è segno che il Mirandolano vede nell'*intellectus agens* nient'altro che una facoltà astrattiva e pertanto ancora *conversa a' sensi*, un riflesso del vero lume intellettuale e della vera conoscenza presenti nell'anima; in definitiva, è segno della subordinazione dell'epistemologia aristotelica a quella neoplatonica. Non è casuale allora che Giovanni Pico menzioni espressamente l'intelletto agente nel terzo grado dell'ascesi a Dio, e che nello stesso luogo avanzi le proprie critiche ai *Latini*: il Mirandolano conosceva la posizione di Tommaso d'Aquino, condivisa dagli altri scolastici che egli menziona nelle *Conclusiones Nongentae* (Alberto Magno, Francesco di Meyronnes, Duns Scoto, Enrico di Gand, Egidio Romano), a proposito dell'attribuzione dell'intelletto agente all'anima; tuttavia, l'accusa mossa verso di loro non è quella di aver osato troppo includendo nell'anima un intelletto in atto, ma, al contrario, di aver ridotto oltremisura le possibilità conoscitive dell'uomo[527].

Si potrebbe rilevare poi che l'illuminazione delle nature superiori sulle inferiori è una legge cosmica che deriva dall'adozione dello schema emanatistico neoplatonico e come tale non interessa soltanto la condizione dell'uomo: basterà qui ricordare che sia Ficino che Giovanni Pico modellano le loro cosmologie alla luce della riconosciuta esistenza di una gerarchia di *mentes* degradantesi fino ad una *infima mens*, l'uomo; il contenuto eidetico è partecipato dall'intelligenza superiore all'inferiore e nella dinamica partecipativa si rende progressivamente particolare e "individuale".

Da ultimo ritengo che il passo dell'*Heptaplus* sopra riportato, coerentemente con quanto sostenuto nelle opere precedenti, contenga una descrizione antropologica di tipo ontologico e non dinamico: in altri termini, Giovanni Pico non introduce alcuna contingenza nel rapporto di illuminazione con le realtà eminenti; al contrario, afferma espressamente l'esistenza di una *pars* volta alle ʻacque superioriʼ, costantemente

[525] A. De Pace, *La scepsi*, cit., pp. 124-125.
[526] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 567-568.
[527] Mi limito a citare *Summa Theologia* Iª q. 79 a. 4. Vero è che, a proposito dell'intelletto presente nell'anima, Tommaso preferisce parlare di *intellectus agens* e non di *intellectus in actu*, volendo sottolineare la distanza ontologica, e il carattere partecipato, del primo dal secondo (Dio).

illuminata e da chiamarsi appunto 'sole', e una *pars* volta alle 'acque inferiori', cui è da attribuire la *appellatio* di 'luna'. Entrambe sono *partes* costitutive dell'anima e non facoltà prodotte nel tempo a seconda del volgersi dell'uomo alle realtà superiori o inferiori. La *conversio* può spiegarne soltanto il maggiore o minore utilizzo. Già nelle *Conclusiones Nongentae* il Mirandolano aveva ascritto alla natura umana la presenza di una *pars intellectualis* in atto, per mezzo della quale essa ha familiarità con l'angelo

> Quamuis in anima ita sit actu natura intellectualis, per quam cum angelo conuenit, sicut est natura rationalis, per quam ab eo distinguitur. Nichil tamen intrinsecum est in ea, per quod possit sine propria specie aliquid a se distinctum intelligere[528].

In modo analogo, nel *Commento* è la parte intellettuale e angelica, illuminata dalla *prima mente*, che comunica all'anima le idee, le quali per effetto dell'allontanamento dalla natura intelligibile divengono *ragioni*, ovvero principi formali psichici

> In Dio dunque secondo e' Platonici non sono idee, ma lui è causa e principio di tutte le idee, le quali lui primamente produce nella mente angelica, come *etiam* chiaramente nelli Oraculi de Caldei si truova; e da esso Angelo n'è fatta partecipe l'anima razionale. Però l'anima nostra quando si volge alla parte sua intellettuale e angelica è da quella illuminata participando le vere forme delle cose le quali così come nello intelletto si chiamano idee, così poiché nell'anima sono, si chiamano ragione e non idee […][529].

Tuttavia, a fronte di queste considerazioni rimane da chiarire il significato del singolare accostamento pichiano tra il 'sole', la facoltà più elevata in dotazione all'uomo, quella per cui può legittimamente sostenersi una *convenentia* con l'angelo, e la *dianoia* platonica. A riguardo, Anna De Pace vede un ulteriore elemento di convergenza con la noetica di matrice giamblichiana e sottolinea come una simile definizione dell'intelletto umano stia a rimarcarne «il carattere discorsivo e temporale», o ancora come l'intellezione umana non sfugga «a una specificità dianoetica, dipendente dall'essere stesso dell'anima»[530]. A mio parere, la radicalità dell'accostamento pichiano è tale da rendere del tutto legittima la supposizione di una *lectio facilior*, ovvero che si tratti di una scelta poco felice e in definitiva sbagliata[531]. Nella tradizione neoplatonica il termine *dianoia* non è mai utilizzato a significare una modalità conoscitiva di tipo intellettuale. Oltretutto, l'immagine del sole, di chiara derivazione giulianea lascerebbe intendere una conoscenza di tipo intuitivo, almeno in una certa misura. Anche a voler ricercare presso Giamblico e Proclo le fonti del pensiero pichiano si dovrebbe quantomeno convenire che un tale utilizzo di '*dianoia*' risulta alquanto approssimativo, ai limiti dell'equivocità. Se è vero che nel *Commentario* al *Timeo* Proclo muove dalla condivisione dei rilievi di Giamblico contro la dottrina dell'anima non discesa, è altrettanto vero che egli intende garantire all'uomo la possibilità di una conoscenza intellettuale e conseguentemente una partecipazione ontologica e noetica al mondo intelligibile. Si tratta di una partecipazione che, in

[528] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 418, 5.63.
[529] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 281.
[530] A. De Pace, *La scepsi*, cit., pp. 124-125 e pp. 234-235.
[531] Il giudizio è presente in C. Black, *Pico's Heptaplus*, cit., p. 199.

ragione della discesa integrale dell'anima, non può configurarsi nei termini di un *προσεχῶς μετέχειν*, privilegio delle sole anime superiori: l'intellezione di queste ultime è infatti continua, laddove le anime parziali godono di una conoscenza intellettuale soltanto intermittente, segno di un diverso rapporto con l'Intelletto parziale. All'uomo è pertanto riconosciuta la possibilità di congiungersi dal punto di vista operativo al *νοῦς μερικῶς* soltanto quando il *λόγος* raggiunge il culmine del proprio sviluppo dialettico. Sono queste verità che il Diadoco pretende di ritrovare al fondo di alcuni importanti dialoghi platonici: nel *Fedro* (247d2) Platone avrebbe riconosciuto al solo Intelletto la facoltà di comprendere l'Essere e all'anima una semplice partecipazione ad una tale comprensione «quando si nutre di intelletto e di scienza»; in modo analogo, nel *Timeo* (51e5 ss.) avrebbe ribadito il carattere essenzialmente divino dell'Intelletto e pertanto al di fuori di uno stabile possesso da parte dell'anima. Che l'uomo non disponga di un intelletto ipostatico e sostanziale ma soltanto di una disposizione e di un'attività intellettuale partecipata è confermato da ciò che Platone, sempre nel *Timeo* (28a1), sostiene a proposito della conoscenza dell'Essere conseguibile dall'anima. La conoscenza intellettiva umana è definita *νόησις μετά λόγου*, una conoscenza per così dire ibrida, in quanto assomma in sé caratteristiche noetiche che appartengono a diverse ipostasi: essa è in parte intellettuale, e come tale intuitiva poiché abbraccia l'oggetto eidetico in modo semplice e istantaneo, e in parte discorsiva, in quanto le idee non vengono colte tutte simultaneamente, come è tipico di ogni ipostasi genuinamente intellettuale, ma passando dall'una all'altra[532].

La posizione di Proclo poteva essere certamente attinta dal Mirandolano non solo nel *Commentario* al *Timeo*, ma anche nella *Elementatio Theologica*[533], nel *Commentario all'Alcibiade*[534] e, in misura minore nella *Teologia Platonica*[535], opere possedute[536] e ampiamente utilizzate.

Si può allora ritenere che riconducendo il 'sole' dell'uomo alla facoltà platonica della *dianoia* Giovanni Pico abbia inteso esprimere un concetto affine al *λόγος νοερός* procliano? Dopotutto infatti anche per il Diadoco l'intellezione non costituisce una facoltà diversa dal *λόγος*, ma ne è semmai il vertice, il supremo perfezionamento

> *Logos* è preso nuovamente in altro modo, nel senso di logos opinativo (*δοξαστικός*), logos scientifico (*ἐπιστημονικός*) e logos intellettivo (*νοερός*). Dal momento che, in effetti, ci sono in noi opinione, ragione discorsiva (*διάνοια*) e intelletto − per intelletto intendo qui il vertice della ragione discorsiva − e dal momento che la nostra essenza nel suo insieme è logos, in tutte queste tre branche occorre vedere qualcosa di differente. Ma non è nella natura dell'opinione legarsi all'Intelletto in atto − al contrario essa è unita alla conoscenza irrazionale −. Allo stesso modo la ragione discorsiva, nella misura in cui procede verso la molteplicità e la divisione, non è in grado di risalire verso l'intelletto; al contrario, dal momento che presenta una successione di ragionamenti differenti si allontana dall'indivisione dell'Intelletto. Non resta dunque che ciò che vi è di più eminente nell'anima e di più somigliante all'uno nella ragione discorsiva […][537].

[532] Proclo, *In Tim*. I, 243,26-248,6 (ed. Festugière II, pp.77-85).
[533] *Elem. Theol*. propp. n. 175, 184, 211 (ed. Dodds pp. 152-154, 160, 184).
[534] *In Alc*. 187, 8-11.
[535] *Theol. Plat*. I, 97,17-98,12.
[536] Cfr. P. Kibre, *The library*, cit., p. 27. Per quanto attiene al *Commentario all'Alcibiade* e al *Timeo*, cfr. *Ibidem* p. 185 n. 492 e p. 249 n.967.
[537] *In Tim*. I, 246,19-30 (ed. Festugière II p. 83).

Se è possibile conferire qualche plausibilità all'ipotesi in questione, tuttavia mi pare che soltanto attraverso un'indebita semplificazione Giovanni Pico potesse far coincidere la facoltà dell'intellezione con la *dianoia*, facoltà che in senso proprio è impossibilitata a conseguire una qualche forma di conoscenza intellettuale, come attesta lo stesso Proclo.

Si tenga inoltre presente che l'*expositio* pichiana è complicata dall'introduzione di un gruppo di facoltà, simboleggiate dalle stelle, che vengono a costituire una sorta di termine medio tra l'opinione e la conoscenza intellettuale

> Itidem quia exuti nos moribundam hanc vestem, unico solis lumine id contuebimur quod in hac corporis miserrima nocte plurimis viribus atque potentiis videre potius conamur quam videamur, idcirco unico sole dies lucescit; nox contra plurimas stellas, componendi scilicet vim et dividendi, ratiocinandi item definiendi, et quae sunt reliquae, lunae, quasi minus potenti, auxiliares corrogat et counit[538].

Identificando la conoscenza intellettuale con la *dianoia* si avrebbe il problema di rendere ragione in modo convincente della *vis componendi et dividendi*, *ratiocinandi item definiendi*. Le operazioni qui descritte sono proprio quelle che caratterizzano nella tradizione filosofica la facoltà della *dianoia* o *ratio*. Alla luce quindi della distinzione tra sole, luna e stelle, simboli di altrettante facoltà o modalità conoscitive in dotazione all'uomo, mi pare si debba propendere maggiormente per l'ipotesi che vuole l'accostamento pichiano essere in definitiva erroneo.

L'attribuzione all'uomo di una *pars intellectualis* si accompagna ad una riaffermazione piena dei precisi limiti noetici che caratterizzano l'esistenza terrena: nell'esilio del corpo, l'anima inclina maggiormente al senso e partecipa perciò più di opinione che non di scienza, laddove un giorno, deposta la veste mortale, con il solo lume dell'intelletto/sole contemplerà le cose divine[539]. La considerazione del vincolo corporeo come causa limitante la facoltà intellettuale era del resto già presente nelle *Conclusiones Nongentae* e nel *Commento*. La portata antificiniana di molte delle *conclusiones secundum opinionem propriam in doctrina Platonis* è stata in precedenza individuata nel rifiuto di ammettere che le *ideae* entrino a costituire la conoscenza umana di grado ordinario, per effetto di una diretta illuminazione divina che si combina alla *vis* noetica della *formula*, come *agens primum* ad *agens secundum*[540]

> Ideo dixit Socrates in Cratylo se somniare circa ideas, quia ideis non utimur in hoc statu, sed earum imaginibus proximis vel secundariis[541].

> Non est credendum in doctrina Platonis animam quicquam intelligere per inspectionem ad ideas, nisi cum pervenit ad illum statum qui est supremus gradus contemplativae perfectionis.

---

[538] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 280.
[539] *Ibidem*.
[540] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 166. Cfr. *supra* cap. IV pp. 220-222.
[541] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 454, 5.54.

> Correlarium: Errant qui credunt secundum Platonem quod ea quae nos quotidie cognoscimus et intelligimus, in idearum lumine cognoscamus[542].
>
> Modus cognoscendi per ideas est ille cuius dixit Plato in Timeo paucos homines esse participes, sed bene deos omnes[543].

Per Giovanni Pico l'intellezione delle idee è l'esito di un processo di conversione alle realtà superiori che comporta un progressivo abbandono delle facoltà e delle realtà inferiori: se per Ficino la questione pare potersi ricondurre ad un problema di maggiore o minore consapevolezza − il che comunque non è privo di conseguenze sulla natura dell'atto conoscitivo − per il Mirandolano l'intellezione delle idee costituisce uno specifico grado di ascesa conoscitiva e non si ritrova ai livelli noetici inferiori; la conoscenza della realtà sensibile nella sua dimensione universale e della realtà psichica nella sua dimensione sostanziale ha il proprio principio nelle *ragioni* contenute nell'anima. Analoga funzione assolve certamente la *formula* nella riflessione ficiniana, ma ad essa si accompagna anche l'azione illuminante dell'idea divina, che garantisce in ogni circostanza all'uomo il possesso della *veritas*, malgrado l'inconsapevolezza, come segno della nobiltà e vicinanza alla natura divina e in definitiva come prova irrefutabile dell'immortalità dell'anima. Se è pur vero che la *ragione* è un surrogato psichico dell'idea, nondimeno quest'ultima è l'oggetto esclusivo di un atto di superiore contemplazione, che si mantiene comunque entro un orizzonte di instabilità e imperfezione. Ciò è particolarmente evidente nel *Commento*, dove, polemizzando apertamente col Ficino, il Mirandolano aveva già inteso rimarcare l'impossibilità di attingere la cognizione delle idee in sé mantenendo il legame con le facoltà della *immaginativa* e della *ratio*; soltanto per mezzo della completa separazione del corpo dall'anima, la seconda morte, l'uomo può giungere alla piena apprensione noetica delle idee

> Ma chiunque crede, non si spiccando in tutto dal sensibile mondo, ma in quello ancora vivendo, potere congiungersi alla perfetta sublimità ideale, obbietto del nostro amore, erra grandemente, però che le idee in sé e nell'essere suo vero non si possono vedere se non con l'occhio della virtù intellettuale, el quale seco non patisce consorzio di atto di inferiore virtù. […] Né altrimenti accade a chi crede, non si spiccando dalle operazione della immaginativa e della parte eziandio razionale, adiungere alla vera cognizione delle intellettuale idee, perché non loro in sé e nell'essere suo vero, ma qualche loro fantasma e similitudine, o nello intelletto passibile o nella immaginativa relucente, vede. Il quale senso benchè sia suttile e alto, nondimeno è alle cose tanto conforme che quasi maraviglia mi pare che e Marsilio e ogni altro, preso dalle parole di Platone, non l'abbia inteso […]. Ma se molto si fortifica e si prolunga l'operazione intellettuale, bisogna che eziandio con questa parte ultima vegetativa l'anima si separi talmente che e lei dal corpo e il corpo da lei sia separato. Può dunque per la prima morte, che è separazione solo dell'anima dal corpo, e non per l'opposito, vedere lo amante l'amata Venere celeste e a faccia a faccia con lei, ragionado della divina immagine sua, e' suoi purificati occhi felicemente pascere; ma chi più intrinsecamente ancora la vuole possedere e, non contento del vederla e udirla, essere degnato de' suoi intimi amplessi e anelanti baci, bisogna che per la seconda morte dal corpo per totale separazione si separi, e allora non solo vede e ode la celeste Venere, ma con nodo indissolubile a lei s'abbraccia e con baci l'uno in l'altro la propria anima trasfundendo, non tanto cambiano quelle, quanto che sì perfettamente insieme si uniscono, che ciascheduna di

[542] *Ibidem*, p. 446, 5.29.
[543] *Ibidem*, 5.30.

> loro dua anime e ambedue una sola anima chiamare si possono. […] e perché e' sapienti cabalisti vogliono molti degli antiqui padri in tale ratto d'intelletto essere morti, troverai appresso di loro essere morti di binsica, che in lingua nostra significa morte di bacio[544].

L'assunto metafisico fondamentale sotteso alla posizione pichiana è, come già rilevato, la collocazione delle idee, nella forma di esistenza più eminente, in Dio. Infatti, pur sullo sfondo della riconosciuta esistenza formale delle idee nella prima mente, la sostanza angelica, originariamente informe, ricerca e ottiene la perfezione della propria natura, vale a dire del contenuto eidetico col quale si identifica essenzialmente, nella *conversio* e nell'unione a Dio; in altri termini, la Venere celeste, ovvero la bellezza ideale, genera, come causa materiale, l'amore intellettuale, un desiderio di perfezione e ritorno al proprio principio, desiderio che non potrebbe nascere se «o le Idee non fussino nell'Angelo, o vi fussino perfette»[545]. Pertanto l'assimilazione alla prima mente, ultimo grado raggiungibile dall'uomo durante la condizione terrena, non coincide con la perfezione ontologica e noetica finale

> Al quale pervenendo, grado in ordine sesto, termina el suo cammino, né gli è licito nel settimo, quasi sabbato del celeste amore, muoversi più oltre, ma quivi debbe come in suo fine a lato al primo Padre, fonte della bellezza, felicemente riposarsi[546].

Come ha opportunamente rilevato Crofton Black[547], la questione pare ricorrere negli stessi termini all'interno dell'*Heptaplus* nella forma di una distinzione tra *felicitas naturalis* e *supernaturalis*. Poco prima della *Expositio Septima*, dal titolo *De felicitate quae est vita eterna*, Giovanni Pico ribadisce come la felicità umana consista nel congiungere la parte intellettuale alla prima mente

> Continetur autem et hic altius mysterium: quemadmodum scilicet guttis aquae ea est felicitas ut ad oceanum, ubi aquarum plenitudo, accedant, ita esse nostram felicitatem ut, quae in nobis intellectualis luminis portio est, ipsi primo omnium intellectui primaeque menti, ubi plenitudo, ubi universitas omnis intelligentiae, aliquando coniungatur[548].

Il passo riafferma la cosmologia attestata nelle *Conclusiones Nongentae*, nel *Commento* e nelle coeve *Expositiones in Psalmos* a proposito dell'esistenza di una *prima mente* a capo dell'ordine intelligibile e fornisce al contempo la chiave di lettura per un "inciso dossografico", svolto poco oltre, in merito al diverso modo in cui i filosofi hanno storicamente inteso la *felicitas naturalis*, inciso dove il Mirandolano pare non prendere aperta posizione

> De homine autem, etsi diversi diversa senserint, omnes tamen intra humanae facultatis angustias se tenuerunt, vel in ipsa tantum veri vestigatione, quod Academici, vel in

[544] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 556-558.
[545] *Ibidem*, p. 501.
[546] *Ibidem*, p. 569.
[547] C. Black, *Pico's Heptaplus*, cit., pp. 200-201. Cfr. Anche F. Roulier, *Jean Pic de la Mirandole*, cit., pp. 548-550.
[548] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 322. Cfr. *conclusio secundum Plotinum* n. 7 «Foelicitas hominis ultima est cum particularis intellectus noster totali primoque intellectui plene coniungitur», S.A. Farmer, Syncretism, cit., p. 298, 20.7.

> adeptione potius per studia philosophiae, quod Alpharabius dixit, felicitates homines determinantes. Dare aliquid plus visi Avicenna, Averrois, Abubacher, Alexander et Platonici, nostram rationem in intellectu, qui actu est, aut aliquo superiore, nobis tamen cognato, quasi in suo fine firmantes, sed neque hi hominem ad suum principium nec ad suum finem adducunt[549].

A prescindere dalle diverse opinioni, ciò che accomuna tutti i filosofi di ogni tempo è la considerazione della sola felicità che può essere attinta dall'uomo mediante le proprie capacità naturali[550]. La felicità è infatti definita da Giovanni Pico come «il ritorno di ciascuna cosa al suo principio» o anche «il sommo bene che tutti desiderano in quanto principio di tutto», come risulterebbe, a suo dire, ampiamente attestato dalla tradizione peripatetica, da Alessandro nei *Commentari alla filosofia prima* di Aristotele e più in generale dagli interpreti greci nei commenti all'*Etica* [*Nicomachea*]; la coincidenza di principio e fine ricorre poi anche nella tradizione pitagorico-platonica, dove la duplice denominazione di *Uno* e *Bene* in riferimento al primo principio intenderebbe significare proprio l'origine e la fine delle creature in Dio. Il conseguimento del sommo bene è tuttavia duplice: le creature possono infatti raggiungerlo o in se stesse o in Dio. Il fondamento della prima possibilità riposa sull'intimità di Dio alla creatura in quanto sommo principio e causa di ogni cosa. Ogni natura infatti, scrive il Mirandolano, ha in sé in qualche modo Dio e partecipa della sua bontà e divinità; pertanto al compimento del proprio essere e conseguentemente alla perfezione del proprio operare, la creatura consegue sé stessa e nello stesso tempo Dio.

In modo conforme alla posizione occupata nel cosmo, vale a dire limitatamente alle proprie capacità naturali, ogni ente creato può aspirare a un certo grado di beatitudine, a partire dagli esseri più infimi per giungere alle creature superiori come l'uomo e l'angelo. Giovanni Pico si premura però di sottolineare tutti i limiti connessi alla *felicitas naturalis*: in primo luogo né le piante, né i bruti, né l'uomo e nemmeno l'angelo possono giungere per se stessi al bene sommo, a Dio, ma soltanto ad una beatitudine seconda, ad una pallida ombra della bontà divina; secondariamente, la pretesa felicità naturale dell'uomo, di molto superiore a quella dell'animale a motivo della maggiore eminenza ontologica, viene revocata in dubbio alla luce della costitutiva facoltà di autodeterminazione, la quale, il più delle volte, conduce all'abbrutimento

[549] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit. p. 330

[550] Analogo rimprovero è mosso da Giovanni Pico nelle *Expositiones in Psalmos* sempre all'indirizzo della totalità dei *philosophi*, colpevoli di aver completamente ignorato la possibilità aperta all'uomo di congiungersi al principio primo, venendo innalzato al di sopra della propria natura per l'intervento divino. Le sostanze razionali, pur essendo dotate di *ideae* e *rationes*, non conseguono *ipso facto* una chiara cognizione di ciò che deve essere intrapreso; ne consegue una duplicità della legge e del bene cui le creature razionali possono aspirare, «[…] posset et praeceptum Domini facti rationem ipsius et rerum agendarum notionem subindicare. Quae quidem ratio in causis cognoscentibus habeatur per idearum et rationum rerum quae in rebus intellectibilibus agendae sint impressionem; ex ea cognitione lumen prodire, quo mentis oculi plane collustrentur, est alienum a ratione. Proinde colligere possumus duplicem esse legem Dei, alteram naturae, alteram super naturam, duplex etiam bonum rerum rationabilium, quae in hoc praestant irrationabilibus sola ductis naturae lege nec quae non possunt in Deum converti; qua conversione recipitur divina virtus eaque supram naturam propriam ducimur atque in ea ipsa virtute renascimur per legis sacramenta, praeceptis divinis in ea conservamur et coniungimur primo principio; quo ignoravere philosophi», Ioannis Pici Mirandulae, *Expositiones in Psalmos*, cit., pp. 194-196.

della natura umana. Se all'uomo fosse aperta soltanto la possibilità di una *felicitas naturalis*, la sua condizione, afferma Giovanni Pico, sarebbe la più infelice di tutti[551].

Rintuzzati gli scherni dei sedicenti filosofi, *vappae et nebulones*, il Mirandolano ribadisce con i teologi l'esistenza di una *felicitas supernaturalis* che consentirebbe il pieno possesso del sommo bene nell'intima unione con Dio. Soltanto all'uomo e all'angelo, ovvero alle sostanze immortali ed eterne, è consentita la beatitudine suprema, anche se non senza il diretto intervento divino. Nessun ente infatti mediante le sole proprie forze può elevarsi alla realtà superiore, a meno di voler affermare che qualcosa possa essere più eminente (*validius*) di se stesso. Per merito della grazia[552] divina allora, forza motrice spirituale di cui è immagine il moto circolare dei cieli[553], tanto l'angelo quanto l'uomo vengono elevati e ricondotti a Dio.

In conclusione, riesce piuttosto agevole tracciare una linea di continuità nel pensiero pichiano in merito alle tematiche antropologiche, epistemologiche ed escatologiche: il riconoscimento di una parte intellettuale come *pars nobilior* dell'anima, se da un lato conferisce all'uomo diritto di cittadinanza tra gli esseri intelligibili, dall'altro non comporta il rischio di una angelizzazione della natura umana, com'è il caso di Ficino, fino al punto da renderla quasi indistinguibile dalla sostanza angelica. La riconosciuta impossibilità di giungere alla contemplazione delle idee in sé, ovvero di elevarsi alla perfezione della propria natura nell'unione a Dio durante la vita terrena, posizione espressa nel *Commento* mediante l'immagine del «sabato del celeste amore», viene ribadita ora nella *Expositio Septima* dell'*Heptaplus*, dove la trattazione della *felicitas supernaturalis* è certamente da riferirsi proprio all'inesplicato settimo grado di cui parla il *Commento*. Quanto la *felicitas supernaturalis* debba essere messa in relazione alla facoltà della *unitas*, o *immagine di Dio* come Giovanni Pico la denomina nell'*Heptaplus*, rimane in definitiva problematico. Valgono in proposito gli stessi rilievi già avanzati nella disamina delle opere precedenti, soprattutto del *Commento*[554]: il Mirandolano, infatti, pur riconoscendo in essa la facoltà più elevata in dotazione all'uomo, sulla base della consueta analogia con il cosmo, se ne dimentica quando meno dovrebbe, ovvero nella trattazione relativa all'unione con Dio. La *unitas* o *immagine di Dio* si riduce nell'*Heptaplus* ad una sorta di contrassegno o sigillo della *cognatio* originaria tra uomo e Dio e conseguentemente a ragione fondante il percorso di *ὁμοίωσις θεῷ* attraverso il disciplinamento e il dominio delle parti irrazionali e l'elevazione contemplativa. La *imago Dei* è detta infatti essere ciò per cui l'uomo ha il comando e l'imperio sugli animali (*in bruta*), da intendersi naturalmente in senso allegorico come le due componenti della parte appetitiva dell'anima, le *vires* irascibile e concupiscibile. Su queste ultime, a causa del peccato e del conseguente ottenebramento

[551] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit. pp. 326-332.

[552] Per una trattazione esaustiva della concezione della grazia e dei suoi sviluppi nel pensiero pichiano, unitamente a una rassegna dei principali contributi storiografici in merito, cfr. F. Roulier, *Jean Pic de la Mirandole*, cit., pp. 551-568.

[553] «Habent autem philosophi huius doctrinae manifestum exemplum in corporibus. Corporum enim aliqua in rectum, aliqua in orbem feruntur. Motus rectus, quo elementa ad proprias sedes geruntur, figurat felicitatem, per quam in propriae naturae perfectione res stabiliuntur. Motio circularis, per quam corpus ad eumdem unde abscendit terminum circomvolvitur, expressissima imago est verae felicitatis, per quam creatura ad idem principium redit a quo processerat», *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 334.

[554] Cfr. *supra* cap. IV pp. 233-234.

della *immagine di Dio*, il dominio della ragione (*ratio*) diviene piuttosto fragile: l'uomo, dimentico della patria, del Padre, del regno e della dignità originaria, prende a curvarsi verso la terra e a rendersi servo delle bestie cui dovrebbe invece comandare. Che la *imago Dei* esprima, oltre che una condizione ontologica − la costitutiva somiglianza a Dio −, anche una facoltà dell'anima, come lascerebbe intendere la concezione dell'uomo microcosmo, riesce in definitiva difficile a dirsi; certo l'indiamento, il cui esito è la *felicitas supernaturalis*, è descritto da Giovanni Pico nei termini di una riduzione dalla molteplicità imperfetta all'unità, ma il ruolo della *unitas* o *immagine di Dio* è lasciato completamente inesplicato

> Haec est tota merces, haec est vita aeterna, haec est sapientia quam sapientes saeculi non cognoverunt, ut ab omni multitudinis imperfectione redigamur in unitatem per copulam indissolubilem cum eo qui est ipsum unum[555].

Di sicura rilevanza, anche se certamente non risolutivo a riguardo, è il riferimento alla *unitas* contenuto nelle *Expositiones in Psalmos*, più precisamente nell'*expositio physica* al salmo XLVII

> Qui enim spiritu vivit, ab actione omni segregatus, ab omni ratiocinationis disceptatione liber, in consuetudine firma et immobili rerum intellectibilium stabilitus, syncerae veritatis contemplatione perfruitur, nihil sapiens eorum quae super terram, sed quae sunt Dei; nam quicquid est bruti in se per iuge holocaustum Deo sacrificat. Qua in vita multos etiam grados scire possumus si meminerimus in ipso templo multas esse mansiones atque inter omnes unam esse, quo semel tantum Pontifex summus ingreditur, quam ipsius spiritus unitatem, quia per illam Deo coniungimur qui est prima unitas, possumus nuncupare[556].

Giovanni Pico, dopo aver ravvisato nella natura umana una composizione tricotomica, in ragione del fatto che l'uomo è sintesi dei tre mondi – spirituale, razionale e sensuale – individua nella *mens* o *animus rationalis* il luogo della *civitas Dei*, aggiungendo subito però che la stessa *pars rationalis* non è tutta quanta volta al culto divino, ma implicata nei desideri e nelle azioni civili e, anche se non compie alcuna azione contro Dio, nondimeno persegue cose che non sono proprie di Dio.

Riconoscendone ancora una volta la intrinseca mobilità, Giovanni Pico vede nel *modus operandi* della parte razionale un chiaro limite epistemologico e sostanziale, del tutto indegno a rappresentare la facoltà in cui ha sede il divino; la *pars rationalis*, infatti, vaga per le cause delle realtà naturali e raziocina *per multiiugas opiniones*, cercando il Creatore nella sua opera piuttosto che in se stessa, dove è unità e semplicità.

Occorre pertanto, secondo il Mirandolano, volgere lo sguardo alla parte superiore dell'anima, allo *spiritus* – il monte Sion – dov'è collocato il tempio di Dio[557]. Vivere di spirito è quindi condurre un'esistenza radicata nella contemplazione delle cose divine, lontana dalla *praxis* e dall'incedere mobile e incerto della parte razionale. Segue nell'esposizione pichiana l'immagine del *Pontifex summus*, il quale soltanto, e unicamente per una volta, può accedere al luogo più interno e più divino del tempio – il

[555] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 336.
[556] Ioannis Pici Mirandulae, *Expositiones in Psalmos*, cit., p. 222.
[557] *Ibidem*, pp. 220-222.

sancta sanctorum dell'omologo tabernacolo mosaico[558], con il quale certamente l'allegoria qui esposta ha un'indubbia vicinanza –. Che cosa simboleggi questo intimo recesso all'interno del tempio è detto subito dal Mirandolano: la *spiritus unitas* mediante la quale l'uomo può congiungersi alla *prima unitas*, vale a dire a Dio. Quel che pare potersi dedurre dall'esposizione figurata di Giovanni Pico è che l'*unitas* costituisce una parte dell'anima, più precisamente la parte superiore dello *spiritus*, identificato con l'intelligenza, il che lascia intravedere una sostanziale continuità con quanto sostenuto nelle opere precedenti, in accordo col Ficino[559]. Ancora, risulta immediatamente perspicuo come la *vis* propria dell'*unitas* sia quella di consentire l'unione a Dio, la qual cosa fa di essa la facoltà più alta dell'anima. Da ultimo, Giovanni Pico sottolinea l'eccezionalità della congiunzione al divino che si realizza per suo tramite, lasciando di nuovo inesplicate le modalità e le circostanze in cui questo avviene, soprattutto in relazione all'esistenza terrena e al corpo materiale, che, stando a quanto pretende il *Commento*, costituiscono un ostacolo ineliminabile all'indiamento dell'uomo e all'intellezione pura delle *ideae*.

[558] cfr. *Oratio*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 120-122 e *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 186-188.
[559] Cfr. *supra* cap. IV pp. 228-233.

V.4. L'angelologia di M. Ficino e Giovanni Pico della Mirandola

Nel proemio alla *Expositio Tertia de mundo angelico et invisibili* Giovanni Pico non fa certo mistero delle fonti che ispirano la sua angelologia e per converso la propria esegesi del testo mosaico: molte cose, sostiene il nostro, sono state tramandate dagli antichi ebrei e molte altre da Dionigi Areopagita, tanto che «erat consilium Moseos verba exponere iuxta doctrinam utriusque familiae»[560]. Tuttavia, memore delle sfortunate vicende seguite all'abortita disputa romana e consapevole del difficile contenzioso che ancora lo oppone alla Chiesa − perdurando le restrizioni previste dalla Bolla *Et si iniuncto nobis* del 4 agosto 1487[561] − il Mirandolano adotta un profilo di maggiore prudenza, scegliendo di passare sotto silenzio le dottrine ebraiche, in quanto risuonerebbero eccessivamente nuove alle orecchie dei Latini. Perché tali dottrine possano divenire perspicue e pertanto accette ai dotti cristiani si rende necessaria una esposizione della quasi totalità dei dogmi ebraici che sappia mostrare le convergenze con la sapienza egizia, la filosofia platonica e la verità cattolica, esposizione che Giovanni Pico si ripromette di redigere in futuro *ad usum* dei suoi contemporanei; pertanto seguendo il solo Dionigi, o piuttosto Paolo e Ieroteo, come precisa il Mirandolano − convinto, al pari del Ficino, che l'autore del *corpus* sia veramente l'ateniese membro dell'areopago, convertito da S.Paolo − l'esegesi muoverà a rischiarare le tenebre della legge, dove «auctor legis Spiritus Dei posuit suum latibulum»[562].

Nella sua *Expositio* Giovanni Pico fa emergere la specificità ontologica della natura angelica, rapportandola contrastivamente alla sostanza divina e adottando uno schema metafisico-aritmetico caro alla tradizione pitagorica: principio di ogni molteplice è la *unitas*, completamente semplice, per sé perfetta, non soggetta ad alcuna

[560] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit. p. 247.

[561] È nota l'intensa attività diplomatica del Magnifico, svolta presso la corte papale per il tramite del proprio oratore Lanfredini, a che venisse assicurato il perdono a Giovanni Pico, o meglio a che ne venisse riconosciuta la piena innocenza. La bolla del 4 agosto 1487 infatti se da un lato proibisce la scrittura, la lettura, l'audizione, la stampa e la diffusione delle *Conclusiones Nongentae*, ordinandone al contempo la distruzione per mezzo del fuoco, dall'altro precisa che Giovanni Pico non è incorso personalmente in alcuna eresia. Anche i motivi che possono aver indotto Innocenzo VIII a decretarne la cattura dopo la partenza del Mirandolano da Roma non sono affatto chiari: in occasione del suo arresto i Nunzi lo dicono *relapsus*, ma come osserva G. Di Napoli, *Giovanni Pico della Mirandola*, cit., p. 121, «anche a farlo arrestare per cautela (a fine di evitare che nella Sorbona ci si pronunziasse in senso opposto a quello della Commissione di Roma), non lo si poteva dire eretico, e tanto meno *relapsus*». Quel che appare certo all'indomani del ritorno di Giovanni Pico a Firenze, è che dagli ambienti romani si pretendeva da lui, per la totale e definitiva chiusura della *causa*, la dichiarazione di attenersi strettamente in futuro alle decisioni pontificie, nonché una certa ammissione di colpevolezza per aver contravvenuto a quanto decretato nella Bolla, ovvero l'aver continuato pervicacemente a scrivere su argomenti "vietati" − l'*Apologia*, pubblicata, secondo i calunniatori, retrodatandola per aggirare il divieto contenuto nella Bolla −. Nessuna condanna investe però Giovanni Pico, nemmeno quella di spergiuro. Il *Breve* di Alessandro VI, infatti, nel riconoscere ambigua la formulazione originaria delle tesi incriminate contenuta nelle *Conclusiones Nongentae*, ma pienamente ortodossa quella presentata nell'*Apologia*, afferma che Giovanni Pico non è e non è mai stato eretico, e tanto meno *relapsus*; lo assolve poi in modo precauzionale, si potrebbe dire, dal reato di spergiuro, nel caso vi fosse incorso e comunque per la tranquillità della sua coscienza. A riguardo si veda l'ottima ricostruzione storica di G. Di Napoli, *Giovanni Pico della Mirandola*, cit., alle pagine 99-123.

[562] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit. p. 248.

diminuzione in quanto, non uscendo da sé, rimane presso sé stessa in una monadica e solitaria *simplicitas*, piena della propria divinità e non manchevole di nulla; il numero, che procede dalla *unitas*, è costitutivamente molteplice e consegue la propria perfezione e una relativa semplicità soltanto in grazia della determinazione e del limite apportato dall'*unitas*; se l'allontanamento dalla matrice originaria, osserva Giovanni Pico, comporta che la natura del numero scivoli maggiormente verso il molteplice, la prossimità all'uno, pur procurando una determinazione più consistente, non può in alcun modo eliminare la molteplicità del numero. L'unità è presente soltanto accidentalmente nel molteplice e il numero che ne risulta è pertanto inevitabilmente composito. Se la simbologia aritmetica viene ora trasposta ad indicare le cose divine, *more pythagorico* sottolinea Giovanni Pico, si deve ravvisare in Dio l'essenza semplicissima e monadica da cui derivano tutte le cose. Dio precontiene in sé e da sé tutte le cose ed è per sé sapiente, buono e giusto; egli coincide con la ragione della sua stessa esistenza in quanto è *ipsum esse quod ipse est*[563].

Tutto ciò che procede dall'unità divina non è l'essere stesso (*ipsum esse*), ma esiste in virtù dell'essere. L'angelo pertanto non è *unitas*, a meno di voler sostenere che sia Dio stesso o che esistano più dèi; la natura angelica è quindi una natura composita, costituita da numero (*numerus*) e molteplicità unificata (*multitudo una*): se al primo, condizione ontologica distintiva della creatura in relazione al creatore, sono da ricondurre tutte le imperfezioni dell'ente, alla seconda, o meglio alla unità di cui partecipa e alla sua funzione determinante sono da attribuirsi invece tutte le perfezioni.

La sostanza angelica, prosegue Giovanni Pico, ha così due imperfezioni. In primo luogo non è l'essere stesso (*ipsum esse*), ma soltanto un'essenza che viene ad essere per partecipazione; in secondo luogo non è intelligenza (*intellectio*), bensì intelletto (*intellectus*) capace di intelligenza (*intelligentiae capax*). La seconda imperfezione è detta dal Mirandolano dipendere dalla prima, in ragione del fatto che ciò che non possiede l'essere per sé, non è nemmeno in grado di intendere per sé. Segue poi un'ulteriore precisazione di grande interesse per la messa a fuoco della metafisica pichiana: le essenze originarie – rozze, informi e prive di vita e di essere – portate all'atto dall'azione divina, non possiedono secondo Giovanni Pico alcuna forma di sussistenza ontologica, ma sono al contrario create e perfezionate da Dio. La partecipazione alla *unitas* viene pertanto ad articolarsi in due momenti distinti, vale a dire la creazione delle essenze − inizialmente informi e prive di vita − e la successiva perfezione mediante l'*actus essendi*, due momenti dell'azione demiurgica che il Mirandolano vuole adombrati nel dettato mosaico, là dove si afferma la creazione della terra e del cielo ad opera di Dio[564].

---

[563] «Solus Deus, qui a nullo, a quo sunt omnia, simplicissima essentia et individua est; quicquid habet, a se habet; eadem re qua est, eadem sapit, eadem vult, eadem bonus, eadem iustus. Neque rem aliquam intelligere possumus qua ipse sit, praeterquam ipsum esse quod ipse est», *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit. p. 248.

[564] «Quemadmodum autem duplex est imperfectio, quasi duplex multitudo, ita duplicem intelligamus unitatis accessum ut utraque perficiatur. Prima ea est, qua est essentia rudis ac informis expers vitae et esse, haec est terra inanis et vacua, quam et Deus creavit ne forte crederes, ut quidam crediderunt, formationem tantum essentiae pertinere ad opificem, non autem et creationem; simul cum terra creavit et caelum, idest actum illius essentiae participatamque unitatem in multitudine, hoc est ipsum esse, ut sit quasi eadem creatio caeli et terrae utpote comparis complexus et duarum ad idem simili nexu

I rilievi sulla noetica angelica contenuti nel secondo capitolo offrono preziosi elementi per una più generale e contestuale disamina della metafisica e della cosmologia pichiane, oltre ad ulteriori ragguagli sulle legittime pretese conoscitive dell'uomo, spesso accostato alla più eminente natura angelica con l'intento di farne emergere contrastivamente la condizione e anche la *dignitas*. Nonostante il conseguimento della perfezione ontologica che la fa essere un ente di natura intelligibile esistente in atto, la sostanza angelica non è ancora in grado di intendere alcunchè se prima Dio non vi infonde le forme intelligibili (*formae intelligibiles*), come sta a significare, secondo Giovanni Pico, il testo mosaico quando descrive la presenza delle tenebre sopra l'abisso, tenebre che successivamente vengono dissolte dal sorgere della luce: disvelando l'esoterico contenuto del simbolo, l'abisso alluderebbe infatti alla profonda capacità intellettuale dell'angelo, inizialmente ottenebrata dall'assenza e privazione di ogni contenuto eidetico − le tenebre appunto − e perfezionata in un secondo momento dalla partecipazione delle idee procedenti dalla fonte divina. L'acribia tendenziosa con cui Giovanni Pico procede nella sua esegesi consente di precisare ulteriormente la relazione tra sostanza angelica e *ideae*

> Scriptum est autem «super faciem abyssum», quia idem locus tenebrae et lucis. Lux autem, idest species intelligibiles faciem tenent, idest extrema angelici intellectus, quia accidentes ei sunt qualitates, non ad ipsius essentiam spectant[565].

Se le idee sono soltanto accidentali all'angelo e non pertengono in alcun modo alla sua essenza riesce davvero difficile rimanere convinti di quanto insistentemente il Mirandolano afferma nel *Commento*, ovvero che le idee esistono formalmente nella mente angelica e in modo causale nella sostanza divina. Già nel corso dell'analisi precedente si è notato come a fronte di questa asserzione Giovanni Pico non esiti a riconoscere nel medesimo scritto che le idee contenute nella mente angelica hanno originariamente un essere diminuito e imperfetto, che viene portato a perfezione in

convenientium naturarum», *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit. p. 250. E' molto probabile che tra i non meglio precisati filosofi che hanno sostenuto la sola *formatio* dell'essenza da parte di Dio, e non già anche la *creatio*, sia da annoverare Avicenna, la cui nozione di essere come «possibile in sé» e «necessario per altro» configura un certo limite all'azione creatrice divina, la quale si "limita" a partecipare l'esistenza ad un'essenza in qualche modo preesistente. Cfr. O. Leaman, *La filosofia islamica medievale*, Bologna, Il Mulino 1991, trad. it. di Massimo Campanini, Cambridge 1985, pp. 54-55, «I contingenti sono obbligati ad attendere che Dio intervenga a trasformarli in esseri esistenti in una sorta di Limbo metafisico che è del tutto svincolato dalla volontà del Creatore. Tutto ciò che Dio può fare è decidere se i contingenti esisteranno oppure no; ma non è in grado di intervenire sulla loro potenzialità». Di diverso avviso B.S. Kogan, *Averroes and The Metaphysics of Causation*, New York, SUNY 1985, pp. 28-29 e p. 272 n. 23, il quale tuttavia è costretto a riconoscere che la nozione avicenniana di «possibile in sé» implica una forma larvata di esistenza, senza la quale non potrebbe spiegarsi l'esistenza addizionale, fornita da Dio, che porta l'ente ad esistere in modo necessario, «[…] he did not regard the possibles as a kind of "buffer state" which is both outside of God and lacking in real existence, dangling, as it were, in a metaphysical void. Neverthless, the question of how a pure non-existent can "receive" existence or have existence bestowed upon it from without remains unanswered, unless, of course, Avicenna has in mind an eternal existent which continuosly receives additional existence from without».

[565] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit. p. 252.

grazia dell'amore celeste e della conseguente *conversio* e unione con Dio[566]. In definitiva le idee hanno in Dio la collocazione e il modo di essere a loro propri.

Analogamente a quanto sostenuto dal Ficino − per il quale la *formula* costituisce il contenuto eidetico tanto della *mens* umana quanto di quella angelica − anche per Giovanni Pico la differenza ontologica e noetica tra l'uomo e l'angelo non può trovarsi a questo livello. L'intelletto angelico è infatti impossibilitato a conoscere qualora sia sprovvisto delle forme intelligibili, una condizione per niente dissimile a quella che caratterizza l'anima razionale, come attestato già al tempo delle *Conclusiones Nongentae*

> Quamuis in anima ita sit actu natura intellectualis, per quam cum angelo conuenit, sicut est natura rationalis, per quam ab eo distinguitur. Nichil tamen intrinsecum est in ea, per quod possit sine propria specie aliquid a se distinctum intelligere[567].

La dinamica della processione delle idee dalla fonte divina è presentata nell'*Heptaplus* in una forma inedita e certamente dissimile rispetto all'omologa trattazione contenuta nel *Commento*, dove soltanto a seguito dell'infusione delle idee, per un'iniziativa tutta divina, la *mens* angelica si volge verso Dio trasportata dal celeste amore, alla ricerca della propria perfezione ontologica e noetica. Al contrario, l'esposizione pichiana pare qui farsi più prossima alla posizione ficiniana espressa ne *El libro dell'amore*[568]

> Domini Spiritus quid erit, potius quam spiritus amoris? Neque enim spiritus scientiae ita proprie Domini Spiritum dicemus, quoniam et scientia quandoque abducit a Deo. Amor autem ad Deum semper adducit. Hic nisi super abyssum illam feratur non fiet lux, quoniam quemadmodum non implebitur luce oculus, nisi ad solem conversus, ita neque angelus spiritali luce impletur nisi convertatur ad Deum; motus autem hic conversionis neque est, neque esse aliud potest in natura angelica quam motus amoris. Erat igitur Spiritus Domini, amatorius spiritus, super abyssum, idest super angelicum intellectum (intelligentiam enim amor consequitur), quo dum acta et excitata angeli mens ad Deum convertitur, dixit Deus: fiat lux et facta est lux in angelo, lux scilicet formarum intelligibilium, et fuit ex vespere et mane dies unus, quia, ut probat Averrois, ex intellectu et intelligibili fit magis unus quam ex materia et forma […][569].

Pur permanendo sensibili differenze tra i due Neoplatonici − segnatamente l'assenza di un qualsiasi *appetito innato* che conduca la mente angelica a volgersi naturalmente verso Dio e per converso il mantenimento, sempre nella concezione pichiana, della primità temporale dell'azione divina, pur sotto forma di *Spirito dell'amore* − anche nella concezione del Mirandolano l'infusione delle idee avverrebbe

---

[566] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit. p. 501. Cfr. *supra* cap. IV pp. 223-227.
[567] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 418, 3.63.
[568] Cfr. *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 501 e M. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., pp. 11-12. Cfr. *supra* cap. IV nota 257.
[569] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 252-254. L'omologo passo contenuto nel *Commento* è il seguente, «[…] desiderò con amoroso desiderio al paterno sole convertirsi, e del copioso lume di quello vestita e la bellezza sua fare più perfetta e l'occhio suo intellettuale illustrare in tale forma che l'amata bellezza potessi pienamente godere. Così si converse e, convertendosi, disse Iddio: "Sia fatta la luce", e fu sopra a lei fatta la luce; luce spirituale e intelligibile […]», *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 562.

per il volgersi della mente angelica a Dio, lasciando così cadere quanto asserito nel *Commento* a proposito dell'amore celeste e della perfezione delle idee da conseguirsi successivamente alla loro prima ricezione nell'unione a Dio. L'amore continua ad avere un ruolo decisivo nella processione divina delle idee, ma il contesto della spiegazione appare ora mutato: l'angelo spinto e sollecitato dall'amore divino, ricambia l'amore e, nell'atto di volgersi verso Dio, riceve le forme intelligibili, divenendo tutt'uno con esse, un'unità che, come vuole Giovanni Pico citando Averroè, è superiore a quella che contraddistingue l'unione di materia e forma[570]. E' proprio la considerazione dell'intima unione che viene a determinarsi nella mente angelica tra intelletto e intelligibile a costituire lo spunto per un confronto con le potenzialità noetiche dell'intelletto umano.

Pur nella concisione dei rilievi pichiani, appare chiaro come angelo e uomo differiscano tra loro per grado, senza che se ne individui una netta cesura in ordine alla capacità conoscitiva: mentre infatti le specie intelligibili sono unite alla mente angelica con legame indivisibile e perenne, nel caso dell'uomo il legame diviene instabile e temporaneo[571]. A voler mettere da parte i ragguagli del *Commento* sull'impossibilità dell'uomo di procedere oltre il sesto grado dell'ascesa amorosa[572] − ovvero di conseguire, durante la vita terrena, la perfezione ontologica e noetica nell'unione con Dio, alla pari dell'angelo −, verrebbe fatto di estendere anche al pensiero del Mirandolano le considerazioni di M.J.Allen[573] a proposito dell'impossibilità ficiniana di distinguere radicalmente natura angelica ed umana, vista la "generosa" antropologia del Neoplatonico fiorentino che non solo dota l'anima umana di una *mens* angelica − seppure non altrettanto pura − ma ne enfatizza il privilegio cosmico di *copula mundi* e quindi l'estrema mobilità, al di là di ogni limite metafisico. Si è inoltre più volte rilevato come sia Ficino che Giovanni Pico, pur non identificandole, non intendono distinguere angelo e uomo, o, in altri termini, sostanza intellettuale e psichica al punto da farne ipostasi separate; esse fanno piuttosto parte di un unico ordine di *mentes*, sebbene occupino posizioni gerarchiche diverse.

E' quanto emerge nuovamente a conclusione dell'esposizione pichiana in merito alle gerarchie angeliche, esposizione certamente ispirata a Dionigi Areopagita[574], innanzitutto per l'individuazione di tre disposizioni angeliche, ripartite poi in modo

---

[570] Giovanni Pico suggerisce qui, pur genericamente, la fonte della *conclusio* n.72 delle tesi *secundum propriam opinionem quae a communi phiolosophia dissentiant*, «Qui dubitat ex intelligibili et intellectu magis vere et substantialiter fieri unum quam ex materia et forma materiali, non est philosophus», S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 394, 2.72.

[571] «Cuius ut illos omittamus, haec nobis satis sit ratio, quod species angelicae menti individua copula, non ut humano intellectui accidit vaga et translatitia, perpetuis nexibus uniuntur», *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 254.

[572] E' del resto lo stesso Giovanni Pico a indurre una simile opzione, vista l'adozione di uno schema cosmogonico sensibilmente differente da quello esposto nel *Commento*: se le idee infuse nella mente angelica conseguono immediatamente il grado massimo di perfezione e se l'intelletto umano − stando anche a quanto asserisce il *Commento* − è in grado di congiungersi alla *prima mens* e di intendere le idee in essa contenute, è del tutto chiaro come la differenza tra angelo e uomo in ordine alla capacità noetica si limiterà soltanto al possesso stabile del contenuto eidetico.

[573] M.J.Allen, *The absent angel*, cit., pp. 233-234. Cfr. *supra* cap. IV pp. 194-196.

[574] Come già rilevato, Dionigi distingue tre disposizioni angeliche che sovrintendono a tre diverse parti del cosmo «Dunque, il Bene superiore ad ogni luce è chiamato Luce intellettuale in quanto raggio sorgivo ed effusione esuberante di luce che illumina con la sua pienezza ogni intelligenza che vive sopra il mondo, attorno al mondo e nel mondo […]», *DN*, IV, 5 [trad. it di P. Scazzoso].

ternario al proprio interno, e per le rispettive funzioni cosmiche: in corrispondenza del mondo intelligibile la prima disposizione angelica è esclusivamente dedita alla contemplazione, laddove le restanti due hanno il compito di provvedere rispettivamente al mondo celeste e al mondo sublunare. Una tale concezione sarebbe significata, secondo il Mirandolano, dalla simbologia espressa nel testo mosaico, a proposito dell'esistenza di acque sopra e sotto il firmamento, da intendersi rispettivamente come la prima e la terza disposizione angelica; con 'firmamento', poi, Mosè avrebbe alluso alla seconda disposizione, quella deputata a reggere appunto il mondo celeste[575]. Nel ribadire incidentalmente l'importanza dell'influenza di Dionigi sulla cosmologia pichiana, segnatamente la partizione del cosmo in tre mondi, è opportuno rilevare come il Mirandolano si discosti dalla propria fonte, adattandone il pensiero a esigenze teoriche tutte interne alla propria speculazione: le azioni di purificazione, illuminazione e perfezione vengono non solo intese come esclusive della sostanza angelica − nel pensiero di Dionigi è Dio stesso a esercitare direttamente queste funzioni nei confronti della prima disposizione[576], − ma anche ripartite a ciascuna disposizione in relazione alla posizione occupata nella gerarchia e quindi sulla base dello specifico mondo di competenza: così, funzione propria ai tre ordini angelici inferiori sarà la purificazione, a quelli intermedi (celesti) l'illuminazione e a quelli superiori la perfezione[577].

[575] «Legimus autem positum firmamentum in medio aquarum, ubi tres nobis angelicae hierarchiae (sic enim eas semper usitato vocabulo appellabimus) indicantur. Harum prima et ultima per aquas designatur, illa per supercaelestes, haec per eas quae sunt sub caelo; media illa dividens dicitur firmamentum. Quae omnia, si naturam trium hierarchiarum et officia pensitemus, consonare Dionysii doctrinae magis nequeant. Suprema hierarchia cum, ut scribit ille, soli vacet contemplationi merito per aquas figurata est, quae super caelos […]. Medius autem ordo cum sit caelestibus officiis delegatus, profecto non poterat congruentius quam per firmamentum, idest per caelum significari. Postrema hierarchia, etsi natura supra omne sit corpus supraque caelum, curat tamen ea quae sunt sub caelo […]», *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 254-256.

[576] Cfr. *CH*, VII, 3, 209c-d. Secondo Dionigi, ogni disposzione angelica purifica, illumina e perfeziona la disposizione immediatamente inferiore, cfr. *CH*, VII, 2; VIII, 2; X, 1.

[577] «Cum enim (ut tradit Dionysius) tres sint actiones angelicae, purgatio, illuminatio, et perfectio, sic sunt distributae, ut purget ultimus ordo, supremus perficiat, medius autem hic, de quo nunc agimus, illuminet», *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 262. Curiosamente nelle *Expositiones in Psalmos* Giovanni Pico attribuisce a tutte le disposizioni angeliche la funzione di purificare, illuminare e rendere perfetto, rimanendo fedele al pensiero dionigiano, «Adiuvamur autem et contra novem illos improbos hostes, quos novies Styx interfusa coercet, et ex angelicis numinibus qui et supercoelestem hominum regionem et quicquid cadit sub oculos mundanae universitatis spiritali substantia et virtute complent. Dat nobis primus ordo, qui maxime contemplantibus preest, ne qua in contemplando oboriatur nobis veri deceptio aut ignorantia dum et nos purgat ab erroribus, illuminat veri cognitione et sacro iam cognitae divinitatis amore perficit. Dat medius ordo ne qua imperii aut honoris ambitione inflemur, sed si qua forte nobis incidit administratio, si quod imperium, recta omnia, ut ipsi ministeria rerum coelestium, ratione exequamur ut, et purgati a contagio ambitionis, pastorem in subditos agamus et non tyrannum; illuminant vera cognitione gubernandae reipublicae, perficiunt memoria supercoelestis reipublicae […]», Ioannis Pici Mirandulae, *Expositiones in Psalmos*, cit., p. 164. Le disposizioni angeliche risultano così preposte alla vita contemplativa, alla vita attiva e alla vita pura. Nel prosieguo della sua *expositio moralis* del salmo XVII, Giovanni Pico attribuisce poi ai tre ordini in cui si suddivide ogni disposizione angelica uno specifico modo di soccorrere l'uomo e di mantenerlo saldo nella contemplazione, nel buon governo dei popoli, nella rinuncia ai piaceri sensuali, «Cum autem quilibet horum ordinum in tres subdividatur, dat primus cuiuslibet ordo ne ab hac recta ratione per maliciam declinemus, dat secundus ne per ignorantiam, dat tertius ne per infirmitatem. Sic Tronii, qui tertii sedent in supercoelestibus subselliis, sua nos firmitate corroborant ne quam per imbecillitatem ruamus vel deturbemur ex sede nostrae dignitatis. Cherubim, medii in eo ordine (his enim scientiarum plenitudinem) ascribimus dant ne veri ignorantia decipiamur.

La menzione che il testo mosaico fa dell'uomo al termine dell'esposizione relativa alla sostanza angelica è da intendersi, secondo Giovanni Pico, come allusiva della posizione occupata dalla natura umana in seno al cosmo: ciò che la Scrittura vuole suggerire non è una immediata equiparazione delle due sostanze, bensì l'idea che l'uomo costituisca il termine (*terminus*) e la fine (*finis*) del mondo angelico. Che dire allora di quanto soggiunge poco oltre il dettato biblico, ovvero essere l'uomo superiore ai pesci, agli uccelli e alle bestie, espressioni allegoriche significanti le moltitudini angeliche, come lo stesso Mirandolano riconosce seguendo gli antichi Ebrei? Per Giovanni Pico l'uomo cui si fa riferimento è in primo luogo Cristo, nel quale la totalità divina risiedette corporalmente e nel quale l'umanità è a tal punto sublimata che il Cristo uomo, ovvero la sua natura umana, insegna, illumina e trae a perfezione gli angeli; per suo mezzo, per la grazia di Cristo, anche l'uomo acquisisce la possibilità di elevarsi al di sopra della sostanza angelica[578]. Quella del superamento della natura angelica è certamente idea non nuova, ma stupisce il vederla riproposta qui in un'opera di esegesi biblica, lontana dalle iperboli e dai vezzi retorici caratterizzanti invece il genere della prolusione: non pare pertanto possibile ridurre il contenuto dell'*Oratio de hominis dignitate*, nella sua prima parte, a una serie di immagini e metafore speciose, prive di reale valore speculativo, utilizzate in modo parenetico col chiaro intento di promuovere la *captatio benevolentiae* dei suoi interlocutori[579]. L'affermazione circa la possibilità dell'uomo di rivaleggiare con gli angeli è da assumersi come espressione genuina del pensiero del Mirandolano e della sua concezione della *dignitas* umana; nell'*Heptaplus* Giovanni Pico adduce le ragioni teologiche di quanto già asserito a partire dall'*Oratio*[580] e la ragione principale è appunto la divinità e umanità del Cristo.

Ulteriori considerazioni riguardo alla natura angelica sono espresse nella *Expositio Quinta*, esposizione che si differenzia dalle precedenti in quanto è intima convinzione di Giovanni Pico che Mosè abbia non solo trattato di tutti i mondi nella medesima forma e con gli stessi *verborum velamina*, ma che abbia altresì dedicato ai diversi mondi parti specifiche della sua esposizione, disposte in ordine successivo a partire dalla più eminente. Anche il testo mosaico testimonierebbe quindi l'esistenza di una catena omerica (*homerica catena*), di un universo creato in cui i diversi piani

---

Dat primus et supremus Seraphinorum ordo, qui amatorio igne voluntatem purgat penitus et emundat, ne malitia et motu propriae electionis peccemus. Idem et de reliquis ordinibus possumus cogitare», *Ibidem*, p. 166.

[578] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 266.

[579] Cfr. L. Valcke e R. Galibois, *Le périple intellectuel de Jean Pic de la Mirandole*, cit., pp. 75-97, «Par sa liberté, nous dit Pic, l'homme est supérieur aux anges eux-mêmes […]. Métaphore sans aucun doute: il est bien peu probable que Pic, qui par ailleurs situe l'homme "au milieu du monde", ait cru, littéralement, que l'homme soit supérieur aux anges (comme est métaphore cette absence de nature qui caractériserait l'espèce humaine − alors pourtant que Pic en souligne précisément le caractère propre et spécifique −) […]». È certamente vero che Giovanni Pico non fa dell'uomo in quanto tale una creatura superiore alla sostanza angelica; mi pare però che egli prenda sul serio la più volte riconosciuta *indeterminatio* umana al punto da vedervi inscritta la possibilità di superare in dignità le gerarchie angeliche. Non si tratta soltanto di una metafora, ma di una posizione speculativa che viene giustificata, da un punto di vista razionale e teologico, con il richiamo alla natura umana di Cristo. Fa indubbiamente problema la conciliazione di questa dottrina con quella più tradizionale dell'uomo microcosmo, anche se quest'ultima, come già rilevato, riesce complementare alla prima: è soltanto perché l'uomo comprende in sé seminalmente ogni cosa che può ragionevolmente predicarsene il carattere proteiforme e la "infinita" libertà.

[580] *Oratio*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 102 e pp. 106-110.

ontologici siano tra loro intimamente legati, secondo un ordine gerarchico di perfezione che si estende dalla sommità divina alle estreme e remote propaggini del cosmo.

Pur se la trattazione qui contenuta non è certamente innovativa, si presenta nondimeno di grande interesse per almeno due ordini di ragioni: in primo luogo consente di apprezzare nuovamente la continuità della speculazione pichiana rispetto alle fasi precedenti; in seconda battuta consentirà di individuare, nonostante gli espliciti riferimenti a Dionigi Areopagita e agli antichi Ebrei, le fonti di "prima mano" utilizzate dal Mirandolano.

Ricorrendo ad un'analogia di largo uso già nel *Commento*[581], la natura angelica, *purus intellectus*, viene accostata all'occhio per una sorta di omologia funzionale. Come l'occhio corporeo, per la mescolanza della propria intima sostanza, possiede una piccola quantità di luce che, pur non permettendogli immediatamente di vedere, gli consente di beneficiare della luce esterna[582], allo stesso modo l'intelletto, in quanto costitutivamente intelligibile, è dotato di una certa intelligibilità che gli consente di intendere se stesso ma non le altre cose, per l'intendimento delle quali è necessario l'equivalente della luce esterna, ovvero la verità intelligibile (*intelligibilis veritas*). L'occhio corporeo così come quello spirituale possiede naturalmente soltanto la facoltà della vista, ma ai fini del vedere si rende necessaria la luce esterna. Se le forme intelligibili le ineriscono in modo accidentale, l'intelligenza ha comunque per sé e non accidentalmente la capacità di intendere, contrariamente a quanto deve sostenersi per l'uomo[583]. Anche questo genere di distinzione tra la natura angelica e quella umana era già stato affermato nelle *Conclusiones Nongentae*

> Licet potentia intellectiua in nobis sit accidens, in angelis tamen est substantia[584].

Avendo così caratterizzato la natura angelica, Giovanni Pico ha buon gioco nel mostrare come la denominazione di intelletto non sia predicabile della sostanza divina: l'intelletto non è in grado di intendere per sé, ma ha bisogno della partecipazione delle forme intelligibili, ovvero della *veritas*; Dio stesso è questa *veritas* e non abbisogna di

[581] Cfr. *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 552-556, 562 e soprattutto pp. 497-498, «Ma, direbbe uno, se bellezza è solo nelle cose che il viso comprende, come si può attribuire alle idee, che è natura del tutto invisibile? Per dichiarazione di questo dubbio, dal quale descende el fundamento di questa materia, è da notare che sono dua visi, l'uno corporale e l'altro incorporale; el primo è quello che comunemente si chiama viso, el quale dice Aristotele essere da noi amato sopra tutti gli altri sensi. L'altro è quella potenzia dell'anima per la quale, nel penultimo capitolo del primo libro, fu detto noi avere convenienzia cogli Angeli. Questa potenzia da tutti e' Platonici è chiamata viso, né questo viso corporale è altro che una immagine di quello […] e questo è quello che i nostri teologi chiamano la cognizione intellettuale, cognizione intuitiva […]».

[582] È la spiegazione fornita da Platone nel *Timeo* (45b2-46a1) sul funzionamento della percezione visiva.

[583] «Consideremus haec eadem in intellectibus. Intellectus oculi sunt, intelligibilis veritas lumen est, et intellectus ipse intelligibilis cum sit intimae aliquid lucis habet, qua se ipsum potest videre, sed non potest et reliqua. Verum indiget formis ideisque rerum quibus, uti radiis quibusdam invisibilis lucis, intelligibilis veritas indubie cernitur. Nec propterea dicendum est, ut per exemplum oculi declaravimus, non esse illos natura intelligentes atque ex accidenti pari cum nostri animi conditione intellectualem proprietatem sortitos», *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 288.

[584] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 392, 2.65. È opportuno ricordare come la distinzione sostanza/accidente sottenda qui una differenza di grado tra la *mens* angelica e l'anima razionale, in quanto mentre la prima è *purus intellectus*, la seconda è soltanto dotata di una *pars intellectualis*.

alcuna operazione per intendere. A rigore, il Mirandolano non esprime formalmente questa posizione come propria, ma la attribuisce a non meglio precisati filosofi con l'espressione «Hinc illorum manat sententiam, qui intellectus appellationem Deo indignam existimant»[585]. Tuttavia, l'identificazione riesce piuttosto agevole sulla base dei precedenti scritti pichiani, senza alcuna necessità di avanzare congetture di ordine dottrinale. Il *Commento* contiene la testimonianza più esplicita

> E già mi ricordo avermi detto un gran platonico che si maravigliava forte d'un detto di Plotino, ove diceva che Dio nulla intende né conosce. E forse è più da maravagliarsi come lui non intenda per quale modo vuole Plotino che Dio non intenda, che non è altro se non che vuole che questa perfezione dello intendere sia in Dio secondo quello essere causale e non secondo quello formale, il che non è negare lo intendere di Dio, ma attribuirglielo secondo un più pefetto ed eccellente modo. Il che essere così, di qui si può manifestamente comprendere, che Dyonisio Areopagita, principe de' teologi cristiani, el quale vuole che Dio non solo sé, ma *etiam* ogni cosa minima e particulare conosca, usa però el medesimo modo di parlare che usa Plotino, dicendo Dio non essere natura intellettuale o intelligente, ma sopra ogni intelletto e cognizione ineffabilmente elevato[586].

Con il solo riferimento a Dionigi Areopagita, anche l'*Apologia* ribadirà l'inadeguatezza dell'attribuzione a Dio dell'*intellectus* e dell'*intelligere*[587].

Sempre nel segno della continuità con la speculazione precedente è anche la convinzione che la natura dell'angelo non sia semplice, ma che risulti costituita di atto e potenza, sulla natura delle quali è ancora viva la disputa, sostiene Giovanni Pico, replicando la medesima considerazione già addotta nel *Commento*[588].

L'angelologia esposta nell'*Heptaplus* se da un lato consente di apprezzare la coerenza nel tempo del pensiero pichiano − nonostante le tormentate vicende seguite alla pubblicazione delle *Conclusiones Nongentae* e il conflitto aperto con la Chiesa −, dall'altro offre una testimonianza preziosa sulle fonti utilizzate, al di là dei riconosciuti debiti dottrinali, come nel caso di Dionigi Areopagita. A questo riguardo è bene riassumere per punti le questioni fondamentali e gli assunti speculativi contenuti nella trattazione del Mirandolano: 1) La natura angelica è contrapposta a quella divina come molteplicità a unità 2) All'angelo è riconosciuta non già l'intelligenza (*intellectio*) per

---

[585] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p.288.

[586] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit. p.262.

[587] «Est ergo advertendum quod, sicut rationem dicit notitiam discursivam hominibus propriam, que quidem ratio improprie diceretur esse in Deo, ita similiter dicit Dyonisius intelligere esse notitiam appropriatam angelo, causatam ab angelo et intellectu angelico, et ipsum informantem et taliter immutantem, et tale intelligere dicit non esse in Deo. […] nihil aliud intendebam nisi quod notitia angelica, que intellectualis notitie nomen sibi appropriat, magis distat ab infinita notitia Dei, que omnia per essentiam cognoscit, quam distet a notitia ratiocinativa anime rationali vel homini», *Apologia*, q. XII, *ed. cit.*, p. 234.

[588] *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit. p. 290. Cfr. *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 472, «Alla prima mente angelica convengono più nomi, perché è meno semplice che Dio e più diversità in lei si vede. E prima è da sapere che ogni creatura è composta di dua nature. L'una delle quale si chiama potenzia, o vero natura inferiore, l'altra atto o vero superiore; e Platone nel Filebo chiama la prima infinito e la seconda termino e fine, e da Avicebrone e molti altri sono chiamate materia e forma, e quantunque fra e filosofi sia differenzia di opinione, se questa natura informe è in tutte le creature una medesima e d'una medesima ragione, o pure diversamente in diversi gradi di nature si truovi, nondimeno in questo tutti convengono, che ogni cosa che è mezza fra Dio e la materia prima, è mista d'atto e di potenzia, e questo a noi basta […]».

sé, ma la sola capacità di intendere (*intelligentiae capax*); a corollario ne segue 2a) la distinzione tra intelletto e intelligibile (*intelligibilis, veritas*), dove con quest'ultimo termine sono da intendersi le idee (*formae intelligibiles*) partecipate dalla fonte divina e in definitiva coincidenti con la sua stessa sostanza 2b) l'analogia funzionale con l'occhio corporeo e la luce, dove al primo corrisponde la *mens* dell'angelo, ovvero la semplice capacità di intendere, e alla seconda le idee o verità intelligibile (*intelligibilis veritas*).

Non credo si possa disconoscere la derivazione pressochè integrale dell'angelologia pichiana da *Theologia Platonica* I, 6, come attesta non solo il ricorrere degli stessi motivi dottrinali ma anche la profonda consonanza lessicale.

Riguardo al primo punto la trattazione del Ficino si presenta certamente più complessa e articolata, vista l'esigenza di distinguere ontologicamente non solo l'angelo da Dio ma anche dall'anima. Con la pretesa di seguire gli insegnamenti dei Platonici, la natura angelica è definita come assolutamente immobile, non solo nella sostanza ma anche nella *virtus* e nell'*actio*, da cui ne segue anche l'assoluta atemporalità che caratterizza l'*intelligere* angelico, abbracciante *omnia et simul*[589]. Al contrario, l'anima, pur non nella sostanza, è mobile e le proprie *virtutes* e *actiones* si dispiegano nel tempo, passando da una cosa all'altra. L'anima è pertanto molteplicità, in quanto precontiene seminalmente in sé ciò che le proprie facoltà di volta in volta attualizzano − dall'accrescimento all'intellezione −, ed è al contempo mobile perché costitutivamente temporale. Mosso dall'avvertita e consueta esigenza di graduare il cosmo secondo una gerarchia continua di ordini ontologici, Ficino afferma l'illiceità di ogni concezione che faccia dell'angelo una unità immobile (*immobilis unitas*), perché eccessivo sarebbe a quel punto il divario metafisico con l'anima: è pertanto necessario che ne differisca per uno dei due termini soltanto, ovvero per la immobilità[590]. Certo la molteplicità dell'angelo è differente rispetto a quella che caratterizza l'anima. Si tratta della molteplicità di un intelletto, ovvero di una natura che consta di essenza, essere, facoltà intellettiva, atto di intellezione e specie intelligibili. Si è già rilevato precedentemente come nella riflessione ficiniana convivano, forse non sempre coerentemente, la dottrina plotiniana dell'anima non discesa, per la quale la natura umana è dotata di una intelligenza perenne ed essenziale, al pari di quella angelica, e l'esigenza di distinguere la natura psichica da quella propriamente intellettuale, rimarcandone la diversità degli atti conoscitivi, rispettivamente dianoetico e intuitivo. Pur non essendo una concezione estranea a Plotino − anch'egli infatti riconosce nella *διάνοια* la facoltà propria di ogni sostanza psichica, garantendo nel contempo all'anima un'originaria e ineliminabile

[589] «Angelum prorsus immobilem esse Platonici arbitrantur essentia, virtute, actione, quoniam semper sit idem, aeque possit, intelligat semper omnia simul et velit eadem et, quantum in est, agat subito quicquid agit», Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., I, p. 67.

[590] «Porro anima, quia mobilis est, ab alio pertransit in aliud. Igitur aliud in se habet, et aliud. Quod haec habet, habet et multitudinem. Quapropter anima in se ipso multitudo quaedam est, multitudo, inquam, mobilis. Angelus qui proxime hanc antecedit, esse nequit immobilis unitas, quia duae quaedam huiusmodi res, quarum una sit mobilis multitudo et altera immobilis unitas, longissime inter se distare videntur. Unitas siquidem multitudini opponitur, immobile mobili. Quoniam ergo res illae ab omni parte invicem opponuntur, proxime sibi non succedunt, sed medio quodam indigent copulante. Animam vero ipsam, quae est mobilis multitudo, angelus absque medio antecedit. Ideo non potest angelus esse immobilis unitas, ne duo extrema sine medio coniungantur», *Ibidem*.

presenza nel mondo intelligibile − l'insistita distinzione tra *sostanza* e *virtus*, con la parallela attribuzione della *mobilitas* e della temporalità alla sola *virtus*, lasciano intendere che Ficino si ispiri piuttosto a Proclo[591].

Se si eccettua la distinzione mobile/immobile, che non trova in effetti riscontro nella trattazione pichiana − o quanto meno non viene espressamente tematizzata in questi termini −, risulta evidente come Ficino avesse già individuato nella molteplicità la condizione ontologica della natura angelica, molteplicità che, pur in forme diverse, pare essere propria della creatura in quanto tale. Si potrebbe obiettare che l'idea della molteplicità come elemento caratterizzante ogni ente al di sotto della semplicità dell'Uno è in fondo una *communis opinio* in ambito neoplatonico e pertanto non sarebbe necessario ipotizzare alcuna dipendenza di Giovanni Pico da Ficino. Tuttavia, in Ficino ricorre negli stessi termini quella descrizione metafisico-aritmetica con la quale il Mirandolano aveva inteso significare, *more pytagorico*, le realtà divine

> Cum vero angelus non sit simplex omnino, sed habeat numerum, super numerum autem unitas esse debeat, quia unitas est numeri totius origo et unione non indiget; multitudo autem natura sua indiget unione, necessarium est super angelum esse aliud quiddam, quod non modo immobile sit, sed unum penitus atque simplex[592].

L'uno, matrice originaria e semplicissima, determina e limita il molteplice rendendolo numero, garantendone così l'essere soltanto in virtù di una partecipazione e di una presenza "accidentale".

Immediatamente contigui alla considerazione metafisico-aritmetica della natura angelica nei suoi rapporti con Dio, sono poi il riconoscimento all'angelo della sola

---

[591] «Hactenus formam quamdam supra corporis complexionem invenimus, quam rationalem animam appellabimus, cuius essentia semper eadem permanet. Quod sigificat stabilitas voluntatis atque memoriae. Operatio autem ex eo mutatur quod non simul cogitat omnia, sed gradatim, neque momento alit, auget et generat corpus, sed tempore. […] Perfectior enim est operatio stabilis, quae uno momento perfectissime suum opus absolvit, quam quae indiget tempore. Integrior est vita, quae tota simul est unita secum, a seipsa non distans, quam quae per diversa temporum momenta porrecta, secundum actus affectusque intrinsecos quodammodo a semetispsa distrahitur. Igitur super hanc formam, cuius operatio extrinseca vagatur per tempora, cuius vita, id est intrinseca operatio, quasi quodam fluxu dispergitur, ponenda est alia quaedam forma sublimior [l'angelo], cuius operatio stabilis sit, cuius vita tota simul unita», Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., I, pp. 58-59. Cfr. anche M. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., p. 29. Tra le fonti procliane con ogni probabilità presenti al Ficino si possono menzionare il *Commentario al Timeo* e all'*Alcibiade primo*, l'*Elementatio Theologica* propp. n. 20, 106 e 191-193 (ed. Dodds pp. 22, 94, 166-168). E' di grande importanza il significato che Proclo conferisce alla descrizione platonica delle conseguenze subite dall'anima nell'unione col corpo (*Tim*. 42e5-44d2): l'affermazione per la quale il cerchio dell'Identico e il cerchio dell'Altro, a causa degli influssi ed efflussi del corpo e soprattutto dei movimenti apportati dalle sensazioni, risulterebbero entrambi mossi e scossi, e più precisamente il primo ne sarebbe completamente ostacolato, mentre il secondo distorto e perturbato, è da riferirsi soltanto alle facoltà dell'anima e non anche alla sua sostanza (*In Tim*. III, 340,14 ss; ed. Festugière V, pp. 221-222). A sostegno della propria interpretazione il Diadoco adduce il *Fedro* platonico, dove l'auriga e i cavalli sono espressamente paragonati non già all'essenza dell'anima, ma alle sue facoltà, cfr. *In Tim*. III, 338,21-26 (ed. Festugière V, p. 220) e *In Alc*., 227, 9-18. In accordo con Proclo, Ermia ribadisce la necessità di garantire la sostanza dell'anima dalla temporalità e dal mutamento nel *Commentario* al *Fedro*. Sull'interpretazione del *Fedro* platonico ad opera di Proclo e di Ermia e più in generale sull'opposizione di Proclo a Giamblico circa l'immutabilità dell'anima nella sua sostanza, si veda C. Steel, *Il sé che cambia*, cit., pp. 108-116.

[592] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., I, p. 68.

capacità di intendere, con la conseguente distinzione intelletto/intelligibile e l'analogia funzionale con l'occhio corporeo e la luce, esattamente quanto contenuto nella trattazione dell'*Heptaplus*.

A proposito dell'analogia con l'occhio, il Ficino rileva

> Praeterea, quemadmodum se habet tuus oculus ad corpus tuum sic tua mens ad anima tuam. Est enim mens tua animae tuae oculus. Rursus, quemadmodum se habet lumen solis ad oculum corporis sic veritatis lumen ad animae oculum. Itaque sicut oculus corporis non est lumen, sed virtus luminis capax, ita mens quae est oculus animae, non est veritas, licet capiat veritatem. Mens enim tua veritatem quaerit. Non tamen quaerit seipsam veritas, neque admittit veritas falsum, per quod saepe tuus animus fallitur[593].

Al pari dell'occhio corporeo, incapace di pervenire alla visione senza la luce del sole, l'occhio dell'anima, ovvero la *mens* o intelligenza, rimane privo di qualsiasi intellezione se non viene illuminato dalla *veritas*[594]; entrambi gli occhi sono dotati infatti della sola *virtus* che necessita di essere attualizzata da un elemento esterno e distinto. La primità metafisica ed epistemologica della *veritas* risulta fondata sull'autosufficienza ontologica e sulla pienezza noetica: essa non ricerca se stessa né tantomeno qualcosa al di fuori di sé, non ammette il *falsum*, laddove invece la *mens* abbisogna della perfezione delle *formae intelligibiles*, ovvero della luce della *veritas*.

La distinzione tra *mens* e *veritas* non caratterizza soltanto la condizione delle sostanze psichiche, ma anche quella delle sostanze genuinamente intellettuali. Con l'intento di descrivere la distanza ontologica che separa la natura angelica da quella psichica, il discorso ficiniano assume una linea argomentativa che appare mantenersi significativamente sulle sole differenze di grado, non ravvisandone alcuna che possa

---

[593] *Ibidem*, I, p. 69

[594] Si ricorderà come anche per Giovanni Pico la sola facoltà intellettuale non è in grado di pervenire alla conoscenza di ciò che altro da sé, «Quamuis in anima ita sit actu natura intellectualis, per quam cum angelo conuenit, sicut est natura rationalis, per quam ab eo distinguitur. Nichil tamen intrinsecum est in ea, per quod possit sine propria specie aliquid a se distinctum intelligere», S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 418, 5.63. Un ulteriore passo ficiniano molto significativo al riguardo è quello contenuto in Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., III, p. 107, «Sed quonam respicit angelus ut omnia videat? Numquid in corpora aciem dirigit? Nequaquam. Quia stabilis est angeli mens, cernitque cuncta simul, propterea non potest ea discernere a corporibus, quae cursu suo saepius permutata alias aliter et alia monstrant. […] An forte in angelicam essentiam flectet intuitum? Flectet quidem, sed in angelo solum perspiciet angelum. Nam tantum in angelica natura videbit, quantum ipsa se porrigit. Ipsa in genere solum est angelico. Angelum igitur videbit in ipsa, reliqua rerum genera haud clare discernet. Nempe si materia cognitionem impedit, essentia vero creata nonnihil habet materiae simile informeque et fuscum, sequitur ut nulla creata mens, quatenus in se nudam quasi caliginem aspicit, visionis claritatem adipiscatur, perinde ac si luna in se respiceret nondum lumine solis illustris. Ergo sicut oculus colores non cernit, nisi per formas ipsas colorum, ita neque mens perspicue rerum videt genera, nisi per ipsorum formas, siquidem forma est agendi principium. Essentia angeli solius est angeli forma, atque illa quidem quodammodo fusca. Dei vero essentia, immo veritas bonitasque, omnium est forma luxque purissima, radix, ratio et exemplar. Per hanc itaque solam tamquam per solem conspici omnia possunt». Da notare come già nella *Theologia Platonica* – e ancor prima ne *El libro dell'amore* (I, 3; V, 4) – Ficino avesse attribuito all'angelo una natura potenziale e materiale, in ragione della costitutiva molteplicità che compete ad ogni creatura in quanto tale, concezione fatta propria da Giovanni Pico già al tempo del *Commento* e ribadita poi nell'*Heptaplus*. Sull'importanza della materia nella cosmologia del Ficino e sulla sua insistita rappresentazione nei termini metaforici di uno specchio, cfr. Sergius Kodera, *Narcissus, divine gazes and bloody mirrors: the concept of matter in Ficino*, in M.J.B Allen, V. Rees, M. Davies (a cura di), *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*, cit., pp. 285-306.

dirsi autenticamente essenziale: l'angelo è infatti paragonato ad un unico e immenso occhio, inglobante la molteplicità delle membra del corpo, e dotato di una vista più estesa rispetto all'occhio dell'anima. L'occhio/angelo non vedrà quindi una luce diversa, ma la stessa con più grande abbondanza, al punto da percepirvi insieme tutti i colori dei corpi con un semplice sguardo, senza doverli passare in rassegna uno a uno[595]. La metafora del Ficino, come già precedentemente rilevato, allude qui ad un concetto metafisico e cosmologico fondamentale, che viene ripreso anche da Giovanni Pico: l'angelo è *purus intellectus*, laddove l'anima è dotata soltanto di una *pars intellectualis*, congiunta a molteplici altre *virtutes*, dalla facoltà nutritiva alla *ratio*. La diversa condizione offre poi lo spunto a Ficino, almeno in questo luogo, per mostrarne le implicazioni sul piano epistemologico. L'intellezione angelica è intuitiva, in grado di abbracciare simultaneamente la complessità e la diversità del proprio oggetto noetico, laddove l'intellezione psichica procede dianoeticamente da un oggetto ad un altro. Se si ricerca, pur non senza problematicità, una certa coerenza nell'argomentare ficiniano e si integrano le affermazioni qui contenute con quanto asserito all'altezza del libro XII, 4, anche la differenza ora individuata, di probabile matrice procliana, si rivela in definitiva inessenziale ai fini della distinzione tra sostanza angelica e psichica[596].

Ciò che Ficino tiene fermo nella caratterizzazione dell'intellezione psichica così come di quella puramente intellettuale e angelica è la distinzione tra intelletto e intelligibile

> Aliud tamen adhuc mens erit, aliud veritas. Quod sic aperit Zoroaster: «Μάνθανε τὸ νοητον, ἐπεὶ ἔξω νοου ὑπάρχει», id est: «scito intelligibile ipsum esse extra mentem». Quippe si ad veritatem percipiendam instituta mens est, aliud est mens indiga veritatis, aliud veritas. Neque ipsi veritati opus est mente, per quam capiat veritatem. Atqui si ipsa mens idem esset atque ipsa veritas, mens quaelibet veridica esset, et omne verum particeps foret mentis. Nunc autem et mentes humanae falluntur, et multae res verae sunt quodammodo quae mente carent. Veritas non modo aliud est quam mens, sed et superius aliquid. Eget quippe mens veritate, veritas mente non indiget[597].

La verità, o intelligibile, perfetta nel suo essere per sé e nella sua pienezza noetica, non è soltanto distinta, bensì anche superiore all'intelligenza. Quest'ultima ha infatti bisogno della verità laddove la verità non ha affatto bisogno dell'intelligenza. La *veritas* non presenta il carattere della composizione così come è invece proprio ad ogni creatura, anche intellettuale: in essa infatti non vi è intuizione (*perspicacia*) e verità, ma verità assolutamente semplice, come una luce che, pur non avendo un occhio da sé distinto, risultasse perfettamente visibile a se stessa. In termini non dissimili da quelli che Giovanni Pico userà soprattutto nel *Commento*[598] – anche se con riferimento alla

[595] «Finge animo oculum tuum usque adeo excrescere ut totum occupet tuum corpus et, sublata varia membrorum specie, universum corpus unus sit oculus. Si amplius hic oculus videbit quicquam, non aliud certe videbit quam lumen idem solis, quod angustus dum erat, prospiciebat. Verum accipiet lumen idem uberius, et colores corporum in ipso lumine conspiciet undique, uno prospectu simul omnes, neque vertetur huc aut illuc ut videat, sed quiescendo omnes pariter contuebitur», Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., I, p. 69.
[596] Cfr. *supra* cap. IV pp. 199-202.
[597] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., I, pp. 69-70. Cfr. anche *Ibidem*, II, p. 162.
[598] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., pp. 461-462 e pp. 480-481.

presenza delle *ideae* – l'anima è detta avere soltanto una parte dell'intelligenza, l'angelo ne ha invece la forma e Dio ne è la fonte *efficacissima* al punto che con Plotino[599] può dirsi che Dio è l'intelligenza stessa (*ipsa intellectio*), non come *potentia*, né come intellezione della *veritas* in quanto altro da sé, ma come visione semplicissima di se stessa[600]. Certuni[601], prosegue Ficino, designano infatti Dio con il nome di intelligibile (*intelligibilis*) o intelligenza (*intellectio*) piuttosto che con il nome di intelletto, anche se nemmeno simili *nomina* possono dirsi in definitiva congrui all'essenza divina: tuttavia la primità dell'intelligibile è in ragione del fatto che mette in movimento, forma e perfeziona la *virtus intellectualis*, tanto che in riferimento allo stesso intelletto nell'atto di intendere se stesso, quindi nel cogliere sé come intelligibile, l'intelletto/intelligibile è detto essere anteriore e più eccellente rispetto all'intelletto/intelligente[602].

Se la mia analisi è corretta, la *Theologia Platonica* ficiniana assolve ancora a quel ruolo di *premonstrator in Platonica disciplina* che Giovanni Pico le aveva ascritto profeticamente nel 1482, al momento di richiederne una copia all'Accademico fiorentino[603].

A questo punto, si impone una più generale considerazione sulle modifiche in senso cristiano che prima Ficino e poi Giovanni Pico mostrano di apportare alla metafisica e alla cosmologia plotiniana. Come hanno rilevato P.O. Kristeller[604] e M.J.B. Allen[605], Ficino attribusce a Dio caratteristiche distintive dell'Intelligenza, vale a dire l'essere e le idee, finendo di fatto con l'identificare le prime due ipostasi dello schema plotiniano. L'opzione speculativa non è senza conseguenze e ha l'effetto di rendere evanescente, sia da un punto di vista ontologico che epistemologico, i confini tra la natura angelica e quella psichica. Giovanni Pico, pur prendendo espressamente le distanze da Ficino in alcuni luoghi, pare mantenere in definitiva una posizione del tutto simile. I testi ora considerati – *Heptaplus* e *Theologia Platonica* – consentono di precisare ulteriormente la *reductio* dell'Intelligenza a Dio, anche se, è bene precisarlo, appare decisamente vana la speranza di vederla replicata costantemente e coerentemente

[599] *Enn*. V, 5, 7 [indicazione contenuta nell'edizione Marcel].

[600] «Et sicut lignum per participationem quamdam calidum dicitur, ignis vero secundum formam calens, sol denique excellentiori modo secundum eminentem virtutem causamque caloris, sic anima mentis partem, angelus mentis formam habet. Deus est efficacissima mentis origo atque, ut more Plotini loquar, Deus ipsa intellectio est, non in aliquo intellectu tamquam potentia, non veritatis velut obiecti, sed in se ipsa suique ipsius existens, quemadmodum si visio neque esset in visu aliquo neque luminis alieni visio esset, sed in seipsa maneret suique ipsius visio foret», Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., I, p. 70.

[601] Mi pare che Ficino abbia in mente soprattutto Dionigi Areopagita, vedi *infra*.

[602] «Ubicumque enim intellectus quasi intelligendi potentia ponitur, etiam si intelligat semetipsum, tamen qua ratione intelligibilis est prior quodammodo seipso dicitur qua ratione intellectualis consideratur. Intelligibile enim tamquam prius atque praestantius intellectualem virtutem quasi posteriorem inferioremque movet, et format, et perficit. Idcirco quidam Deum potius sive intelligibilis, sive intellectionis quam intellectus nomine nuncupant, quamquam haec etiam nomina Deo haud propria omnino ratione conveniunt», Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., I, pp. 70-71.

[603] P30 (*Epistolae*, *ed. cit.*, p. 373).

[604] P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 176-177.

[605] M.J.Allen, *The absent angel*, cit., p. 227. Cfr. *supra* cap. IV pp. 194-196.

nelle diverse opere[606]. Se è vero che la cosmologia plotiniana costituisce lo sfondo della riflessione di Ficino e Giovanni Pico, è altresì vero che i due mostrano di allontanarsene, e non poco, nel preciso istante in cui rompono l'unità della seconda ipostasi e proclamano la superiorità dell'intelligibile sull'intelletto, identificando poi lo stesso intelligibile con Dio: immediata conseguenza è che l'intelligibile viene a trovarsi fuori dell'intelletto e presente in quest'ultimo soltanto accidentalmente. Si tratta di una concezione che Plotino respinge a più riprese

> Ma il più importante sarebbe questo: se si ammette soprattutto che gli oggetti intelligibili siano esteriori e che l'Intelligenza li contempli in questa condizione, è inevitabile che l'Intelligenza non abbia in sé la loro verità e che s'inganni in tutto ciò che contempla. Essi soltanto allora sarebbero la verità. L'Intelligenza potrebbe contemplarli ma non possederli, perché coglierebbe, in una tale conoscenza, soltanto le loro immagini. Perciò l'Intelligenza, non possedendo il vero, ma accogliendo in sé immagini di verità, possederà il falso e non la verità. […] Dunque se non c'è verità nell'Intelligenza, un'Intelligenza siffatta non è verità e nemmeno è «Intelligenza in Verità» e perciò non è affatto Intelligenza. Ma allora la verità non potrà trovarsi in nessun luogo[607].

Gli intelligibili hanno sede nell'Intelligenza e lo stesso deve dirsi della verità

> Non dobbiamo dunque cercare gli intelligibili fuori dell'Intelligenza, né dire che nell'Intelligenza esistano le impronte degli esseri, né spogliandola della verità, dobbiamo sostenere l'inconoscibilità e l'inesistenza degli intelligibili e annientare l'Intelligenza stessa. Ma poiché è necessario ammettere una conoscenza e una verità e mantenere saldi gli enti […] si deve attribuire ogni cosa alla vera Intelligenza. Soltanto così l'Intelligenza potrebbe sapere e saprebbe veramente e non dimenticherebbe mai e mai andrebbe qua e là a cercare. Ma la verità è in Lei e Lei è il fondamento degli esseri ed è vita e pensiero[608].

Certamente in Plotino è piuttosto ricorrente l'immagine della luce che si irradia dall'Uno sull'Intelligenza, ma essa non viene mai definita 'intelligibile'; l'Uno stesso è detto non possedere alcuna forma, nemmeno quella intelligibile[609], ed essere al di sopra dello stesso pensiero, al punto che *strictu sensu* non conosce se stesso[610]. Risulta pertanto difficile seguire Ficino quando, pretendendo di esprimere il pensiero di Plotino, afferma essere Dio *ipsa intellectio*[611].

---

[606] A tal proposito è da segnalare il *Commento* pichiano, dove si riscontra un uso molto differente di 'intelligibile', non più ricondotto alla sostanza divina ma visto come proprio della mente angelica, «Dicono adunque e' Platonici che benchè Dio producessi una sola creatura, nondimeno produsse ogni cosa, perché in quella mente produsse le idee e le forme d'ogni cosa. […] segue che egli abbia prodotto ogni cosa, ma etiam che l'abbia prodotte nel più vero e più perfetto essere che possino avere, cioè nel vero essere ideale e intelligibile; e per questo chiamono questa mente mondo intelligibile», *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 468. Cfr. anche *Ibidem* p. 464 e pp. 467-468. Per Ficino cfr. *supra* cap. IV p. 191 e nota 166 e pp. 208-209 e nota 223.

[607] *Enn*. V, 5, 1, 51-59, [trad.it. G. Faggin]

[608] *Ibidem*, V, 5, 2, 1-12 [trad.it G. Faggin]

[609] *Ibidem*, VI, 7, 17; VI, 9, 3.

[610] *Ibidem*, III, 9, 9; V, 3, 12; V, 6, 5-6.

[611] Alla luce delle considerazioni che trovano spazio nel proseguo del testo, mi pare molto probabile che la lettura ficiniana di Plotino risenta dell'adesione al pensiero di Dionigi Areopagita, cosa del resto non estranea nemmeno a Giovanni Pico come testimonia il *Commento*, vd. *supra* nota 277. Per le fonti plotiniane e dionigiane, cfr. *supra* cap. IV nota 271.

Appare chiaro quindi come nel ricondurre la seconda ipostasi, l'Intelligenza, alla prima, Dio, Ficino e Giovanni Pico non si limitino a una pura e semplice trasposizione e identificazione, ma distinguano intelletto e intelligibile, riportando soltanto quest'ultimo alla sostanza divina. La soluzione adottata pone entrambi al di fuori dell'autentica speculazione plotiniana e lascia intravedere una certa influenza del neoplatonismo successivo. Più che a Proclo verrebbe fatto di pensare a Dionigi Areopagita, non solo perché spesso espressamente citato, ma anche per le profonde affinità lessicali che si possono riscontrare.

In Dionigi, infatti, Ficino e Giovanni Pico potevano trovare l'identificazione di Dio con la luce[612], la verità[613] e l'intelligibile, nonostante il caratteristico andamento del suo argomentare fatto di contestuali affermazioni e negazioni[614]

> […] ora invece dobbiamo celebrare il nome della Luce intelligibile propria della Bontà, e bisogna dire che colui che è Buono si chiama Luce intelligibile per il fatto che riempie di luce intelligibile ogni intelligenza sovraceleste e ricaccia tutta l'ignoranza e l'errore da tutte le anime in cui egli dimora, e a tutte partecipa una luce sacra, e purifica i loro occhi intellettuali dalla caligine posta attorno a loro e dovuta all'ignoranza, e muove ed apre questi occhi chiusi dal grande peso delle tenebre[615].

Allo stesso modo, l'insistito rilievo mosso da entrambi sulla vera natura dell'angelo – intelletto ma non intelligenza (*intellectio*), attributo quest'ultimo predicabile soltanto di Dio – potrebbe avere la propria fonte di ispirazione ancora in Dionigi, dove l'intelligenza è uno dei nomi divini

---

[612] Mi limito a citare *DN*, IV, 4-6, *CH*, X, 1.

[613] Dionigi Areopagita, *DN*, VII, 4.

[614] E' quanto del resto registrano Ficino e Giovanni Pico. Nell'*Apologia* il Mirandolano, tentando di difendere la dodicesima tesi incriminata «Magis improprie dicitur de Deo quod sit intelligens vel intellectus, quam de angelo quod sit anima rationalis», pretende contro i suoi censori di aver sostenuto fedelmente l'opinione di Dionigi Areopagita, negando a Dio l'*intelligere*, la conoscenza intellettuale propria della sostanza angelica; non solo, malgrado nella *conclusio* si faccia esplicito riferimento soltanto ai predicati '*intelligens*' e '*intellectus*' – attribuzioni respinte anche nell'*Heptaplus* – per Giovanni Pico Dionigi avrebbe spesso negato di Dio anche il predicato '*intelligibile*' «[…] Quam conclusionem ego declarando dixi quod conclusio innitebatur modo loquendi Dyonisii, qui sepe dicit de Deo quod non est intellectus neque intelligibile, et similiter dixi mea verba eo modo esse accipienda quo accipiebatur verba Dyonisii. […] Est ergo advertendum quod, sicut rationem dicit notitiam discursivam hominibus propriam, que quidem ratio improprie diceretur esse in Deo, ita similiter dicit Dyonisius intelligere esse notitiam appropriatam angelo, causatam ab angelo et intellectu angelico, et ipsum informantem et taliter immutantem, et tale intelligere dicit non esse in Deo. […] nihil aliud intendebam nisi quod notitia angelica, que intellectualis notitie nomen sibi appropriat, magis distat ab infinita notitia Dei, que omnia per essentiam cognoscit, quam distet a notitia ratiocinativa anime rationali vel homini», *Apologia*, *ed. cit*., q. XII, p. 234. Nell'*Heptaplus* Giovanni Pico riconduce invece l'intelligibile alla sostanza divina, affermando l'ispirazione dionigiana della propria angelologia all'inizio della sua *Expositio Tertia*. Allo stesso modo Ficino, negando la giustezza del predicato '*intellectus*' in riferimento a Dio, sottolinea come il predicato '*intelligibilis*' sia al contempo appropriato e inappropriato, riallacciandosi con ogni probabilità, pur non menzionandolo espressamente, a Dionigi Areopagita, «Idcirco quidam Deum potius sive intelligibilis, sive intellectionis quam intellectus nomine nuncupant, quamquam haec etiam nomina Deo haud propria omnino ratione conveniunt», Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., I, pp. 70-71. In particolare, entrambi potrebbero avere presente, tra gli altri, *DN*, VII, 3, dove Dionigi nega a Dio l'essere e la natura intelligibile, e *MT*, V.

[615] Dionigi Areopagita *DN*, IV, 5. Cfr. anche *Ibidem* IV, 1. E' pur vero che il passo presenta forti analogie con Plotino *Enn*. V, 6, 4.

> […] cosicchè l'intelligenza divina (*ὁ θεῖος νοῦς*) tutte le cose comprende con una cognizione separata da tutto, comprendendo anticipatamente in sé la nozione di tutte le cose attraverso la causa di tutte le cose […] Infatti l'Intelligenza divina non conosce le cose che sono apprendendole dalle cose che sono; ma da sé e in sé, secondo la causa, essa ha e comprende antecedentemente la scienza, la nozione e la sostanza di tutte le cose […] Allora, la Sapienza divina, conoscendo se stessa, conoscerà tutto[616].

Quello che in definitiva pare riconducibile all'influenza di Dionigi Areopagita è la distinzione tra intelletto e intelligibile, dove quest'ultimo, in quanto ritenuto più eminente della sola capacità di intendere, è ricondotto alla sostanza divina, salvo poi dichiararne l'inadeguatezza in conformità alla supersostanzialità e ineffabilità di Dio.

Lo stesso dicasi dell'intelligenza la quale è ritenuta essere un nome divino, ma di cui se ne sottolinea contestualmente il limite; di qui la necessità di negarla in quanto attributo divino per rimuoverne il limite e conseguentemente per attribuirla in modo eminente come super-intelligenza[617]. Ciò che Giovanni Pico e Ficino tengono fermo, in particolar modo quest'ultimo, al di là di ogni teologia negativa, è l'identità sostanziale tra Dio e verità, negata invece da Dionigi, almeno in *MT* 5; lo stesso dicasi della conoscenza e della consapevolezza di sé riguardante Dio, così fermamente negata da Plotino e sostenuta invece da Dionigi, per il quale essa rappresenta il modo attraverso cui Dio, somma causa, conosce tutte le cose. Il seguente stralcio dallo *Theologia Platonica* mostra efficacemente il neoplatonismo che sostanzia il pensiero del Ficino, rendendo al contempo evidenti la derivazione ficiniana di alcune importanti dottrine sviluppate da Giovanni Pico nel *Commento*

> Cum Deo intellectus et intelligentiae nomen tribuimus, sic accipiendum est, ut huiusmodi appellationes secundum causam potius quam per formam intelligantur. Proprie namque angelum mentem esse putamus, Deum vero supra mentium genus, ita ut mens sit mentium lumenque luminum. Intelligit vero Deus quicquid intelligit, modo quodam super intelligentiam atque, ut ad rem nostram veniamus, intelligit singula. […] immo vero esse et intelligere propter summam Dei simplicitatem idem sit, oportet ut operetur intelligendo. […] Deus autem nullas ignorat, cognoscit quippe seipsum. Ipse est omnium causa. Ergo primam et summam causarum et rerum omnium causam noscens, noscit omnes[618].

Non deve sorprendere dunque che sia il neoplatonismo di Dionigi Areopagita a guidare, anni più tardi, l'esegesi ficiniana delle *Enneadi* plotiniane, a cominciare dalla distinzione tra intelligibile e intellettuale

> Si cognoscit externa foras aspiciendo, manifesta est inter intellectum intelligibileque diversitas et intellectus formam induit peregrinam, interea tamen per hanc formam cum intelligibili intellectus unitur: sin autem intelligit se ipsum, eadem quidem est intelligentis intelligibilisque essentia. Est tamen huius atque illius opposita inter se ratio: igitur distincta formaliter. Adde quod ratio ipsius intelligibilis ratione intelligentis est superior[619].

---

[616] Dionigi Areopagita, *DN*, VII, 2.
[617] Dionigi Areopagita, *CH*, II, 3; *DN*, I, 1-6; IV, 3; VII, 1; *MT* V; *EP*. IX, 5.
[618] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., I, p. 100.
[619] *In Plotinum* V, 6, 1, in Marsilio Ficino, *Opera*, *ed. cit*., II, p. 719.

Se è pur vero che anche nel testo plotiniano è adombrata una certa primità dell'intelligibile, essa è oltremodo radicalizzata da Ficino, al punto da sostenere che se ogni intelletto è in una certa misura intelligibile, non ogni intelligibile è intelletto; inoltre, seguendo forse Proclo[620], arriva ad affermare che nell'intelligenza ipostatica l'essere precede l'intelletto e l'intelligibile, non senza, a quanto pare, confondere il discorso plotiniano relativo all'Intelligenza e all'Uno[621].

Di maggiore interesse sono certamente le parole del Ficino a commento della insistita presa di posizione plotiniana in merito alla superiorità e conseguente estraneità dell'Uno al pensiero, al punto da doversi escludere anche ogni forma di autoconsapevolezza. L'Accademico fiorentino sembra ripiegare verso collaudati schemi argomentativi, di matrice dionigiana, ogni qualvolta il discorso plotiniano si radicalizza.

Così dopo aver sostenuto fedelmente che ogni molteplice segue necessariamente l'assoluta semplicità dell'Uno, Ficino presenta sinteticamente i caratteri della conoscenza divina, e nel riconoscere l'origine cristiana della dottrina esposta, afferma che essa è in perfetto accordo con quanto sostenuto dai Platonici

> Denique omnis multitudo quae aliud quiddam est quam ipsa unitas et quodammodo opponitur unitati, necessario est post ipsum unum et particeps est unius. Platonica haec Christianis Theologis non adversantur, apud quos primum principium non habet formas plures, intelligendo plura quomodocunque intelligat, sed per unam sui formam actu unico se inspiciens, omnia conspicit, videlicet simplicissimam formam suam considerans aliter ab aliis atque aliter imitandam[622].

Ficino non segue Plotino fino al punto di privare completamente Dio dell'Intelligenza; egli piuttosto adotta la soluzione di attribuirla in modo eminente al divino, una soluzione che rivela la sua vicinanza a Dionigi. A commento di *Enneadi* V, 6, 5, infatti, l'Accademico fiorentino sembra seguire da presso il dettato plotiniano quando afferma che se l'*intelligere* non è altro che ricerca desiderosa del Bene, in nessun modo può ritenersi proprio del Bene stesso; tuttavia, soggiunge

---

[620] Cfr. Proclo *Theol. Plat*., III, 9-14, *Elem. Theol.* propp. 101-102 (ed. Dodds pp. 90-92), *In Tim*. I, 243,26-246,9 (ed. Festugière II, pp. 77-82). Cfr. J. Trouillard, *La mystagogie de Proclos*, cit., pp.143-186; E. Gritti, *Proclo*, cit., p. 96 e pp. 110-112.

[621] Riporto di seguito il passo plotiniano in traduzione e le *annotationes* ad esso relative del Ficino «E poi, l'Intelligenza che possiede il pensato, non sussisterebbe se non esistesse già l'essenza del puro pensato, la quale, rispetto all'Intelligenza, sarà sì un pensato, ma non sarà, in senso rigoroso, né pensante né pensato. Il pensato, infatti, è un pensato solo per un altro, e l'Intelligenza col suo pensare cadrebbe nel vuoto se non afferrasse e comprendesse ciò che pensa: l'Intelligenza, infatti, non avrebbe il suo pensare senza il pensato. Ma allora l'Uno sarebbe perfetto soltanto se possedesse il suo pensato? Certamente no. Prima che ci fosse il pensare, Egli doveva essere perfetto per sua stessa essenza. Colui, cui è propria la perfezione, deve essere perfetto prima del pensare, poiché a lui non è per nulla necessario il pensare, in quanto Egli è sufficiente a se stesso prima di questo pensare», *Enn*. V, 6, 2, 7-17; «Intellectus igitur se intelligens diversas in se rationes habet. Praeterea cum ipso entium ordine essentia sit etiam tempore prior quam intelligentia, merito in primo ente est saltem origine prior. Ipsa igitur essentia in primo originis signo, secundum se ipsam nec dum est intelligens, nec intelligibilis actu, nisi suboritur ei facultas intelligendi, quae sane facultas non sit intelligens actu nisi cum intelligibili copuletur. Conclude, si ipsa entis essentia ad ipsam existendi perfectionem non indiget intelligentia, hanc enim praecedit, multo minus quod est superius ente», *In Plotinum* V, 6, 2, in Marsilio Ficino, *Opera*, *ed. cit.*, II, p. 719.

[622] *Ibidem*, V, 6, 3, p. 719. Dionigi Areopagita è espressamente citato poco oltre a sostegno dell'assoluta semplicità della Trinità divina.

> Sin autem ipsam boni et infinitae lucis existentiam intelligentia meliorem appelles intelligentiam, quasi causam intelligentiae in se existentem, quicquid ab intelligentibus exoptatur, sic appellando forsan non aberrabis[623].

E' ancora ad una forma di Intelligenza più eminente che Ficino sembra ricorrere nel momento in cui cerca di definire la conoscenza che Dio ha di sé. A ben vedere, infatti, ciò che nelle parole dell'Accademico fiorentino sembra distinguere Dio dall'Intelligenza è la *simplicitas* della sostanza divina, la quale pertanto non viene a configurarsi come assolutamente altra, bensì come supereminente e contenente in sé al massimo grado di purezza e di indivisione ciò che è presente in modo diviso e molteplice nelle ipostasi successive. Che questo sia il pensiero di Ficino mi pare lo si possa sostenere guardando alla curiosa esegesi del testo plotiniano. L'atto divino è detto non potersi definire intelletto o intelligenza *qualem Plotinus ubique definit*, ovvero una natura caratterizzata da divisione e molteplicità: in essa, in primo luogo, una cosa è la capacità di intendere (*natura intelligens*), un'altra è l'intellezione (*actus intelligendi*), un'altra ancora sono le *ideae*, che differiscono formalmente (*formaliter*) tra loro e assolutamente (*absoluta ratione*) dall'intelligenza; in secondo luogo, essere, vita e intelligenza vi si trovano distinte. In ordine a quest'ultimo punto, Ficino non sembra voler negare a Dio l'essere, la vita e l'intelligenza, ma soltanto il *modus essendi* che le caratterizza nell'Intelligenza ipostatica. Ancora meno Ficino è disposto a rinunciare al fatto che Dio conosca se stesso. Certamente egli sottolinea l'insufficienza del termine *intelligere*, alla luce delle connotazioni plotiniane che lui stesso ha contribuito a precisare e che ha in definitiva fatto proprie, ma non per questo elimina ogni forma di consapevolezza di sé dalla sostanza divina, tanto che l'esito cui perviene ha tutta l'aria di un semplice *escamotage* lessicale: la *fruitio sui* non è altro che un *intelligere* conforme alla *simplicitas* dell'unità divina

> […] denique summus ille non ideo se intelligit, ut sibimet se copulet quasi disiunctum; nec ideo rursus alia, ut sic inde intelligendo proficiat; nam et melius aliquid rebus cognitione largitur, id est fruitionem sui et meliori modo quam cognoscendo se fruitur, et qui Deo fruuntur, per unitatem intellectu superiorem fruuntur Deo, quod et Areopagita Dionysius afferit[624].

Una maggiore fedeltà all'insegnamento filosofico plotiniano mi pare invece contraddistinguere nel suo complesso la posizione di Giovanni Pico, paradossalmente proprio in merito alla delicata questione metafisica dei rapporti tra Dio e intelletto e conseguentemente tra intelletto e intelligibile. Mi pare ragionevole supporre, infatti, che l'esposizione sulla natura angelica contenuta nell'*Heptaplus* risenta eccessivamente, fino al punto di "subirla", della sistemazione ficiniana contenuta in *Theologia Platonica* I, 6. E' pur vero d'altronde che già nel *Commento*, come si è avuto modo di notare, si può riscontrare un esplicito utilizzo del pensiero di Dionigi al fine di portare lume su alcune affermazioni plotiniane che costituivano certamente oggetto di discussione in

[623] *Ibidem*, V, 6, 5, p. 720.
[624] *Ibidem*, V, 6, 6, p. 720. Per quanto riguarda il riferimento a Dionigi, ritengo che Ficino abbia presente soprattutto *DN*, IV, 11; VII, 1 e 3; XII, 2.

seno all'Accademia fiorentina ed erano fonte di imbarazzo per qualche *grande* platonico (*scil*. Ficino), cosa che il Mirandolano non manca certo di appuntare[625]. Ancora, lo schema metafisico dei tre modi di essere – causale, formale, partecipato – consente a Giovanni Pico di attribuire a Dio in quanto causa, e quindi secondo una modalità ontologica più eminente, l'essere intelligibile/intellettuale, con l'importante conseguenza di individuare in Dio la sede della perfezione assoluta delle *ideae*. Questa specifica modalità di attribuzione che nega un particolare predicato, come l'intelligenza, per conferirlo in modo più eminente alle realtà superiori, e segnatamente al principio divino, è certo caratteristico di Dionigi Areopagita ed era divenuto ormai tradizionale nella stessa scolastica[626]. Tuttavia, se è vero che nel *Commento* il Mirandolano distingue l'originaria natura informe dell'angelo dalle idee, è altresì vero che, a seguito dell'emanazione di esse dal principio divino, ne viene riconosciuta una presenza sostanziale e non accidentale nella mente angelica

> E per quella medesima ragione per che vuole Plotino che le idee, che è la prima Venere, non sieno accidentali ma sustanziali alla mente angelica, vuole eziamdio che queste ragioni specifiche, che sono nell'anima come le idee nella mente, sieno sustanziali all'anima[627].

Il richiamo a Plotino è di certo significativo e si accompagna a un uso del termine 'intelligibile' che, almeno nel *Commento*, è sempre in relazione alla prima mente[628]. Alcune *conclusiones* restituiscono certamente la puntuale comprensione della filosofia plotiniana conseguita da Giovanni Pico in proposito

> Primum intelligibile non est extra primum intellectum.
>
> Improprie dicitur quod intellectus ideas inspiciat vel intueatur[629].

Mi pare assai probabile che la fonte delle due tesi possa essere ravvisata proprio in *Enn*. V, 5, 1-2, dove Plotino ribadisce con forza la presenza dell'intelligibile nell'intelligenza, argomentando quindi in favore di un reale possesso, non già della semplice contemplazione di una realtà estrinseca.

Abbastanza curiosamente la fedeltà a Plotino risulterebbe attestata proprio nel periodo della stesura dell'*Heptaplus*, come sembra emergere dal commento al salmo XVIII, *Coeli enarrant gloriam Dei*. Si tratta certamente del commento di maggiore spessore filosofico, che offre al contempo un esaustivo spaccato della concezione cosmologica del Mirandolano, concezione esplicata eccezionalmente attraverso

---

[625] Cfr. *supra* cap. IV nota 271.

[626] Cfr. Tommaso d'Aquino «Respondeo dicendum, quod quidquid inventum in creaturis, de Deo praedicatur, praedicatur eminenter, ut dicit Dionysius, sicut etiam est in omnibus aliis causis et causatis. Unde oportet omnem imperfectionem removeri ab eo quod in divinam praedicationem venit», *Super Sent*., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 3 co; «Respondeo dicendum quod talis est ordo in rebus, quod superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus, et quod in inferioribus continetur deficienter et partialiter et multipliciter, in superioribus continetur eminenter et per quandam totalitatem et simplicitatem. Et ideo in Deo, sicut in summo rerum vertice, omnia supersubstantialiter praeexistunt secundum ipsum suum simplex esse, ut Dionysius dicit, in libro de Div. Nom», *Summa Theologiae* I, q. 57 a. 1 co.

[627] *Commento*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 522. Cfr. anche *Ibidem*, p. 549.

[628] Cfr. *supra* nota 297.

[629] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., rispettivamente p. 296, 20.1 e p. 300, 20.12.

l'immagine dei tre soli – Dio, la prima mente, il sole visibile –, la cui fonte principale, come è evidente dalle numerose citazioni, è senza alcun dubbio l'*Inno a Helios Re* di Giuliano imperatore

> […] solem divinum esse centrum omnium et solem intellectualem esse medium solis divini atque visibilis. […] Sol intellectualis unus intellectus est, ab uno Deo procedens, intelligentium omnium fonte primario. Ipse sol medius intellectualium habetur et contemplator conciliatorque tum intellectualium inter se tum intelligibilium, distribuens mundo sublunari sua munia atque emittens per omnia vigorem micantibus radiis. Sol intellectualis multas habet proprietates: simplicitatem, intelligentiam, distributionem bonorum, beneficam prudentiam super omnia mundana ipsamque perfectionem, quantum habetur cum intelligitur ut providens […]. Ipse autem simul totus filius iudeae primi et maximi boni suscepit potentatum intellectualibus; eadem ipse intellectualibus impertiatur. Est autem ipsum bonum causa rebus intelligibilibus et pulchritudinis et substantiae et perfectionis et unitatis, continens rursus ea et circumlustrans beneficia potentia. Haec eadem intellectualibus dat sol, qui est ordinatus ab ipso bono ut eis sit princeps et rex […]. Multa quoque quibus Iulianus nititur in ornando solem oratione sua de Plotino videtur mutuatus, cui placui post bonum creatam mentem nullo intermedio poni, quam solem vocat, tum quia vocat eum Deum maximum, tum quia omnino similem bono, et multa alia quae ei non convenirent si inter ipsum et Deum esset creatura media nobilior eo[630].

Ricorrono con piena evidenza alcuni tratti caratteristici della cosmologia di Giovanni Pico e Marsilio Ficino. In primo luogo il rifiuto di qualsiasi entità intermedia tra l'Uno/Dio e l'ipostasi dell'Intelletto, come invece sostenuto dalla tradizione neoplatonica post-plotiniana di cui la dottrina procliana delle enadi, non ignota ai due, è certamente l'espressione più paradigmatica. Inoltre, si afferma l'esistenza di sostanze intellettuali dipendenti dalla prima mente: come noto da altri luoghi considerati precedentemente, le intelligenze sono disposte secondo un ordine gerarchico di perfezione ontologica che implica una progressiva moltiplicazione e particolarizzazione del contenuto eidetico. Si tratta di una dottrina già presente in Porfirio e sviluppata soprattutto da Proclo[631]. Ricorre inoltre il consueto schema metafisico dei tre modi di essere, causale, formale, partecipato, secondo il quale l'Uno/Dio è principio della bellezza, della sostanza e dell'unità delle realtà intelligibili, al punto che è possibile attribuirgli *causaliter* una natura intellettuale

> Bonum autem ipsum, cum intellectum produxit, et intelligibilia produxit; produxit eo modo quo calorem sol, videlicet ut qui virtute contineat effectum; ideo eum Iulianus soli tribuit, non formam sed causam, ita ut sint tres soles: unus ipsa forma intellectus, alius causa, alius imagine qui sit sensibilis[632].

Anche la determinazione della natura dell'anima avviene attraverso collaudati schemi esplicativi. Se il cielo è forma dotata di quantità, di luminosità e si muove in cerchio, occorre sottrarre la quantità per poter prefigurare la vera natura dell'anima, della quale la luce e il movimento del cielo non sono altro che un'immagine. Due sono i tratti della sostanza psichica che Giovanni Pico ravvisa in accordo a tutta la tradizione

[630] Ioannis Pici Mirandulae, *Expositiones in Pasalmos*, cit., pp. 182-184. Per l'individuazione delle fonti, compresa l'*Oratio* IV di Giuliano, si vedano le indicazioni di A. Raspanti contenute nell'edizione critica.
[631] Cfr. *supra* cap. IV nota 172.
[632] Ioannis Pici Mirandulae, *Expositiones in Pasalmos*, cit., p. 186.

neoplatonica: il pensiero, significato dalla luce, e la mobilità delle sue operazioni, cui si riferisce il generico predicato di 'movimento'. Da rilevare incidentalmente come la precisazione pichiana non depone certo a favore di una pretesa fedeltà alla dottrina giamblichiana del mutamento sostanziale dell'anima; semmai, la vicinanza è ancora con Ficino e per suo tramite con Proclo[633]. Anche il modo con cui, nello stesso contesto, Giovanni Pico procede ad individuare la differenza ontologica fondamentale tra la sostanza psichica e quella intelligibile rivela almeno in parte un'ascendenza ficiniana.

L'anima è detta essere forma luminosa e dotata di un essenziale moto circolare: seguendo il canonico *modus definiendi* aristotelico, il Mirandolano individua il genere dell'anima nel suo essere 'forma', la specie nella luminosità – aspetto, questo, che la contraddistingue dalle altre forme non conoscenti – e la *ultima differentia* nel moto circolare, caratteristica che ne precisa il profilo ontologico e noetico nei confronti delle forme conoscitive superiori, le quali intendono nell'immobilità e non attraverso il movimento[634]. La differenza sul piano epistemologico tra sostanza intelligibile e psichica si polarizza nuovamente sulla conoscenza intuitiva della prima, in grado di abbracciare *simul omnia*, e sulla dianoeticità della seconda.

L'aspetto certamente più interessante dell'esposizione pichiana è costituito da alcuni importanti rilievi sulla natura del sole intellettuale, rilievi che se da un lato contribuiscono a precisare la concezione cosmologica del Mirandolano, dall'altro consentono di valutare la ricezione del pensiero plotiniano

> Ergo si per Plotini vestigia metiri libuerit Iuliani discursum, constituemus primo in mente totum intelligibile, distinguentes ipsum a mente ratione, non re; dicemus solem primum, qui est Deus, efficere ut mens intelligibile intelligat et ut intelligibile intelligatur ab ipso. Et quomodo hoc facit? Quia intellecus intelligibile intelligit in quantum unitur ipsi et sic econtra intelligibile intelligitur in quantum unitum est intellectui. Qui ergo univit haec, dedit et huic intelligibile esse et illi intelligentem; fecit autem hoc qui omnium intellectus ex se produxit, qui est Deus. Iste autem intellectus, quem filium et verbum Dei, genitum, simul procedentem cum eo et coexistentem appellat, iste, inquam, princeps est omnium intellectualium, dans intellectualibus ut intelligant, intelligibilibus ut intelligantur[635].

La dinamica causale sembra coincidere nella sostanza con quella già emersa dall'analisi del *Commento*, ma in questo contesto pare, almeno per certi aspetti, nuova l'enfasi sull'unità di intelletto e intelligibile determinata dall'emanazione divina. L'intelligibile, pur se da ricondurre all'essenza di Dio, ove è complicato *causaliter*, è detto chiaramente essere nell'intelletto ed essenzialmente congiunto con quest'ultimo.

Lo scarto con quanto Giovanni Pico afferma nell'*Heptaplus* è piuttosto rilevante, specie se si considera che qui l'Uno sembra addirittura conferire all'intelletto la capacità dell'*intelligere* – e lo stesso è detta fare la prima mente nei confronti degli intelletti inferiori –, capacità che nel commento al racconto genesiaco il Mirandolano ritiene sostanziale all'angelo. L'impronta di Plotino sulla concezione qui esposta è segnalata dallo stesso Giovanni Pico che, richiamandosi a lui espressamente, avverte come l'intelligibile possa separarsi dall'intelletto soltanto per una distinzione di ragione

[633] Cfr. *supra* p. 316 nota 282.
[634] Ioannis Pici Mirandulae, *Expositiones in Pasalmos*, cit., pp. 186-188.
[635] *Ibidem*, p. 184.

(*ratione*, *non re*)[636]. Si tratta di una correzione assai rilevante che altera significativamente il pensiero di Giuliano, il quale espressamente e in modo reiterato sostiene che Helios, posto a capo degli dei intellettuali, svolga una essenziale funzione mediatrice tra gli dei intelligibili e gli dei visibili[637]. La distinzione tra mondo intelligibile e intellettuale era già stata affermata da Giamblico come soluzione al noto problema esegetico costituito da *Tim*. 30c-d e 39e, dove Platone sembra adombrare una primità ontologica e noetica del 'vivente in sé', il paradigma intelligibile contemplato dall'intelligenza demiurgica nella creazione del cosmo[638]. Se si considera che Giuliano riconduce esplicitamente le proprie dottrine all'ideale insegnamento di Giamblico[639], non può non vedersi come ancora una volta Giovanni Pico preferisca rimanere fedele a Plotino – del resto il filosofo al centro della contesa col Ficino –, respingendo la separazione e l'ipostatizzazione dell'intelligibile e dell'intellettuale.

Pur se si avrebbe forse il torto di vedere l'esposizione di *Theologia Platonica* I, 6 come l'espressione univoca del pensiero di Ficino[640], è certo che l'influenza di Dionigi Areopagita si presenta davvero pervasiva nella sua riflessione, al punto da modificare importanti assunti metafisici. E' noto infatti come Ficino condivida il sistema causale elaborato dal neoplatonismo, secondo il quale gli ordini più eminenti nella gerachia dell'essere possiedono non solo un potere superiore, ma anche un'efficacia causale in grado di dispiegarsi in un ambito più vasto: se tutti gli esseri partecipano della bontà e dell'unità, non tutti possiedono una forma e ancora meno sono quelli che partecipano della vita, vale a dire che mentre la totalità degli enti partecipa immancabilmente di Dio, la partecipazione all'intelligenza e all'anima interesserà un numero di enti sempre

[636] Non ritengo corretto il tentativo di armonizzare le due diverse concezioni qui illustrate ricorrendo ad un'ipotesi genetica che faccia dell'esposizione contenuta nell'*Heptaplus* il punto di vista finale di Giovanni Pico sulla questione. Come sostiene A. Raspanti nella sua introduzione alle *Expositiones in Psalmos*, il Mirandolano lavorò pur in modo saltuario nella stesura del *Commento ai salmi* anche in anni successivi al 1488, cfr. Ioannis Pici Mirandulae, *Expositiones in Psalmos*, cit., pp. 32-33. La lettera a Battista Spagnoli del 20 marzo 1490 (P5; *Epistolae*, *ed. cit.*, pp. 358-359) attesta ancora la presenza di forti interessi pichiani in questo senso.

[637] Cfr. Iul. *Or*. IV 138b-142b.

[638] Cfr. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus* 1968, trad. it. *Porfirio e Vittorino*, Milano, Vita e Pensiero 1993, p. 400. La distinzione tra intelligibile e intellettuale pare non essere estranea agli *Oracoli Caldaici*, cfr. H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Parigi, ed. Tardieau 1978, p. 166 e nota 375.

[639] «Ma se desideri utilizzare trattati più completi e più ispirati su questi argomenti, troverai, leggendo le opere dedicate a simili problemi dal divino Giamblico, la perfezione della saggezza umana […]. E finché il Dio ci fa questa grazia, onoriamo tutti insieme l'uomo che a questo Dio fu caro, Giamblico, cui dobbiamo, tra le molte, anche le poche considerazioni che abbiamo esposto così come ci venivano alla mente. D'altra parte, io sono convinto che nessuno riuscirebbe a dire qualcosa di più perfetto, neppure se con grande pena cercasse di portare nuovi argomenti al discorso: piuttosto, si discosterebbe inevitabilmente dalla più autentica concezione del dio. Perciò, forse, la mia sarebbe stata una vana impresa se avessi voluto redigere questo discorso allo scopo di istruire, o scrivere alcunché, dopo quanto scrisse lui sullo stesso tema», *Or*. IV 157c5-d18 [trad. it. A. Marcone].

[640] Mi limito a citare Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., II, p. 113, «Sed ubinam sunt? Sane ideas minus communes in ideis communioribus generatim Platonici collocant. Ac demum omnia idearum genera in ipso ente primo comunissimo entium atque perfectissimo, quod summum intelligibile vocant, intelligibile quidam secundum formam, intellectuale vero secundum causam, cui proxime subdunt mentes quam plurimas intellectuales secundum formam, intelligibiles vero secundum participationem. His autem rationales subiciunt animas intellectuales iam participatione quadam, intelligibiles vero nequaquam».

minore, in proporzione al rango dell'ipostasi[641]. Non solo, Ficino mostra di condividere un altro importante assioma neoplatonico: ad una maggiore semplicità sostanziale segue un più grande potere causale, in quanto quest'ultimo risulta concentrato, non diviso; la corporeità è detta infatti essere di ostacolo ad ogni *virtus agens*, in quanto ne determina la dispersione nelle sue diverse parti[642]; allo stesso modo le *mentes* superiori contengono un numero progressivamente più ridotto di *ideae* – fino a giungere alla semplicità dell'idea divina – in ragione del loro maggior potere causale[643]. A questo punto ci si aspetterebbe che nella determinazione numerica delle sostanze superiori, segnatamente gli angeli, Ficino adottasse una posizione del tutto consequenziale e ritenesse le nature superiori, proprio in ragione della maggiore concentrazione dell'efficacia causale, inferiori di numero rispetto alle più infime. E' quanto afferma chiaramente Proclo nella *Elementatio Theologica*, certamente non ignota al filosofo di Careggi

> PROP. 62. *Il molteplice più vicino all'Uno consta di meno parti rispetto a quello più remoto, ma è superiore in quanto a potere* (*δυνάμις*). Ciò che è più vicino all'Uno è ad esso più simile; si è visto precedentemente come l'Uno è causa di tutti gli esseri senza divenire molteplice. Pertanto ciò che è ad esso più simile, essendo causa di più esseri come l'Uno è la causa di tutti gli esseri, sarà più semplice e meno diviso, al modo della prima causa che è Uno. Il meno molteplice gli sarà più simile in quanto Uno; e in quanto causa universale sarà quello dotato di maggiore efficacia causale, vale a dire il più potente.
>
> *Cor*. Ne segue che le nature corporee sono più numerose delle anime, queste delle intelligenze, e le intelligenze sono poi più numerose delle enadi divine. Il principio vale universalmente[644].

Al contrario, Ficino appoggiandosi all'autorità di Dionigi Areopagita, rovescia l'argomentazione procliana e conclude per l'esistenza di un numero quasi infinito di sostanze superiori[645]

> Denique universi ordo cum sub infinito bono quam optime dispositus sit, exigere omnino videtur ut quae in ipso sunt meliora, quatenus fieri potest, super deteriorum quantitatem multiplicentur, praecipue cum inferiora superiorum gratia sint constitua. […] Quapropter consentaneum est ut intellectuales substantiae, utpote quae optimae sunt, ac per se existunt

[641] «Tanto saltem intervallo bonitas mentem superat quanto longius boni quam speciei tendit largitio. Quo enim res quaeque potentior est eo longius operatur», *Ibidem*, I, p. 71. Cfr. P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 144-147.

[642] Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., I, pp. 40-44. Cfr. anche *In Plotinum* III, 2, 17, in Marsilio Ficino, *Opera*, *ed. cit.*, p. 649, «Natura plura continet in se rerum semina quam mens ideas. Quum enim naturae seminisque virtus sit debilior, non potest in uno semine comprehendere, perque unum facere quaecumque idea possidet potestque una. Ergo per plura semina distribuitur ideae unicae vigor virtutisque debilitas numero compensatur. Eadem ratione materia in plures perducitur sub unoquoque semine formas».

[643] Sulla progressiva distinzione e moltiplicazione del *radius* divino lungo la gerarchia delle *mentes*, cfr, Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., III, pp. 108-113. Cfr. Proclo, *El. Theol*. propp. n. 167, 170, 177 (ed. Dodds pp. 144-146, 148, 156).

[644] Cfr. inoltre Proclo, *Elem. Theol*. propp. n. 59, 86, 95, 110, 149, 179, 203 (ed. Dodds pp. 56-58, 78-80, 84, 98, 130, 158, 176-178). Sull'estensione dell'efficacia causale delle diverse ipostasi, cfr. proposizioni n. 20, 56-57, 101 (ed. Dodds pp. 22, 54-56, 90).

[645] L'opinione mi pare condivisa in definitiva anche da Giovanni Pico, cfr. *Heptaplus*, in E. Garin, *Scritti Vari*, cit., p. 264.

finesque sunt corporalium omnium quae illarum gratia sunt procreata, longe plures numero sint, quam et sphaerarum motus, et corpora omnia. Quod Dyonisius Areopagita testatur, dicens plures esse intellectualium species separatas quam corporalium[646].

Il complesso gioco delle fonti, la loro ricercata ibridazione nel dare forma e voce alla nuova immagine dell'uomo e del mondo rende chiara ragione di come riesca difficile districare i diversi fili che compongono l'ordito della *restauratio* platonica, della complessa operazione culturale cui si prestarono Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola. Entrambi intesero affidare i loro propositi di rinnovamento della teologia cristiana alla spiritualità di una tradizione avvertita come 'perdente' nei confronti del peripatetismo e soprattutto come 'sottorappresentata' nel patrimonio dogmatico della Chiesa. Ai loro occhi era quindi prioritario allestire una *Teologia Platonica*, una *summa* degli insegnamenti *latu sensu* platonici – la teologia degli antichi, il platonismo, l'ermetismo – e mostrarne al contempo la piena compatibilità con il cristianesimo. L'apologetica platonica è certamente il tratto distintivo e preponderante della filosofia di Ficino, come hanno documentato la ricognizione e l'analisi delle dottrine antropologiche e cosmologiche, ma anche di Giovanni Pico, che al platonismo affida il ruolo di attore principale nella vagheggiata *pax philosophica* di tutte le *scholae*.

[646] Sulla progressiva distinzione e moltiplicazione del *radius* divino lungo la gerarchia delle *mentes*, cfr, Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne*, cit., I, p. 66. E' probabile che qui Ficino abbia presente *CH*, 14

Conclusioni

L'inclusione di Giovanni Pico della Mirandola nell'alveo del neoplatonismo ficiniano si rivela certamente problematico, se si pone mente ai precoci interessi filosofici che hanno condotto il Mirandolano a soggiornare per un biennio (1480-1482) a Padova, capitale degli studi aristotelici, e ad avvalersi della collaborazione, almeno fino alla fine del 1486, di un'eccezionale figura di averroista, l'ebreo Elia del Medigo. I primi due capitoli del presente lavoro, dedicati alla ricostruzione del dinamismo e della poliedricità degli interessi pichiani attraverso lo studio dell'epistolario, e ad un bilancio dell'insegnamento averroistico di Elia del Medigo – alla luce delle posizioni psicologiche ed epistemologiche sostenute dal Mirandolano nel *Commento sopra una Canzona d'amore* e soprattutto nelle *Conclusiones Nongentae* – hanno preventivamente consentito di concludere che, più che lo scetticismo, è la filosofia peripatetico scolastica a costituire insieme a cabbalà e platonismo la tradizione di pensiero che più ha inciso sulla speculazione di Giovanni Pico.

Il carteggio con Ficino ed Ermolao Barbaro e, tra gli altri, quello con Filippo Beroaldo e Battista Spagnoli documentano molto chiaramente il percorso di formazione del Mirandolano, dagli iniziali interessi per l'aristotelismo – non solo quello 'di scuola' legato alla tradizione medievale, ma anche quello dei commentatori greci, cui va la predilezione degli intellettuali di più spiccata formazione umanistica – all'interessamento per il platonismo, a dire il vero piuttosto precoce se già alla fine del 1482 Giovanni Pico richiedeva a Ficino copia della sua *Theologia Platonica*, a quelli cabbalistici – non prima del 1486 – e scritturistici. Anzi a giudicare dalla stessa lettera, non è da escludere un ruolo guida del filosofo di Careggi nell'indirizzare il suo giovane discepolo verso gli studi aristotelici, considerati come propedeutici ai divini misteri platonici. Emerge sin da questo momento uno dei temi principali della riflessione del Mirandolano, ossia il proposito di mostrare la concordia di Platone e Aristotele, un proposito che si mantiene costante lungo tutta la sua vita e che certamente denota un'insoddisfazione nei confronti della soluzione ficiniana: agli occhi di Pico l'aristotelismo non fu una filosofia propedeutica confinata all'indagine delle sole *naturales rationes*, ma una metafisica e un'ontologia profondissime in tutto concordi alle dottrine platoniche. Sarà il *De ente et uno* (1492) a indicare come la concordia di Platone e Aristotele sia possibile non perché i due si sarebbero rivolti ad ambiti diversi e complementari – il divino e la natura –, ma perché in piena sintonia nelle loro speculazioni più profonde. Ciò non toglie che l'Aristotele di Giovanni Pico venga fortemente (neo)platonizzato, e che non l'aristotelismo *tout court*, ma quello della scolastica latina venga fortemente stigmatizzato, poiché, nel fraintendimento delle dottrine del maestro, avrebbe concepito l'anima umana e le sue potenzialità noetiche nei limiti della sola vita e conoscenza empirica. Più in generale, l'interesse di Giovanni Pico per la tradizione peripatetico scolastica, che perdura anche dopo la decisione di trasferirsi a Firenze nel 1484, di certo per approfondire gli studi platonici[647], si alimenta certamente del proposito di riformare la teologia e la filosofia tradizionali attraverso il

[647] P22 (*Epistolae*, *ed. cit.*, pp. 368-369).

conseguimento della *pax philosophica* di tutte le *scholae*: l'affinità tra l'idea di *pax philosophica* e quella di *pia philosophia* risulta evidente dall'ordine in cui vengono disposte le *Conclusiones Nongentae* (soprattutto quelle della prima sezione), ordine che sembra suggerire una filiazione storica a partire dalla *secreta doctrina Sapientum Hebreorum Cabalistorum*. Si direbbe una *pia philosophia* allargata alla cabbalà e alla tradizione peripatetico scolastica. Non a caso già nella responsiva al Barbaro, detta *de genere dicendi philosophorum*, lo stile rozzo e barbaro dei filosofi scolastici viene presentato e difeso come l'analogo, in tempi recenti, dei *figmenta* e *velamina* con cui i *prisci theologi* erano soliti nascondere al volgo i divini misteri.

Lo studio dell'epistolario ha consentito non solo di ripercorrere i diversi interessi filosofici nella loro genesi e nel loro sviluppo, ma anche di mettere a fuoco le due anime della formazione pichiana, quella filosofica e quella più propriamente umanistica, per la quale risulta di fondamentale importanza il carteggio con Angelo Poliziano. Si tratta di una questione importante anche per le implicazioni che comporta sul più generale piano storiografico a proposito della natura letteraria o filosofica degli *studia humanitatis*.

Giovanni Pico pare condividere almeno inizialmente l'ideale propugnato con forza dagli ambienti umanistici di una riconciliazione tra *res* e *verba*, tra contenuto e forma. Ne sarebbero prova il suo stesso impegno negli anni padovani, rivolto simultaneamente allo studio della più pura filosofia di scuola e alla composizione di rime in perfetto stile petrarchesco; le lodi rivolte al *Temistio* del Barbaro e il chiaro proposito espresso al Poliziano di voler stare contemporaneamente sulle due sedie dell'eloquenza e della filosofia (*geminis sellis sedere volo*)[648]. Più problematico è ravvisare nel proposito di conciliare una bella forma con un serio e grave contenuto il principio ispiratore della poetica pichiana.

La *de genere dicendi philosophorum*, risentita responsiva scritta da Pico nel giugno 1485 all'amico Barbaro, che in una precedente lettera aveva definito *sordidi, rudes, inculti* i filosofi scolastici – e così indirettamente attaccato una parte importante della formazione e degli interessi del Mirandolano – rappresenta una significativa rottura con il passato e inaugura una posizione cui Giovanni Pico rimarrà sempre fedele.

La scelta in favore della *philosophia* e la svalutazione delle *bonae litterae* a sorta di ricreazione spirituale dalle fatiche della meditazione filosofica corrono lungo tutto l'epistolario e trovano conferma nello stile stesso con cui Pico redige le sue opere, eccezion fatta per la stessa *de genere dicendi philosophorum* e per la celebre *Oratio de hominis dignitate*.

Il secondo capitolo, dedicato all'insegnamento averroistico di Elia del Medigo, ha ricostruito gli spostamenti e la produzione filosofica del dotto ebreo, della cui collaborazione Giovanni Pico continuò ad avvalersi nel periodo 1482-1486, dapprima a Padova, poi durante il primo soggiorno a Firenze (1484-1485), e infine a Fratta, nel corso dell'intenso lavoro di stesura delle *Conclusiones*. Le traduzioni e i trattati commisionatigli dal Mirandolano sono tutti legati al nome di Averroè, spesso attinto da fonti ebraiche, ma risulta evidente anche la conoscenza del *Grande Commento* al *De anima* – come noto sopravvissuto soltanto nella versione latina –, al punto che si è forse in presenza dell'unico averroista che abbia inteso compiutamente gli sviluppi del

[648] P15 (*Epistolae*, *ed. cit.*, pp. 364-365).

pensiero del Commentatore in merito alle tematiche psicologiche e cosmologiche: ne è un esempio l'incipit dell'inedito *Tractatus de intellectu speculativo* – del quale si è fornita una prima analisi alla fine del capitolo –, dove Elia precisa al Conte che la posizione esposta da Averroè sulla natura dell'intelletto e degli intelligibili è dovuta all'originaria adesione del Commentatore al pensiero di Avempace, da cui in seguito prenderà espressamente le distanze. Si è avanzata qui per la prima volta l'ipotesi che il *Tractatus* – traduzione parziale del capitolo VIII della *Epitome* al *De anima* di Averroè – sia l'opera che Giovanni Pico avrebbe richiesto a Elia dopo la partenza di quest'ultimo da Fratta e di cui è menzione nella responsiva del dotto ebreo, l'unica lettera pervenutaci a testimonianza del loro sodalizio filosofico. Prova ne sarebbe ancora l'incipit del *Tractatus*, dove si fa parola delle insistite richieste del Conte affinché gli venisse chiarita la posizione di Avempace.

Se la composizione del *Tractatus* e di due altri trattatelli – pervenutici soltanto nella versione ebraica –, aventi per oggetto l'unicità dell'intelletto ilico e la possibilità di congiunzione con l'intelletto agente, sono il segno del vivo interesse pichiano per la psicologia averroistica, stupisce come si fatichi a ravvisarne qualche traccia nella gnoseologia sostenuta dal Conte; anzi, nelle stesse *conclusiones secundum Avenroem* sorprende l'affermazione della quarta tesi sull'immortalità dell'anima[649], difficilmente comprensibile alla luce del fedele insegnamento averroistico di Elia. Più in generale, si deve certamente sostenere, come già ebbe modo di fare Kieszkowski[650], che il lavoro di compilazione delle *Conclusiones*, almeno per quanto attiene alla tradizione scolastica araba e a parte del peripatetismo greco, dipenda dalle *quaestiones*, dalle traduzioni, dai trattati redatti dal dotto ebreo, quasi tutti su esplicita richiesta del Mirandolano. Non fanno eccezione le tesi *secundum Avenroem* di forte critica alla dottrina avicenniana dell'*unum*, tesi che, come si è visto, hanno un preciso riscontro nella *Questio de esse et essentia et uno* di Elia; ciò nonostante, anche su questa questione Giovanni Pico mostra di discostarsi dagli insegnamenti di Elia, facendosi sostenitore della posizione avicenniana[651]. Un più radicale dissenso si consuma attorno alla natura mistagogica e mistica che Giovanni Pico ritiene caratterizzare la *sapientia* filosofica, dai suoi esordi cabbalistici o caldaici piuttosto che egiziani, agli sviluppi orfici, pitagorici, platonici e anche aristotelici. L'adesione sempre più convinta a interessi e schemi di pensiero ficiniani è forse responsabile della fine del loro sodalizio filosofico sul cadere del 1486.

Nonostante un piccolo *excursus* contenuto nella lettera di Elia, a proposito della natura dell'*En Soph* e delle *sephirot*, non pare si possa ragionevolmente sostenere che il dotto ebreo fosse per Pico maestro di cabbalà: la lettera individua piuttosto chiaramente nell'affannarsi del Mirandolano allo studio della mistica ebraica le ragioni di queste incidentali spiegazioni, che si accompagnano inoltre ad una velata polemica all'indirizzo di Mitridate, di certo conosciuto a Fratta. Ciò che impedisce di ascrivere Elia del Medigo a quella tradizione di mistica ebraica profondamente intrisa di motivi aristotelici – Abulafia, Giqatilla, Moschè di Narbona, per non citare che i più noti – è

[649] «Possibile est tenendo unitatem intellectus, animam meam ita particulariter meam ut non sit mihi communis cum omnibus, remanere post mortem», in S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 252, 7.4.
[650] Cfr. *supra* cap. II.
[651] S.A. Farmer, *Syncretism*, cit., p. 390, 2.64.

l'intima adesione al pensiero del Commentatore e al suo proposito di riscoprire l'Aristotele autentico al di sotto dei persistenti ed estranei motivi platonici che ne hanno alterato nei secoli la comprensione: l'individuazione di non trascurabili analogie tra il pensiero cabbalistico e quello platonico – segnalate nella stessa lettera – non poteva certo indurre l'averroista Elia a prestare fede alle dottrine della mistica ebraica.

Se a Elia del Medigo Giovanni Pico deve una profonda conoscenza della scolastica araba, e segnatamente del pensiero di Averroè, non pare per questo ispirare la propria antropologia e gnoseologia alle dottrine del Commentatore e più in generale a schemi speculativi di matrice peripatetica. Sono piuttosto le dottrine ficiniane a costituire lo sfondo della riflessione pichiana, come ha mostrato il terzo capitolo attraverso il confronto tra la psicologia dei sensi esterni e interni elaborata da Marsilio Ficino – con riferimento soprattutto alla *Theologia Platonica* – e quella di Giovanni Pico – desunta dal *Commento* e dalle *Conclusiones Nongentae* –, a partire dalle concezioni fondamentali relative alla natura dell'anima e ai suoi rapporti con il corpo e con le facoltà.

Aspetto portante dell'antropologia ficiniana è certamente la convinzione della piena immaterialità e indivisibilità dell'anima, cui segue il rifiuto non solo della forma/entelechia aristotelica, ma anche di qualsiasi tentativo che presupponga una vivificazione immediata e diretta del corpo da parte dell'anima, anche per mezzo della sola congiunzione di qualcuna delle sue parti (la vegetativa e la sensitiva). L'ispirazione plotiniana – ma non è da escludere l'influenza di Agostino – della posizione di Ficino risulta particolarmente evidente se si passa a considerare il rapporto tra l'anima e le sue facoltà conoscitive: quest'ultime, anche quelle sensoriali, vengono intese non come *virtutes* del composto, ma come potenze completamente spirituali la cui essenza e *virtus* (nel senso di *δύναμις*) sono del tutto indipendenti dagli organi sensoriali. Questi ultimi, nel consentire l'espletamento della *virtus* conoscitiva, avrebbero una funzione meramente strumentale. Ne risulta una gnoseologia le cui note caratteristiche sono l'autarchia conoscitiva e l'infallibile occasionalismo che regola i rapporti tra anima e corpo: non essendone forma e non avendo col corpo alcun tipo di comunione, l'anima fa germinare in se stessa la conoscenza sollecitata dagli oggetti esterni, semplici cause occasionali. Del resto la distanza ontologica tra l'anima e il corpo è colmata da una serie di ipostasi che mediano progressivamente il passaggio dallo spirituale al materiale: si tratta dell'*idolum* e del veicolo dell'anima. Il primo è detto essere *simulachrum rationalis animae*, ovvero l'immagine ipostatica dell'anima, il suo riflesso che, in quanto realtà derivata e meno eminente, ha nell'espletamento delle funzioni che in diversa misura sono legate al corpo la sua *ratio essendi*. Le fonti immediate del Ficino paiono essere il *Commento* agli *Oracoli Caldaici* del Pletone, ma anche Plotino: il recupero della dottrina dell'*idolum* è infatti un primo segno della sostanziale condivisione della celebre dottrina plotiniana dell'anima non discesa, secondo la quale l'ipostasi psichica è congenere alla natura intelligibile e non se ne distacca mai almeno per una sua parte; coerentemente Ficino afferma che non è officio proprio dell'anima reggere il corpo, bensì dell'anima *iam vergens ad corpus*. L'*idolum*, oltre a non vivificare direttamente il corpo, non pare poi potersi dire inerente al veicolo celeste.

Quella del *currus* o *vehiculum animae*, il corpo utilizzato dall'anima nella discesa attraverso le sfere celesti che conduce all'incarnazione, è dottrina squisitamente neoplatonica – anche se già presente negli scritti gnostici e negli *Oracoli Caldaici* – e rappresenta certo una posizione teologicamente eterodossa. Ficino mostra di seguire Proclo nell'attribuire tre veicoli all'anima, anche se l'identificazione del secondo con lo *spiritus* costituisce un originale innesto del filosofo di Careggi ed è espressione della sua vasta cultura medica. Lo *spiritus* rappresenta la chiave di volta dell'intera psicologia dei sensi esterni e interni, grazie alla funzione di 'interfaccia' svolta nei confronti dell'anima e degli oggetti sensibili: l'azione degli oggetti si attua sullo *spiritus* e quest'ultimo, lungi dall'agire a propria volta direttamente sull'anima, funge quasi da specchio, consentendo all'anima di avere sensazioni o di ricreare attraverso l'immaginazione copia della *imago* dell'oggetto. Per quante mediazioni Ficino ammetta, l'anima non patisce mai l'azione dello *spiritus*, poiché non ne è immediatamente congiunta, se non per l'occasionalismo dettato dalla simpatia tra le facoltà e lo *spiritus* stesso.

Che Giovanni Pico si muova nell'orizzonte tracciato da Ficino è testimoniato in primo luogo dal quadro complessivo delle facoltà riconosciute all'anima, tutte molto connotate da un punto di vista neoplatonico, come la *unitas* – per la quale l'uomo è detto potersi congiungere direttamente a Dio, ipostasi al di sopra del piano intelligibile–, l'intelletto, inteso come intuizione noetica delle idee (*noesis*), e la ragione, nel senso di pensiero dianoetico (*dianoia*). Se si eccettuano alcune differenze – Ficino introduce anche la facoltà della *phantasia*, distinta dalla *imaginatio*, e da identificarsi con la *cogitativa* – Giovanni Pico segue il filosofo di Careggi nell'individuazione delle *virtutes* dell'anima, prediligendo, a giustificazione della propria posizione, lo schema dell'uomo microcosmo, anziché quello caldaico ed ermetico della discesa dell'anima attraverso le sfere celesti, frequentemente adottato da Ficino. Giovanni Pico ha seguito Ficino anche nell'intendere il rapporto tra l'anima e le sue facoltà e ha finito col far propria quell'autarchia conoscitiva dell'anima sottolineata dal suo maestro e da tutta la tradizione neoplatonica. Accanto all'esplicito rifiuto dell'aristotelica anima/entelechia, ne è un esempio quanto sostenuto nel *Commento* a proposito della presenza di similitudini di idee contenute nella immaginativa: data la natura completamente immateriale dell'idea è del tutto improbabile che Pico fosse disposto ad ammetterne la presenza in una *virtus* essenzialmente organica. L'ispirazione neoplatonica dell'antropologia pichiana risulta evidente anche dal recupero della dottrina del veicolo celeste, tuttavia su posizioni differenti da quelle ficiniane: l'esistenza di un corpo dell'anima è asserita a partire dal rispecchiamento nell'uomo dell'intera struttura del cosmo, dove al di sopra dei corpi corruttibili elementari esiste la corporeità più eminente dei pianeti e degli astri. Anche in questo caso la riflessione del Mirandolano pare muovere dall'esigenza di accordare Platone e Aristotele, esigenza che di certo lo ha portato ad ammettere l'esistenza di un solo veicolo dell'anima: se l'attribuzione allo Stagirita della dottrina del veicolo è piuttosto ricorrente nella riflessione neoplatonica sul tema – e basata sulla concezione del pneuma, così come esposta soprattutto in *De gen. anim.* 736b 27 ss – l'esegesi di Giovanni Pico, se raffrontata ad esempio a quella di Proclo, pare contenere spunti originali nell'identificare il pneuma aristotelico con il

veicolo cui è eternamente congiunta l'anima. A ben vedere, si tratta di una posizione già presente nella *Theologia Platonica* ficiniana. Del resto, è da ravvisarsi su questi temi una più generale dipendenza dalla speculazione di Ficino, ben riscontrabile lungo tutto il *Commento*: il preteso legame di ciascuna anima ad un astro nella condizione celeste, cui si accompagna la convinzione della preesistenza al corpo, la discesa lungo le sfere celesti, la creazione del corpo terreno da parte dell'anima stessa, sul modello dell'immagine peculiare al proprio astro – dottrina che Ficino e poi Pico ritengono essere all'origine di una precisa fisiognomica in grado di spiegare la genesi del sentimento amoroso – trovano inequivocabilmente la propria fonte nel ficiniano *Commentario* al *Simposio*.

E' ancora la riflessione di Marsilio Ficino a costituire l'alveo teorico in cui prende forma il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola in merito alla natura e al funzionamento delle facoltà superiori dell'anima – la *ratio* e l'intelletto –, una tematica che porta con sé l'elaborazione di una precisa immagine del cosmo con la relativa chiarificazione delle dinamiche di partecipazione tra le diverse ipostasi, aspetti sui quali è forte, ancora una volta, l'influenza del filosofo di Careggi. L'analisi relativa alla natura della partecipazione dell'anima umana al *nous*, ovvero alla ipostasi intelligibile, e per converso la messa a fuoco della conoscenza intellettiva, cui è dedicato il quarto capitolo, hanno certamente una valenza strategica da un punto di vista storiografico: in ultima istanza, esse consentono, sullo sfondo della comune adesione a modelli e schemi di pensiero neoplatonici, di delimitare con maggiore precisione le fonti di Ficino e Giovanni Pico e quindi gli orientamenti fondamentali della loro riflessione cosmologica e noetica. Le differenze infatti all'interno della stessa tradizione neoplatonica non sono di poco conto e conducono ad antropologie dagli esiti molto distanti: su questo aspetto ha insistito Anna De Pace[652], pretendendo di rilevare nelle speculazioni di Ficino e Giovanni Pico la riproposizione del 'conflitto' tra Plotino e Giamblico – incluso il post-giamblichiano Proclo – a proposito della nota dottrina dell'anima non discesa, che investe il problema della sostanza dell'anima, della sua posizione nel cosmo, delle sue legittime pretese conoscitive. Si tratta naturalmente di una prospettiva privilegiata nella considerazione del tema principe del Rinascimento, ovvero quello della *dignitas hominis*.

Gli esiti del presente lavoro suggeriscono tuttavia non solo una sostanziale omogeneità di pensiero tra Ficino e Giovanni Pico, ma anche un diverso e più generale approccio che avrebbe ispirato i due nel progetto di far rivivere la tradizione neoplatonica, al chiaro scopo di riformare la teologia cristiana su basi diverse da quelle peripatetiche: in altri termini, il proposito di Ficino e Giovanni Pico sarebbe quello di ricomporre le diverse voci degli autori neoplatonici in una summa o 'teologia platonica', in cui, accanto alle irrefutabili differenze che pur vengono registrate, prevalente risulti l'aspetto di sintesi. Del resto, è un'esigenza che si pone per entrambi a motivo dell'adozione di precise concezioni storico-sapienziali, come la *pia philosophia*, e, nel caso di Giovanni Pico, di chiari intenti programmatici come la *pax philosophica* tra tutte le *scholae*. Non stupisce quindi di cogliere negli scritti dei due Accademici fiorentini elementi dottrinali di diversa provenienza – Plotino, Porfirio, Giamblico,

[652] Cfr. *supra* cap. IV.

Proclo –, ricombinati in una riflessione necessariamente sincretica che, oltre a pervenire ad esiti non sempre coerenti, riesce in alcuni casi persino deformante per le proprie fonti, almeno a giudicare sulla base delle categorie messe a punto dalla recente ricerca storiografica sul neoplatonismo antico. In Ficino convivono così l'affermazione della congenericità tra ipostasi psichica e intellettuale, in particolare l'attribuzione all'anima di un'intelligenza essenziale e perenne sul modello plotiniano, e una cosmologia di marca prevalentemente procliana – non è da escludersi infatti l'influenza di Porfirio –, dove ad una *prima mens* seguono altre intelligenze disposte gerarchicamente, il cui contenuto noetico si particolarizza man mano che ci si allontana dalla sommità intelligibile; allo stesso modo, la noetica di Giovanni Pico pare ispirata a Proclo quando sottolinea la differenza tra *ideae* e *ragioni* in rapporto alla maggiore eminenza dell'ipostasi intelligibile rispetto all'ipostasi psichica, e quando distingue tra idee universali e particolari contenute rispettivamente nella *prima mens* e nell'intelletto particolare; tuttavia, l'intelletto particolare, lungi dall'essere un'ipostasi distinta e partecipata dall'anima, ne costituisce in realtà la parte superiore, una posizione che, nell'affermare l'esistenza di una *pars intellectualis* nell'anima e quindi una certa *convenienza* con la natura angelica, avvicina Giovanni Pico a Plotino.

Se non si può negare che ogni sintesi abbia comunque un orientamento prevalente, sarei per individuare nel neoplatonismo plotiniano la fonte principale per entrambi. L'interesse di Ficino per Plotino è noto, ma anche quello di Giovanni Pico è ben documentato nelle lettere e in alcune sue opere come il *Commento sopra una Canzona d'amore*, dove gli spunti polemici all'indirizzo di Ficino testimoniano come in gioco vi sia l'autentica interpretazione di importanti dottrine neoplatoniche e in particolare di Plotino.

Non sorprende quindi come la più generale sistemazione cosmologica di ispirazione giamblichiana/procliana venga rimodellata sulla base di una precisa antropologia che tende a riconoscere all'anima una natura intelligibile. Se è vero infatti che sia Ficino che Giovanni Pico insistono sul carattere partecipato dell'intellezione umana, è anche vero che la partecipazione in questione appare lontana dagli schemi giamblichiani e procliani: l'anima umana partecipa infatti direttamente della natura intelligibile – identificata con la sostanza angelica – senza la mediazione di alcuna ipostasi psichica superiore. Ficino e Giovanni Pico tendono a rendere evanescenti i confini tra intelletto e anima, prediligendo affermare – sulla scorta di Dionigi Areopagita – l'esistenza di una catena di *mentes* che si snoda dalla *prima mens* fino al termine ultimo, all'*infima mens*, ovvero l'anima umana. A conferire un diverso significato alla nozione di partecipazione è poi il riconoscimento che l'anima umana non è intellettiva in quanto congiunge la propria attività raziocinante, nel suo più alto sviluppo, all'*intelligere* dell'intelletto ipostatico, posizione sostenuta da Proclo; al contrario, l'anima umana è intellettiva in quanto possiede una *pars intellectualis* che la assimila all'angelo e le concede diritto di cittadinanza nella serie delle *mentes*. Oltre che su Ficino, la cui adesione alla dottrina dell'anima non discesa è più facilmente documentabile – anche se non va esente da problemi – l'influenza di Plotino è preponderante anche sulla riflessione di Giovanni Pico, se non altro nell'attribuzione di un intelletto all'anima umana, a fronte dei diversi limiti che vengono contestualmente

segnalati, come la qualificazione dell'intelletto psichico come *particulare*, in contrapposizione alla *prima mens*, o, almeno in certi luoghi, come *animalis*, per sottolinearne il carattere 'anfibio' di ipostasi intellettuale e al contempo vivifica – un concetto pienamente sviluppato da Ficino –.

Del resto, complice anche il proposito di pervenire a una ricomposizione delle diverse voci della scuola platonica, importanti posizioni cosmologiche e noetiche non dovevano apparire agli occhi di Ficino e di Giovanni Pico come irriducibili e alternative. E' il caso certamente della filosofia di Giamblico, che nella seconda metà del Quattrocento non pare per nulla contrapposta a quella di Plotino, soprattutto in merito alla dottrina fondamentale dell'anima non discesa. Anzi, fonte principale di *Theologia Platonica* XII, 4 – ovvero il luogo principe in cui Ficino difende le ragioni dell'esistenza di un'intelligenza essenziale e perenne nell'anima – è proprio il *De mysteriis* di Giamblico, il cui nome è posto accanto a Plotino e Teodoro di Asine. E' una ricostruzione certamente curiosa, che non può essere addebitata alla limitata disponibilità dei testi in circolazione: se è vero che il *De anima* di Giamblico non era conosciuto – o quantomeno soltanto parzialmente accessibile attraverso Stobeo –, le critiche del filosofo di Calcide a Plotino e a Teodoro erano certamente note attraverso il *Commentario* al *Timeo* di Proclo, di cui Ficino si mostra profondo conoscitore. A conferma di come sia difficile inquadrare gli orientamenti dell'Accademia fiorentina in partigiani di Plotino o in alternativa di Giamblico, è il significativo silenzio di Giovanni Pico sulla questione, sia nelle *Conclusiones* sia soprattutto nel *Commento*, dove credo non si sarebbe lasciato scappare un'importante occasione per rintuzzare una volta di più l'imperizia esegetica dell'amico e maestro Ficino. Oltretutto non pare di cogliere nella riflessione pichiana l'intento di sviluppare un'antropologia e una noetica di segno diverso da quella plotiniana, come sembra testimoniare la scarsa considerazione tributata al *Commentario* al *Timeo* di Proclo, fonte privilegiata, se non unica, per la conoscenza delle dottrine di Giamblico sull'anima. Del resto, allo stesso esito si perviene attraverso l'analisi delle facoltà dedite alla conoscenza intellettiva, la *ratio* e l'*intellectus*.

La trattazione della *ratio* da parte di Ficino e Giovanni Pico è nelle sue linee essenziali di chiara ispirazione neoplatonica: essa presuppone come sfondo la distinzione tra le ipostasi dell'Intelletto e dell'Anima con i relativi attributi metafisici fondamentali, quali rispettivamente l'immobilità e l'eternità, il movimento intrinseco e l'esistenza nel tempo. Essendo la facoltà propria dell'anima, la *ratio* ha connaturato in sé il movimento e conseguentemente il dispiegarsi nel tempo. Non solo, in virtù della partecipazione all'Intelligenza, essa è provvista dei *logoi* o *ragioni* di tutte le cose – l'equivalente sul piano psichico delle idee – attraverso le quali l'anima compie la sua peculiare operazione conoscitiva e nel contempo plasma, vivifica e sorregge il mondo materiale.

Nel caso di Ficino, tuttavia, la natura della *ratio* non risulta sempre univocamente stabilita, in particolare risulta problematico affermarne l'aspetto della pienezza noetica – la presenza in essa dei *logoi* –, accanto al caratteristico procedere dianoetico. E' quanto emergerebbe principalmente dalla *Theologia Platonica*, di contro a quanto affermato in altre opere, soprattutto ne *El libro dell'amore*. Lungi dall'essere un ulteriore caso di

mancanza di coerenza teorica – più volte rimproveratagli dagli studiosi e non senza ragione – il carattere ancipite della posizione ficiniana sembra riflettere in realtà gli esiti di una serie di precise soluzioni metafisiche e cosmologiche: in accordo con la riflessione agostiniana e più in generale con quanto ritenuto dalla Chiesa, Ficino tende a collocare in Dio la presenza delle *ideae*, arrivando a sovrapporre per molti aspetti le prime due ipostasi– Uno e Intelligenza – distinte dal Neoplatonismo; perdendo la propria specificità ontologica e cosmologica le menti angeliche non vengono più dotate di idee, ma di un surrogato che Ficino significa con diversi termini quali *species*, *notiones*, etc.; allo stesso modo anche le anime possiedono questa forma diminuita di idee, chiamate *formulae idearum*. La retrocessione metafisica della *mens* angelica coincide con l'innalzamento dell'anima al rango delle intelligenze e la conseguenza non può che essere quella di un'unica serie di *mentes* distinte per grado, non per essenza. Se l'anima diviene una quasi-intelligenza, poiché è pur vero che provvede anche in modo peculiare al mondo dei corpi, essa è giocoforza dotata di quegli stessi principi ontologici e noetici che contraddistinguono le menti angeliche: l'anima *qua* anima ha nella propria *mens* le *formulae*, ovvero la dotazione noetica che le compete per la sua posizione cosmologica e per la sua realtà metafisica; non sorprende, quindi, come alla *ratio* vengano riconosciute soltanto l'operazione della *ratiocinatio* e la funzione di elevare a consapevolezza, in quanto *media vis*, l'attività delle diverse facoltà dell'anima.

Nel ribadire come la *ratio* costituisca la parte peculiare dell'anima, Giovanni Pico sembra rimarcare con maggiore decisione i confini tra ipostasi intelligibile e psichica, sottolineando come i principi contenuti nella prima, le idee, mutino nome e natura all'atto della loro partecipazione da parte dell'anima, ove divengono similitudini di se stesse ovvero *ragioni*. E' quanto del resto nel *Commento* il Mirandolano ritiene sia stato tramandato dagli antichi teologi nella *fabula di Saturno* e indicato dall'esegesi di Platone e Plotino, i quali, trattando rispettivamente della prima e della seconda Venere, avrebbero inteso significare l'uno la presenza delle idee nella mente angelica, l'altro delle ragioni nell'anima, a dispetto di quanto creduto da Ficino, ovvero che con Venere gli antichi avessero voluto intendere la potenza generativa dell'Anima del mondo e la potenza contemplativa della mente angelica. La trattazione pichiana della *ratio* contiene un interessante e originale sviluppo, contestuale ad un'aspra critica nei confronti dei peripatetici latini: a suo dire, infatti, essi avrebbero erroneamente limitato le capacità conoscitive umane alla sola cognizione astrattiva, indicata nel *Commento* come il terzo grado dell'ascesa contemplativa dell'anima alla *prima mens*. E' del tutto probabile che Giovanni Pico – alla luce soprattutto del suo vagheggiato progetto di *pax philosophica* – abbia inteso in qualche modo recuperare la gnoseologia dell'astrazione di matrice aristotelica, pur subordinandola ad una più generale noetica neoplatonica. A ben vedere l'universale astratto *a sensibili*, oltre a non costituire propriamente una conoscenza intelligibile, bensì la più eminente conoscenza sensoriale, non è a rigore acquisito dall'esperienza empirica, ma è piuttosto una proiezione delle *ragioni* contenute nell'anima; vengono così a distinguersi due correlati dell'attività *latu sensu* razionale: l'universale prodotto per 'astrazione' e le *ragioni* contenute invece essenzialmente nell'anima – la cui intellezione, come vuole sempre il *Commento*, costituisce il quarto grado dell'ascesa dell'anima –. La posizione di Giovanni Pico sembra debitrice nei

confronti del *Commentario* al *Parmenide* di Proclo (IV 891-898) –, dove il Diadoco distingue accuratamente tra *λόγοι οὐσιώδεις* e *ὑστερογενῆ* e dove contestualmente rivolge ai peripatetici una critica simile a quella che il Mirandolano indirizza ai Latini –, anche se risulta problematico affermarne con certezza l'utilizzo, che anzi sembra da escludere almeno in riferimento alla stesura delle *conclusiones secundum Proclum*. E' probabile quindi il ricorso a un'ulteriore fonte dipendente da Proclo. Le *ragioni* (sostanziali) costituiscono poi l'oggetto di una intellezione continua, anche se non sempre consapevole, da parte dell'anima, per mezzo della quale essa conosce *omnia entia*: è l'*intelligere abditum* cui sono dedicate due *conclusiones*, una delle quali «Nihil intelligit actu et distincte anima nisi se ipsam» sarà giudicata dai suoi censori falsa e non conforme al pensiero delle *auctoritates* addotte da Giovanni Pico – e menzionate anche nella *Apologia* –, nella fattispecie Agostino ed Enrico di Gand.

L'influenza di Proclo mi pare estendersi anche al modo in cui Giovanni Pico concepisce la natura dell'intelletto in dotazione all'anima umana, seppure il pensiero del Diadoco risulti in definitiva quasi irriconoscibile a causa del peculiare uso fattone dal Mirandolano: la dottrina dei gradi di intellezione esposta da Proclo nel *Commentario* al *Timeo* I, 243,26-246,9 – passo noto al Conte come sembra attestare la *conclusio secundum opinionem propriam in doctrinam Platonis* n. 17 – è innestato sullo sfondo di un'antropologia di ispirazione ficiniana e plotiniana. Nel *Commento*, Giovanni Pico sembra fare dell'Intelletto particolare ipostatico procliano la parte più eminente e nondimeno costitutiva dell'anima umana. La coppia di aggettivi, *proprio* – in riferimento ai rapporti con l'anima – e *particulare* – in riferimento al contenuto eidetico, nella fattispecie idee particolari –, utilizzati dal Mirandolano nella caratterizzazione dell'intelletto in questione, echeggiano le determinazioni *ἴδιος* e *μερικῶς* cui ricorre Proclo nel delineare la natura del *νοῦς* particolare ipostatico: *ἴδιος* in quanto di esso partecipano direttamente e continuamente i generi delle anime superiori – e in questo senso a loro *proprio* –, *μερικῶς* in ragione dell'atto conoscitivo con cui intende gli intelligibili, ovvero secondo una prospettiva particolare, poiché intelletto, intellezione e intelligibile sono in lui particolari, come sono invece pienamente universali nella prima intelligenza.

L'esito dell'opzione teorica pichiana è naturalmente il radicamento ontologico dell'anima nel mondo intelligibile e per converso il ridursi della distanza metafisica tra l'uomo e l'angelo: dal *Commento* all'*Heptaplus*, passando per le *Conclusiones Nongentae*, l'uomo è detto essere provvisto di una *pars intellectualis* per la quale conviene con l'angelo, da cui si distingue soltanto in termini di grado o di purezza, in quanto la natura intellettuale non è che una delle sue parti costitutive. Si tratta di una posizione che ancora una volta accomuna Giovanni Pico a Ficino, segno di una lettura condivisa dei testi procliani che ne mantenga le linee cosmologiche fondamentali – in primo luogo la distinzione tra una intelligenza prima o universale e gli intelletti puri particolari –, ma che nel contempo sappia conferire maggiore dignità all'anima, elevandola al grado delle intelligenze e ricomprendendola in un'unica catena di *mentes*.

La pretesa che l'anima dell'uomo disponga di un intelletto o *pars intellectualis* pone il problema di chiarire la natura dell'atto conoscitivo corrispondente. Mi pare che sia Giovanni Pico che Ficino riconoscano all'uomo la possibilità di un'intellezione

angelica, in grado di abbracciare la totalità degli intelligibili istantaneamente, senza passare dianoeticamente dall'uno all'altro. In *Theologia Platonica* XII, 4, il filosofo di Careggi afferma l'esistenza nell'anima di un'intelligenza costantemente presente al mondo intelligibile e perennemente immersa nella contemplazione delle idee. Il richiamo esplicito a Plotino – da cui Ficino desume anche la spiegazione del carattere inconsapevole dell'attività dell'intelligenza non discesa – e a Teodoro di Asine – ma anche curiosamente a Giamblico come si è già segnalato – non lascia adito a dubbi sulla natura dell'atto intellettivo. Tuttavia, questa posizione convive accanto ad un'altra di ispirazione procliana, secondo la quale è caratteristico dell'ipostasi psichica un atto intellettivo che sia sì intuitivo, e che quindi colga l'intelligibile istantaneamente, ma nondimeno incapace di intendere simultaneamente tutti gli intelligibili. La ragione di questa curiosa compresenza è da ricercare ancora una volta nel tentativo ficiniano di allestire una *summa* dell'insegnamento neoplatonico, rappresentativa delle diverse voci e il più possibile pacificata. Nel caso di Giovanni Pico, vista l'esiguità dei riferimenti, risulta senz'altro più problematico stabilire quella che doveva essere la sua posizione in merito alla natura dell'atto intellettivo. Tuttavia, l'analisi delle *Conclusiones Nongentae* e del *Commento* mi pare consenta di escludere che il Mirandolano abbia ispirato la propria gnoseologia alle dottrine di Giamblico e di Proclo, al chiaro scopo di dare voce ad un'antropologia più autentica, più rispondente ai limiti della condizione umana, contro il tentativo ficiniano di renderla quasi angelica. Se è vero che non mancano riferimenti alla dianoeticità della conoscenza umana, occorre segnalare come essi siano da intendersi all'interno di una riflessione antropologica ed epistemologica fortemente sincretica, mossa dall'intento di conseguire la concordia tra le diverse *scholae*, soprattutto la platonica e la peripatetica. La concordia tra Platone e Aristotele è certamente la questione che più di ogni altra Giovanni Pico ha sentito come propria e non deve stupire quindi il tentativo di conseguirla in un ambito strategico come quello gnoseologico, dove le posizioni di partenza appaiono certamente inconciliabili.

L'opzione teorica è chiara: il Mirandolano identifica espressamente l'intelletto potenziale con la *ragione* o *pars rationalis* – la platonica *dianoia* – e coerentemente nega ad esso, ricorrendo alle formule della scolastica, la *prima operatio*, ammettendo soltanto *compositio* e *discursus*. Se i rilievi pichiani in merito alla natura della *pars intellectualis* vengono assunti integralmente – essa è detta essere la parte più eminente dell'anima, per la quale questa ha *convenientia* con la sostanza angelica, è *in actu* e colloca l'uomo nell'ordine delle *mentes* – pare del tutto plausibile sostenere che anche il Mirandolano, al pari di Ficino, possa aver riconosciuto alla facoltà più alta un'intellezione di tipo angelico.

L'assimilazione dell'uomo all'angelo non avviene soltanto attraverso l'attribuzione a entrambi di un identico atto di intellezione, bensì anche di un identico contenuto eidetico quale correlato all'*intelligere*. A prescindere dallo schema cosmologico utilizzato – che pone alternativamente le idee in Dio o piuttosto nel primo intelligibile –, Ficino non sembra ammettere alcun cambiamento sostanziale dell'idea al passaggio dal mondo intelligibile a quello propriamente psichico: si tratti di *ideae* o piuttosto di *formulae*, identico è di volta in volta l'oggetto individuato come proprio sia dell'intellezione umana che di quella angelica. Ciò che infatti secondo il filosofo di

Careggi distingue la sostanza angelica dall'uomo – e determina le rispettive posizioni lungo la catena delle *mentes* – è la moltiplicazione e particolarizzazione delle idee prodotta dalla processione del *radius* divino, per effetto del suo allontanamento dalla fonte primigenia (Dio), o anche il carattere dianoetico dell'intellezione riconosciuto, almeno in alcuni luoghi, come proprio di un *intellectus* o *mens animalis*. In nessun caso – con l'eccezione di quanto esposto ne *El libro dell'amore* – si insiste su di un presunto cambiamento dello statuto ontologico delle idee, al punto che in *Theologia Platonica* XI, 3 Ficino sostiene che le *formae* contenute nella *mens* umana conservano il nome di *essentiales rationes*, espressione con la quale viene designato il contenuto eidetico della mente angelica. La riflessione pichiana è forse più attenta, o meglio più sensibile, all'articolarsi metafisico e cosmologico delle ipostasi intelligibile e psichica, rimarcando nel contempo le differenze che di riflesso si producono sul piano gnoseologico: almeno nel *Commento*, il Mirandolano afferma che le idee *mutano natura e nome* nel preciso istante in cui vengono partecipate dall'anima, divenendo così *ragioni*, una precisazione che sembra ribaltare polemicamente quanto sostenuto invece da Ficino. Va detto, tuttavia, che la distinzione in questione potrebbe essere stata suggerita dallo stesso Ficino, se si considera che tra le fonti del *Commento* pichiano è certamente da annoverarsi *El libro dell'amore*, dove ricorre la differenziazione di idee e ragioni.

Anche per Giovanni Pico comunque, l'uomo per il tramite del proprio intelletto attinge alle idee del mondo angelico.

L'intellezione delle idee da parte dell'uomo costituisce certamente la questione dove più emerge la distanza tra le noetiche di Ficino e Giovanni Pico. La complessa psicologia ficiniana della *formula* ha come esito la dimostrazione che la natura umana è costantemente innalzata all'intellezione delle idee, ovvero della sostanza divina, a partire dalla comune e concreta esperienza empirica: se non si vuole disconoscere all'anima la sua funzione di *copula mundi* – e quindi il suo protendersi dalla sommità superiore a quella inferiore del cosmo –, se non si vuole precludere all'uomo la conoscenza della *veritas* – cosa che potrebbe far dubitare dell'immortalità dell'anima umana – non rimane secondo Ficino che riconoscere nella *formula* non già il termine ultimo della conoscenza, ma un indispensabile *medium* cognitivo che rifluisce naturalmente alla sua fonte – Dio, da cui era proceduto il *radius* – consentendo all'uomo la conoscenza dell'idea e nel contempo la conoscenza vero dell'oggetto. L'uomo è quindi costantemente prossimo alla *veritas* e a Dio, pur non rendendosene conto, un'ingratitudine che Ficino tende a spiegare con l'impossibilità umana di intendere simultaneamente tutti gli aspetti dell'essenza divina, ovvero le idee, come invece accade per l'angelo, il quale ha così modo di riconoscere la fonte delle idee e di conoscerla.

Giovanni Pico, comunemente identificato come il più alto celebratore della *dignitas hominis*, fa mostra di una noetica assai più prudente. Il Mirandolano è ben lungi dal precludere l'intellezione delle idee all'uomo, che anzi viene chiaramente affermata soprattutto nel *Commento*, dove, in seguito al progressivo distacco dal mondo dei corpi e dalle facoltà ad esso relative, l'anima perviene al proprio intelletto e infine al congiungimento con la prima mente, dove sono contenute le idee universali; tuttavia, l'ascesa al mondo intelligibile costituisce il termine di un percorso di purificazione-

contemplazione e non un infallibile e naturale 'meccanismo' conoscitivo. Il senso della critica rivolta a Ficino è quello di aver, per così dire, banalizzato la conoscenza delle idee, con la pretesa che essa sia già in essere – pur essendo molto diversa da quella cui approda la contemplazione del *theologus* – durante la comune e quotidiana esperienza: presentandosi come autentico interprete della posizione platonica, Giovanni Pico afferma in alcune *conclusiones secundum opinionem propriam in doctrinam Platonis* che la conoscenza ordinaria dell'uomo non si sostanzia delle idee.

La posizione di Giovanni Pico è poi ulteriormente complicata dall'ambiguità delle proprie scelte metafisiche e cosmologiche: appellandosi alla dialettica ontologica – di ispirazione procliana – dei tre modi d'essere – causale, formale e partecipato –, il Mirandolano afferma a più riprese che le idee sono contenute *formaliter* nella prima mente angelica, ma ne ravvisa nel contempo tutta l'insufficienza e imperfezione ontologica. Nella dinamica relativa alla genesi e alla partecipazione delle idee alla mente angelica – esposta nel *Commento* – è detto infatti che la ricezione della luce divina nel sostrato informe dell'angelo produce soltanto idee imperfette; in grazia della bellezza che ne nasce e del desiderio di conseguire la loro perfezione, l'angelo si volge a Dio e partecipa verosimilmente della sua sostanza. Giovanni Pico nega questa particolare *conversio* all'uomo, il settimo grado dell'ascesa amorosa (*sabato del celeste amore*), e quindi la possibilità di attingere pienamente alle idee, almeno fino a quando permanga il vincolo corporeo che può essere spezzato non solo dalla morte naturale, ma anche dal rapimento estatico-contemplativo, che con i cabbalisti chiama *binsica*. Ficino e Giovanni Pico, pur muovendosi all'interno di un quadro metafisico e cosmologico sostanzialmente condiviso, approdano a soluzioni differenti: entrambi finiscono col collocare le idee in Dio – anche se profonda e operante è la suggestione neoplatonica che le vuole peculiari del piano intelligibile (da un punto di vista cristiano, angelico) –, assimilano l'anima umana all'*ordo mentium*, in virtù del riconosciuto possesso di una *pars intellectualis* – non enfatizzando quindi la differenza ontologica tra intelligibile e psichico –, distinguono una *prima mens* dalle restanti intelligenze, le cui intellezioni divengono sempre più particolari e il cui contenuto eidetico diviene sempre più molteplice. Tuttavia, se per Ficino è inaccettabile che l'uomo non possa giungere alla *veritas* anche durante l'esistenza terrena, Giovanni Pico è disposto a riconoscere all'uomo ancora soggetto al vincolo corporeo soltanto una *veritas* penultima, ovvero l'intellezione delle idee universali, senza alcuna possibilità di pervenire al loro autentico essere in Dio. La soluzione pichiana, a differenza di quella ficiniana, consente ancora di distinguere essenzialmente la natura angelica da quella umana, pur prevedendo anche in vita la possibilità della sua angelizzazione (che, pur tuttavia, coincide con la morte, o meglio la 'seconda morte').

Il quinto e ultimo capitolo prende in esame gli sviluppi della riflessione antropologica e cosmologica di Giovanni Pico negli anni immediatamente successivi alla fallita disputa romana e fino alla composizione dell'*Heptaplus* nel 1489: sono gli anni della presunta 'tranquillità fiesolana', del profondo cambiamento nei costumi e nello spirito, cui si accompagna una religiosità nuova quanto intensa, al punto che gli interessi scritturistici sembrano costituire ormai l'aspetto preponderante nella riflessione del Mirandolano. L'immagine di un Giovanni Pico ridottosi a condurre una vita quasi

monacale e dedita pressochè integralmente alla meditazione religiosa – così come vogliono due testimoni eccellenti dell'epoca, Lorenzo il Magnifico e il nipote Gianfrancesco – è significativamente corretta dall'atteggiamento intransigente degli ambienti teologici pontifici e dello stesso Innocenzo VIII, atteggiamento che la pubblicazione dell'*Heptaplus – opera heretica* nelle parole del Lanfredini, oratore fiorentino presso la curia papale – ha certamente radicalizzato. Per quanto attiene alle tematiche qui prese in esame, l'*Heptaplus* costituisce infatti una coraggiosa riaffermazione delle dottrine e dei motivi che già ispirarono il *Commento* e le sfortunate *Conclusiones Nongentae* (inclusa l'*Oratio*), cui si aggiunge una temeraria audacia cabbalistica che pretende di ritrovare al fondo del racconto genesiaco le verità perenni della filosofia, alle quali hanno dato voce cristiani, come Dionigi, Alberto Magno, Tommaso, ma anche musulmani, come Averroè e Avicenna, e pagani come Plotino e l'imperatore Giuliano. Ad essere ribadito è in primo luogo l'impianto storico. La disposizione delle *sectae* all'interno delle *Conclusiones Nongentae* aveva già inteso suggerire, se non l'esatto ordine storico di filiazione, quantomeno il primato epistemologico della cabbalà, cui tutte le altre tradizioni devono essere ricondotte come ad un'ideale origine. Giovanni Pico intende legare più intimamente di quanto non avesse fatto Ficino la rivelazione giudaico-cristiana alla *sapientia* pagana. Se si esclude la posizione assunta nel *De christiana religione* – dove si ha cura di innestare la figura di Zoroastro nell'immediata discendenza di Noè – il filosofo di Careggi insiste in modo ricorrente – nelle versioni, nei commentari, oltrechè nella sua opera maggiore, la *Theologia Platonica* – sulla complementarietà della *ratio platonica*, che viene ad essere così una rivelazione parallela, provvidenzialmente disposta *ad usum* degli ingegni migliori, naturalmente non inclini ad abbracciare le verità della religione sulla base della sola *fides*. Nell'*Heptaplus* Giovanni Pico procede oltre, mostrando come al di sotto di un dettato apparentemente incolto, Mosè abbia racchiuso i *thesauri* di ogni autentica filosofia; non solo, contrariamente a Ficino – il quale già nel *Pimander*, pur riconoscendo in Ermete Trismegisto il principio della *pia pilosophia*, lo aveva nondimeno ritenuto posteriore a Mosè –, il Mirandolano sembra suggerire che Mosè, più che essere l'ispiratore della sapienza egizia, ne sia in realtà l'erede. Il progetto della *pax philosophica*, cui è necessariamente sottesa la convinzione dell'unicità della *veritas*, trova nella figura di Mosè la sua più solida legittimazione: il Profeta rappresenta il punto di intersezione tra la *prisca theologia* pagana – la sapienza di Ermete Trismegisto – e la rivelazione giudaico-cristiana, nelle sue due componenti, essoterica ed esoterica, la cabbalà, la quale prima ancora che rappresentare un distinto corpo di dottrine, o un insieme di tecniche ermeneutiche viene ad essere il fondamento storico-sapienziale delle verità messe in luce dalle diverse *scholae*. Le parole di Mosè celano infatti non tanto le dottrine della mistica ebraica, quanto il variegato *corpus* dottrinale della tradizione peripatetica e platonica. Questo spiegherebbe l'indubbio privilegiamento riservato nelle opere pichiane, oltrechè a Mosè, a Ermete Trismegisto, un privilegiamento che dovette però essere causa di non trascurabili problemi di ordine storico e teologico. Giovanni Pico sembra infatti incapace, a differenza di Ficino, di pervenire ad una posizione coerente in merito all'esatta successione dei *prisci theologi*: emblematica a riguardo è la figura di Zoroastro che, innalzata nell'*Oratio* insieme a

quella di Orfeo al rango di *pater sapientiae*, scompare poi del tutto nell'*Heptaplus*, non senza ragione – e forse non senza imbarazzo –, vista l'indicazione unanime delle fonti sull'epoca antichissima in cui visse. Rimane incerta poi la natura della rivelazione all'origine della *prisca theologia*, vale a dire se essa sia da ritenersi unica – dando così vita ad una continua *traditio* e *receptio* –, oppure molteplice e manifestantesi in tempi e luoghi differenti. Da un punto di vista teologico, l'aver individuato in Abramo il fondatore della vera religione – riconoscendo quindi il primato temporale e in definitiva sapienziale della *religio* giudaico-cristiana – potrebbe aver indotto Giovanni Pico a non ritenere scandalosa la posteriorità di Mosè rispetto alla cultura egizia e pertanto ad Ermete Trismegisto.

Contrariamente a Ficino, nella riflessione di Giovanni Pico l'esoterismo smette di essere un tratto distintivo della tradizione sapienziale antica per estendersi – conformemente al suo ideale di *pax philosophica*, che rinvia ad una concezione allargata di *pia philosophia* – alla tradizione scolastica e alla stessa rivelazione giudaico-cristiana, sia vetero che neo testamentaria: da un lato la cabbalà, la seconda ed esoterica rivelazione fatta a Mosè sul Monte Sinai, dall'altro la predicazione per allegorie e parabole di Cristo, che non volle affidare alla scrittura le verità profonde del suo insegnamento, un proposito rispettato dagli stessi evangelisti, che si limitarono a narrare l'umanità del Messia.

Uno degli aspetti di maggiore originalità di cui l'*Heptaplus* è portatore è certamente la suddivisione del cosmo nei mondi intelligibile, o angelico, celeste ed elementare. Si tratta di una sistemazione non immediatamente riconducibile allo schema ipostatico neoplatonico di Uno, Intelligenza, Anima, già utilizzato da Giovanni Pico nel *Commento* e ben rappresentato anche nella riflessione cosmologica ficiniana, in primo luogo ne *El libro dell'amore*. Tuttavia, se certo la distinzione tra mondo celeste e sublunare indica una certa vicinanza alle dottrine peripatetiche – del resto l'orizzonte di pensiero è ancora quello della *pax philosophica* –, è altrettanto vero che la stessa distinzione il Mirandolano poteva trovare nella tradizione neoplatonica: non pochi, infatti, sono i motivi che suggeriscono una maggiore prossimità di Giovanni Pico alle dottrine platoniche, a cominciare dall'esigenza di graduare il cosmo secondo un'infallibile continuità metafisica, evocata nell'immagine della *catena aurea*, già presente in Macrobio e Proclo; sempre a Proclo, e segnatamente al principio *tutto in tutto, secondo il proprio modo di esistenza*, si ispira il Mirandolano nell'affermare la reciproca implicazione dei mondi. Del resto, anche nel coevo *De vita* Ficino pone a fondamento e a giustificazione delle complesse pratiche magico-astrologiche la distinzione tra mondo sublunare e mondo celeste.

Significativo è certamente il dissenso tra Giovanni Pico e Ficino sulla topografia del cosmo, in particolar modo sulla sistemazione del mondo sublunare: se la cosmologia esposta nel *Commento* è per larga parte assimilabile a quella contenuta nella *Theologia Platonica* e nel *Commentario* al *Timeo* di Ficino – il *Commentario* al *Timeo* di Proclo sembra essere in entrambi i casi la fonte principale –, nell'*Heptaplus* l'abbandono della dottrina dei tre modi d'essere – e della conseguente posizione che gli elementi sono contenuti *κατ'αἰτίαν* nel cielo – comporta una distinzione più radicale tra mondo celeste ed elementare, senza che si possa attribuire con certezza a Giovanni Pico la dottrina

aristotelica del quinto elemento. Il discorso del Mirandolano, mosso dal consueto proposito concordista, sembra essere volutamente ambiguo. Che Giovanni Pico, tuttavia, tenga in maggior conto le dottrine aristoteliche è confermato dalla convinzione che gli elementi, pur obbedendo al teleologismo di un universo regolato provvidenzialmente, sono ritenuti *vitae expertes*, laddove Ficino, almeno nella *Theologia Platonica*, opta per l'animazione non solo delle sfere elementari, ma anche delle stesse particelle elementari, che vuole dotate di *animulae*.

E' senz'altro quello che l'*Heptaplus* definisce quarto mondo – ovvero l'uomo – l'ambito dove più è possibile apprezzare la continuità della filosofia di Giovanni Pico. Nella trattazione ad esso relativa viene ribadita in primo luogo la natura indeterminata, proteiforme dell'uomo, l'impossibilità di stabilirne un *quid* essenziale che ne faccia al pari degli altri piani dell'essere un mondo distinto e dotato di caratteri peculiari; a rigore, infatti, l'uomo è piuttosto *complexus* e *colligatio* tra i diversi mondi. E' poi nuovamente la dottrina dell'uomo microcosmo a dettare le linee fondamentali della concezione antropologica pichiana, dall'individuazione delle facoltà – prese a prestito nuovamente dalla tradizione neoplatonica – alla precisazione dei corpi di cui è provvista naturalmente l'anima, quello etereo e quello composto dai quattro elementi. A proposito dei rapporti tra anima e corpo elementare, il Mirandolano ha modo di ribadire due importanti posizioni, che di certo dovettero contribuire non poco alla generale ostilità con cui l'*Heptaplus* venne accolto negli ambienti teologici più vicini al papa. In primo luogo, la netta opposizione alla concezione aristotelica dell'anima entelechia, per la quale Giovanni Pico arriva ad escludere che qualsiasi parte dell'anima – comprese la vegetativa e la sensitiva – sia forma del corpo, essendo quest'ultimo costituito nella sua sostanza da una *forma corporeitatis*. Ancora contro Tommaso, quindi, tutte le facoltà continuano ad essere ritenute completamente spirituali e coincidenti con la sola essenza dell'anima. In secondo luogo, la preesistenza dell'anima al corpo che il Mirandolano riafferma attraverso una curiosa quanto eterodossa dottrina della creazione: sulla base forse di una rilettura del *Timeo* platonico (41a7-43a6), la genesi di anima e corpo è ricondotta rispettivamente all'azione demiurgica di Dio e delle forze naturali rette dalla provvidenza – sostituendo con queste ultime gli Dei creati del testo platonico –. La vivificazione del corpo, già costituito, è quindi l'esito del sopraggiungere dell'anima dall'esterno.

Nell'*Heptaplus* il ricorrere dell'anima irrazionale nei consueti termini platonici di anima concupiscibile e irascibile – accompagnate dalle analogie ferine di *Resp*. 588b 8 ss. – diviene occasione per risolvere la più compromettente delle questioni connesse al progetto di *restauratio platonica*, ovvero la dottrina della metempsicosi: non sorprende quindi come l'interpretazione allegorica del passaggio dell'anima umana nei corpi dei bruti – intesa come abiezione dovuta alla degenerazione morale – abbia proprio nella *Theologia Platonica* di Ficino la sua fonte principale.

Per quanto attiene all'anima razionale e alle sue facoltà conoscitive l'ispirazione principale pare essere ancora una volta plotiniana: il richiamo alla conoscenza di sé e al ripiegamento interiore quale modo per pervenire, attraverso una progressiva ascesa, all'unione con il principio sommo, rimanda all'idea che l'anima contenga in sé tutte le ipostasi, idea del resto già contenuta nell'immagine dell'uomo microcosmo – una

concezione non estranea nemmeno a Proclo, se non altro in certe più ottimistiche prese di posizione –; ancora, la ripresa dell'esegesi plotiniana al *Timeo* platonico, relativamente alla creazione dell'anima umana, porta Giovanni Pico a equiparare completamente l'anima del mondo e quella umana da un punto di vista ontologico, ignorando i rilievi critici di Giamblico e Proclo in favore di una loro diversa condizione metafisica; da ultimo, l'attribuzione all'anima di una *pars intellectualis*, di un'intelligenza ipostatica e non di un semplice abito intellettivo. A dispetto di una scelta lessicale, quantomeno infelice, è possibile concludere che il Mirandolano ritenga la parte dell'anima in questione dotata di un'intellezione angelica, in virtù anche dell'insistita affermazione che tramite essa si realizzi una *convenientia* o *societas* tra uomo e angelo. Certo rimane il fatto che, pretendendo di richiamarsi ai platonici, Giovanni Pico denomini la parte intellettuale *dianoia*, ma una lettura attenta dei simboli utilizzati porta senz'altro ad escludere che voglia introdurre nell'intelletto umano un'operatività dianoetica: mentre intelletto e opinione – Giovanni Pico utilizza in questo caso il termine corretto di *doxa* – sono simboleggiati rispettivamente dal sole e dalla luna, la «vis componendi et dividendi, ratiocinandi item definiendi» è attribuita alle forze ausiliarie simboleggiate dalle stelle, facoltà *ipso facto* distinte dal sole . Del resto, è soltanto per mezzo di una considerevole e impropria semplificazione che il Mirandolano avrebbe potuto riferirsi, mediante il termine *dianoia*, al concetto procliano di *λόγος νοερός*, di una ragione che diviene capace di intellezione, ma soltanto dianoeticamente. Con questo non vengono certamente meno i limiti che, rispetto a Ficino, il Mirandolano ha inteso fissare già nel *Commento* alle possibilità noetiche umane. Nel corso dell'esistenza terrena, infatti, l'anima è detta inclinare più verso le realtà del mondo materiale e conseguentemente ricorrere più all'opinione – e alle forze ausiliarie che contribuiscono a rischiarare la notte della vita nel corpo – che non all'intelletto. La pienezza della vita intellettuale viene presentata ancora una volta come *escathon*, conseguibile soltanto quando il vincolo corporeo si sarà completamente dissolto. Mediante la distinzione tra *felicitas naturalis* e *supernaturalis*, Giovanni Pico non farebbe altro che ribadire nell'*Heptaplus* quanto asserito nel *Commento*: all'uomo è aperta naturalmente la possibilità di congiungersi alla prima mente, conseguendo in tal modo la propria felicità naturale; l'unione con Dio, la felicità *supernaturalis* – l'inesplicato settimo grado dell'ascesa amorosa o *sabato del celeste amore* come viene denominata nel *Commento* – è la beatitudine eterna cui sono innalzate le creature umane (e angeliche) per volontà divina. Come al tempo della disputa romana, anche gli sviluppi del pensiero pichiano contenuti nell'*Heptaplus* e nelle *Expositiones in Psalmos* non sembrano fare chiarezza sul ruolo della *unitas* dell'anima nel processo di indiamento: le *Expositiones* confermano che la *unitas* è intesa non tanto come facoltà distinta, ma come vertice dell'intelletto, attraverso il quale soltanto è possibile l'unione a Dio, un'unione eccezionalmente conseguibile – contrariamente a quanto sembra sostenere l'*Heptaplus* – anche nel corso della vita terrena.

Accanto alle dottrine antropologiche, anche l'angelologia contenuta nell'*Heptaplus* consente di concludere in favore di una certa continuità di temi e soluzioni che avrebbe animato la riflessione di Giovanni Pico. Pur accanto a soluzioni originali rispetto al passato, l'essenziale della sistemazione metafisica e cosmologica

affidata al *Commento* e alle *Conclusiones Nongentae* è mantenuta, a cominciare dal rapporto tra sostanza angelica e *ideae*: in quanto creatura, la dipendenza da Dio impedisce che si possa riconoscere all'angelo non solo una forma di sussistenza ontologica, ma anche per converso un'autonomia epistemologica, in quanto le idee vi sono presenti accidentalmente. Come nel *Commento* le idee contenute nella mente angelica – a seguito della illuminazione divina – sono dette imperfette, e da questa condizione di partenza l'angelo è spinto a ricercarne la perfezione facendosi ancora più prossimo a Dio, così nell'*Heptaplus* all'angelo è riconosciuta per essenza soltanto la potenza intellettiva, non già il contenuto eidetico. In definitiva, Giovanni Pico finisce, alla pari di Ficino, per collocare le idee in Dio. La continuità della riflessione pichiana è attestata una volta di più dalle fonti utilizzate, a cominciare dalla *Theologia Platonica* di Ficino (I, 6) che costituisce certamente la principale ispirazione dell'angelologia del Mirandolano. Lo lascerebbero intendere il ricorrere degli stessi motivi dottrinali: la contrapposizione della natura angelica a quella divina come molteplicità a unità, secondo uno schema esplicativo di tipo pitagorico; il riconoscimento all'angelo non già dell'intelligenza, bensì del solo intelletto; la distinzione tra intelletto e intelligibile, dove con quest'ultimo sono da intendersi le idee; l'analogia funzionale dell'intelletto e dell'intelligibile rispettivamente con l'occhio corporeo e la luce.

Se è vero dunque che Ficino e, sulla base di quanto emerso, anche Giovanni Pico tendono a modificare in senso cristiano lo schema ipostatico neoplatonico, è bene precisare che nel ricondurre alla prima ipostasi caratteristiche essenziali della seconda, essi rompono l'unità di intelletto/intelligibile ed elevano soltanto quest'ultimo al piano della sostanza divina. La scelta lascia intravedere una forte influenza del neoplatonismo di Proclo e soprattutto di Dionigi Areopagita. Non sorprende, quindi, come nello stesso *Commentario* alle *Enneadi*, Ficino si discosti molto dal testo plotiniano – spesso ricorrendo a schemi esplicativi desunti proprio da Dionigi – là dove è questione dei rapporti tra Uno e coscienza di sé, Uno e idee, Uno e pensiero. Più controversa è la posizione di Giovanni Pico che nel *Commento*, come già rilevato, segnala più volte l'interpretazione ficiniana di Plotino come erronea, pur utilizzando lui stesso una strategia argomentativa dionigiana – l'attribuzione eminente della natura intellettuale a Dio per mezzo della sua previa negazione –. L'impressione è che nell'*Heptaplus* il Mirandolano finisca con il 'subire' la sua fonte (Ficino), allontanandosi non poco da Plotino a motivo della distinzione tra intelligibile e intelletto, introdotta al momento di precisare la relazione metafisica tra le prime due ipostasi, Dio e la mente angelica. Se già le *Conclusiones Nongentae* attestavano una piena e adeguata conoscenza della posizione plotiniana, ben più curiosamente nelle *Expositiones in Psalmos* – coeve all'*Heptaplus* – Giovanni Pico pretende di interpretare le dottrine metafisiche e cosmologiche di Giuliano imperatore, richiamandosi a Plotino e negando che intelletto e intelligibile possano distinguersi se non secondo ragione. Se si considera che Giuliano riconduce espressamente le proprie dottrine a Giamblico, la correzione di Giovanni Pico non può non apparire come un ulteriore segno del vivo interesse per l'insegnamento plotiniano e in definitiva come un serio indizio della fedeltà ad esso.

In conclusione, la disamina delle tematiche antropologiche e cosmologiche ha mostrato, almeno per il periodo qui preso in esame, l'intima consonanza delle filosofie di Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola, tanto che lo studio del pensiero del Mirandolano sembra non poter prescindere da un puntuale raffronto con l'opera del filosofo di Careggi. Se le divergenze tra i due appaiono in molti casi tutt'altro che trascurabili, va detto che il senso delle posizioni pichiane pare essere quello di alternative nell'ambito di un canovaccio speculativo attinto dal neoplatonismo ficiniano.

E' attorno, infatti, al progetto di *restauratio platonica* che si accende, in alcune circostanze anche piuttosto aspramente, la competizione tra i due nella riscoperta e nell'interpretazione autentica delle fonti neoplatoniche antiche. Il contributo di Giovanni Pico è certo da ricercarsi, non già nell'impegno editoriale, del tutto inesistente, ma piuttosto nella formulazione di dottrine antropologiche e cosmologiche profondamente ispirate agli autori neoplatonici, quando non contenenti espliciti rimandi e interessanti esegesi. Certo, rispetto a quello ficiniano l'orizzonte del pensiero pichiano appare di più largo respiro, anche per effetto del suo *cursus studiorum*, per buona parte legato all'aristotelismo e già fieramente rivendicato contro l'intransigente umanesimo di Ermolao Barbaro: se le radici del concetto di *pax philosophica* possono certamente individuarsi nella *pia philosophia* ficiniana, rimane comunque il fatto che nella riconosciuta complementarietà di *ratio* e *fides* – provvidenzialmente disposta a beneficio degli uomini di ingegno – tutte le *scholae* si pongono come *traditio perennis* a sostegno della verità della *religio*. E' indubbio, tuttavia, che sia Ficino che Giovanni Pico guardassero alla tradizione platonica come alla fonte che doveva ispirare la nuova immagine dell'uomo e del mondo e determinare un profondo rinnovamento nella teologia cristiana.

Riferimenti Bibliografici

1. Fonti antiche

1. Agostino, *Confessioni*, testo a cura di M. Simonetti e traduzione di G. Chiarini, Milano, Arnoldo Mondadori Editore 1992 («Fondazione Lorenzo Valla»).

2. Aristote, *De la génération des animaux*, texte établi et traduit par Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres 1961.

3. Aristote, *Du Ciel*, texte établi et traduit par P. Moraux, Paris, Les Belles Lettres 1965.

4. Aristotele, *L'anima e il corpo. Parva Naturalia*, a cura di A.L. Carbone, Milano, Bompiani 2003.

5. Aristotle, *De anima*, Edited, with Introduction and Commentary by W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press 1961.

6. Aristotle, *Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press 1953 [1924[1]], 2 voll.

7. Basilio di Cesarea, *Homiliae*, in P. Migne, *Patrologia Graeca* XXXI.

8. Calcidio, *Commentario al Timeo di Platone*, a cura di C. Moreschini, Milano, Bompiani 2003.

9. Clemens Alexsandrinus, *Stromata*, ed. O. Stählin, Leipzig 1906-1909.

10. *Corpus Hermeticum*, ed. A.D. Nock-A.J. Festugière, Paris, Les Belles Lettres 1946, 4 voll.

11. Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Testo greco a fronte, a cura di Giovanni Reale con la collaborazione di Giuseppe Girgenti e Ilaria Ramelli, Milano, Bompiani 2005.

12. Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, a cura di P. Scazzoso e E. Bellini, Milano, Bompiani 2009.

13. Eusèbe de Césarée. *La préparation évangelique*. Livre VIII-IX-X, Introduction, traduction et notes des livres VIII et X par Guy Schroeder et Édouard des Places, du livre IX par Édouard des Places. Texte grec révisé des livres VIII-IX-X par Édouard des Places. Livre XI, Introduction, traduction et commentaire par G.

Favrelle, texte grec révisé par Ė. Des Places, Paris, Les Éditions du Cerf 1991 e 1982.

14. Giuliano Imperatore, *Alla madre degli dei e altri discorsi*, a cura di J. Fontaine, C. Prato, A. Marcone, Milano, Arnoldo Mondadori Editore 2006 [1987[1]] («Fondazione Lorenzo Valla»).

15. Hermeias von Alexandrien, *In Platonis Phaedrum scholia*, ed. P. Couvreur, novae huius libri impressioni indicem verborum epilogumque addidit C. Zintzen, Hildesheim - New York, Olms 1971.

16. Hieroclis, *In Aureum Pythagoreorum Carmen Commentarius*, ed. F.W. Koehler, Stuttgart, Teubner 1974.

17. *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, edited with translation and commentary by J.M. Dillon, Leiden, Brill 1973 («Philosophia Antiqua, XXIII»).

18. Iamblicus, *De vita pythagorica liber*, ed. Ludovicus Deubner (1937), editionem addendis et corrigendis adiunctis curavit Udalricus Klein, Stuttgart, Teubner 1975.

19. Iamblicus, *Les mystères d'Ėgipte*, texte établi et traduit par Ė. Des Places, Paris, Les Belles Lettres 1966.

20. Jamblique, *Protreptique*, texte établi et traduit par Ė. Des Places, Paris, Les Belles Lettres 1989.

21. Macrobius, *Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. J. Willis, Leipzig, Teubner 1963.

22. Marco Manilio, *Astronomicon*, a cura di Massimo Candellero, Carmagnola, Arktos 1981.

23. *Oracles Chaldaiques. Avec un choix de commentaires anciens*, texte établi et traduit par Édouard des Places, Paris, Les Belles Lettres 1971.

24. Origène, *Traité des Principes*, Introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par H. Crouzel e M. Simonetti, (*SCs* 252, 253, 268, 269, 312), Paris, Les Éditions du Cerf 1978-1984.

25. Origène, *Contre Celse*, par Marcel Borret, Paris, Les Éditions du Cerf, 1967-1976, 5 voll.

26. Origene, *I Principi*, a cura di M. Simonetti, Torino, Utet 1968.

27. Philon d'Alexandrie, *Opera*, ed. R. Arnaldez-J. Pouilloux-C. Mondésert, Paris, Les Éditions du Cerf 1961 ss.

28. *Platonis opera*, ed. J. Burnet, Oxford, Clarendon Press 1900-1907, 5 voll.

29. Caii Plinii Secundi *Naturalis Historiae* libri XXXVII, I, libri I-VI, ed. L. Jan - C. Mayoff, Stutgardiae – Lipsiae, Teubner 1906.

30. Plotini *Opera* ediderunt P. Henry et H.R. Schwyzer, Oxford, Clarendon 1964.

31. Plutarco, *Iside e Osiride e Dialoghi delfici*, a cura di V. Cilento, Milano, Bompiani 2008 [2002[1]].

32. Porphyre, *De l'abstinence*. *Tome* I. Introduction par J. Bouffartigue et M. Patillon. Livre I. Texte établi et traduit par J. Bouffartigue, Paris, Les Belles Lettres 1977.

33. Porphyre, *De l'abstinence*. *Tome* II. Livre II et III. Texte établi et traduit par J. Bouffartigue et M. Patillon, Paris, Les Belles Lettres 1979.

34. Porphyre, *De l'abstinence*. *Tome* III. Livre IV. Texte établi, traduit et annoté par M. Patillon et A. Ph. Segonds, avec le concours de L. Brisson, Paris, Les Belles Lettres 1995.

35. Porphyre, *Vie de Pythagore*. *Lettre à Marcella*, texte établi et traduit par Édouard des Places, avec un appendice d' A. Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres 1982.

36. *Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*, collegit et disposuit A.R. Sodano, Napoli, Istituto della Stampa 1964.

37. Porphyrius, *Ad Gaurum*, ed. K. Kalbfleisch. Abhandlungen der Preussischen Akadamie der Wissenschaft 1895, pp. 35-62.

38. Porphyrius, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. E. Lamberz, Leipzig, Teubner 1975.

39. Porphyry. *The Cave of the Nymphs in the Odyssey*, a Revised Text with Translation, by J.M Duffy, P.F. Sheridan, L.G. Westerink, J.A. White, New York, Arethusa 1969.

40. Procli Diadochi *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. Ernst Diehl, Leipzig, Teubner 1903-1906, 3 voll.

41. Proclus, *In Platonis Rem publicam commentarii*, ed. W. Kroll, Leipzig, Teubner 1899-1901.

42. Proclus, *Commentaire sur le Timée*, trad. et notes par André-Jean Festugière, avec le concours de M. Charles Mugler, Paris, Vrin 1966-1968, 5 voll.

43. Proclus, *Commentarium in Platonis Parmenidem*, ed. Victor Cousin, Paris, A. Durand 1864 [1821-1827[1]] (rist. Hildesheim, Olms, 1961).

44. Proclus, *In primum Euclidis elementorum librum commentarii*, ed. G. Friedlein, Leipzig, Teubner 1873.

45. Proclus, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, texte établi et traduit par Alain Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres 1985, 2 voll.

46. Proclus, *The Elements of Theology*, a revised text with transl., intr. and comm.by E.R. Dodds, Oxford, Clarendon Press 1963 [1933[1]].

47. Proclus, *Théologie Platonicienne*, texte établi et traduit par H.D. Safrey et L.G. Westerink, Paris, Les Belles Lettres 1968-1997, 6 voll.

48. Proclus, *Trois études sur la providence*, texte établi et traduit par D. Isaac, Paris, Les Belles Lettres 1977-1982, 3 voll.

49. Simplicii *In libros Aristotelis de anima commentaria*, ed. Michael Hayduck, Berlin, Reimer 1882 (Commentaria in Aristotelem graeca, XI)

50. Synesius, *De insomniis*, ed. N. Terzaghi, Roma, Istituto Poligrafico 1944.

2. Fonti medievali

1. Averroès, *La béatitude de l'âme*, éditions, traductions et étude par M. Geoffroy et C. Steel, Paris, Vrin 2002.

2. Avicenna Latinus, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, 1 [*livres* I-III] et 2 [*livres* IV-V], édition critique de de la traduction latine médiévale par S. Van Riet, introduction doctrinale par G. Verbeke, Louvain, Peeters / Leiden, Brill 1968-1972.

3. Henrici de Gandavo *Quodlibet IX*, ed. R. Macken, Leuven-Leiden, Leuven University Press 1983 («Henrici de Gandavo Opera Omnia»).

4. Maimonide, *Guida dei perplessi*, a cura di M. Zonta, Torino, UTET 2005.

5. S.G. Nogales (a cura di), *La psicologia de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*, Madrid, Universidad Nacional de Educacion a Distancia 1987.

6. *S. Thomae Aquinatis Opera omnia ut sunt in indice Thomistico*, a cura di R. Busa, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1980.

3. Fonti rinascimentali

ELIA DEL MEDIGO

1. Ioannis de Ianduno philosophi acutissimi super octos libros Aristotelis De Physico auditu subtilissimae quaestiones... Heliae etiam Hebraei Cretensis quaestiones *videlicet de Primo Motore, de Mundi Efficentia, de Esse et Essentia et Uno: / cum Eiusdem in dictis Averrois super eosdem libros Annotationibus / quam castigatissimae leguntur*: / […] / Venetiis apud Iuntas MDLI,

2. B. Kieszkowski, *Les rapports entre Elie del Medigo et Pic de la Mirandole*, «Rinascimento», s. II, 4 (1964), pp 41-91.

3. *Tractatus de intellectu speculativo*, Vat. Lat. 4550 ff. 11r-18r.

MARSILIO FICINO

1. M.J.B. Allen, *Marsilio Ficino: The Philebus Commentary*, Tempe, MRTS 2000.

2. Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne de l'immortalité des âmes (Livres I-XVIII), Argumentum in Platonicam Theologiam, Quinquae platonicae sapientiae claves, De raptu Pauli ad Tertium Caelum, Quid sit lumen*, Texte critique établi et traduit par Raymond Marcel, Paris, Les Belles Lettres 2007.

3. Marsilii Ficini philosophi platonici medici atque theologi omnium praestantissimi *Opera et quae hactenus extitêre et quae in lucem nunc primum prodiêre omnia*, Parisiis, apud Guillelmum Pele 1641, 2 voll.

4. Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato, Volume I, Phaedrus and Ion*, edited and translated by M.J.B. Allen, Harvard University Press 2008 «I Tatti Renaissance Library».

5. M. Ficino, *El libro dell'amore*, a cura di S. Niccoli, Firenze, Olschki 1987.

6. Marsilio Ficino, *Lettere I Epistolarum familiarium liber I*, a cura di S. Gentile, Firenze, Olschki 1990.

7. M. Ficino, *Three Books on Life. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes*, by C.V. Kaske and J.R. Clark, Binghamton (N.Y.), Medieval and Renaissance Texts and Studies 1989.

8. P.O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum Marsilii Ficini Florentini Philosophi Platonici opuscula inedita et dispersa*, Firenze, Olschki 1937, 2 voll.

GIANFRANCESCO PICO DELLA MIRANDOLA

1. *Ioannis Pici Mirandulae viri omni disciplinarum genere consumatissimi vita, per Joannem Franciscum illustris Principis Galeotti Pici filium conscripta,* curata e tradotta da T. Sorbelli, Modena, Aedes Muratoriana 1963.

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA

1. G. Dilemmi, *Giovanni Pico della Mirandola*, *Sonetti,* Einaudi 1994.

2. L.Dorez, L. Thuasne, *Pic de la Mirandole en France (1485-1488),* Paris, Leroux 1897 (rist. anastatica, Ginevra, Slatkine 1976).

3. L. Dorez, *Lettres inédites de Jean Pic de la Mirandole*, «Giornale storico della letteratura italiana», 25 (1895), pp. 352-361.

4. S.A. Farmer, *Syncretism in the West: Pico's 900 theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems, with text, translation and commentary,* Tempe, MRTS 1998.

5. E. Garin, *La Cultura Filosofica del Rinascimento Italiano. Ricerche e documenti*, Firenze, Sansoni 1961.

6. Ioannis Pici Mirandulae, *Expositiones in Psalmos*, a cura di A. Raspanti, Firenze, Olschki 1997 «Studi Pichiani 4».

7. *Opera Omnia* Ioannis Pici Mirandulae Concordiaeque comitis theologorum et philosophorum sine controversia principis...item Ioannis Francisci Pici...*Opera quae extant omnia*, Basilae ex officina Henricpetrina 1557 (rist. anastat. Hildesheim, Georg Olms Verlag 2005).

8. G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi 1942.

9. Giovanni Pico della Mirandola, *Opere complete (CD-rom)*, a cura di Francesco Bausi, Roma, Lexis progetti editoriali 2000.

10. L. Valcke e R. Galibois, *Le périple intellectuel de Jean Pic de la Mirandole*; *Suivi du Discours de la dignité de l'homme et du traité l'être et l'un*, les Presses de l'Université Laval 1994.

4. Altri autori

1. E. Barbaro, *Epistolae, Orationes et Carmina*, a cura di Vittore Branca, Firenze, Bibliopolis 1943, 2 voll.

2. *Magika logia tôn apo Zoroastrou magôn, Georgiou Gemistou Plêthônos Exêgêsis eis ta auta logia. Oracles chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon*. Édition critique avec introduction, traduction et commentaire par B. Tambrun-Krasker. *La recension arabe des Magika logia*, par M. Tardieu. *Corpus Philosophorum Medii Aevi*, *Philosophi Byzantini 7*, Athens-The Academy of Athens, Paris, Librairie J. Vrin / Bruxelles, éditions Ousia 1995.

3. Angeli Politiani *Opera. Quorum primus hic tomus complectitur Epistolarum libros 12*..., Lugduni, apud Seb. Gryphium 1533.

4. Angeli Politiani *Opera, quae quidem extitere hactenus, omnia, longe emendatius quam usquam antehac expressa, quibus accessit Historia de Coniuratione pactiana in familiam Medicam* ..., Basileae, apud Nicolaum Episcopium iuniorem 1553

5. *Urbanus Averoysta philosophus summus ex almifico Servorum Divae Mariae Virginis ordine comentorum omnium Averoys super librum Aristotelis de physico auditu expositor clarissimus*, Venezia, Bernardino Stagnino 1492.

6. Nicoleti Verniatis Theatini...*Contra perversam Averroys opinionem de unitate intellectus et de animae felicitate quaestiones divinae*, in *Acutissimae Quaestiones super libros de Physica auscultatione* ab Alberto de Saxonia *edite*, Venezia, per Iacobum Pentium de Leuco 1504.

5. Studi

1. AA. VV. *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo. Convegno Internazionale (Mirandola 15-18 Settembre 1963)*, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento 1965, 2 voll.

2. M.J.B. Allen, *Cosmogony and love: the role of Phaedrus in Ficino's* Symposium *Commentary*, «The Journal of Medieval & Renaissance Studies» 10 (1980), pp. 131-153 (rist. in M.J.B. Allen, *Plato's Third Eye*, IV).

3. M.J.B. Allen, *Ficino's theory of the five substances and the Neoplatonists'* Parmenides, «The Journal of Medieval & Renaissance Studies» 12 (1982), pp. 19-44 (rist. in M.J.B. Allen, *Plato's Third Eye*, VIII).

4. M.J.B. Allen, *Marsilio Ficino's interpretation of Plato's Timaeus and its myth of the Demiurge*, in *Supplementum Festivum: Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, edd. J. Hankins, J. Monfasani and F. Purnell, Binghamton, New York, MRTS 1987, pp. 399-439. (rist. in M.J.B. Allen, *Plato's Third Eye*, XI).

5. M.J.B. Allen, *Marsilio Synoptic Art: Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Firenze, Olschki 1998.

6. M.J.B. Allen, *Plato's Third Eye: Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources*, Aldershot, Variorum 1995.

7. M.J.B. Allen, *The absent ange*l *in Ficino's philosophy*, «Journal of the History of Ideas» 36 (1975), pp. 219-240 (rist. in M.J.B. Allen, *Plato's Third Eye*, I).

8. M.J.B. Allen, *The Birth Day of Venus: Pico as Platonic Exegete in the* Commento *and the* Heptaplus, in M.V. Dougherty (a cura di), *Pico della Mirandola: New Essays*, pp. 81-113.

9. M.J.B. Allen, *Two Commentaries on the Phaedrus: Ficino's indebtness to Hermias*, «Journal of the Warburg & Courtauld Institutes» 43 (1980), pp. 110-129 (rist. in M.J.B. Allen, *Plato's Third Eye*, V).

10. M.J.B Allen, V. Rees, M. Davies (a cura di), *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*, Leiden, Brill 2002.

11. M. Andolfo, *L' ipostasi della "Psyche" in Plotino. Struttura e fondamenti*, Milano, Vita e Pensiero 1996.

12. F. Bacchelli, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Firenze, Olschki 2001 («Quaderni di "Rinascimento" XXXIX»).

13. A. Bartola, *Eliyhau del Medigo e Giovanni Pico della Mirandola. La testimonianza dei codici vaticani*, «Rinascimento», II. s vol. XXXIII (1993), pp. 253-278.

14. F. Bausi, *Il «dissidio» del giovane Pico tra Umanesimo e Filosofia*, in P. Viti (a cura di), *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, pp. 31-58.

15. F. Bausi, *L'epistola di Giovanni Pico della Mirandola a Lorenzo de'Medici. Testo, traduzione e commento*, «Interpres», XVII (1997), pp. 7-57.

16. F. Bausi, *Nec Rhetor neque philosophus. Fonti, lingua e stile nelle prime opere latine di Giovanni Pico della Mirandola (1484-1487)*, Firenze, Olschki 1996 («Studi Pichiani, 3»).

17. F. Bausi, *Per l'epistolario di Giovanni Pico della Mirandola*, in *Laurentia Laurus. Per Mario Martelli*, a cura di F. Bausi e V. Fera, Messina, Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici 2004, pp. 363-397.

18. P.F. Beatrice, *Le tuniche di pelle. Antiche letture di Gn 3,21*, in *La tradizione dell'*egkráteia. *Motivazioni ontologiche e protologiche*. *Atti del Colloquio Internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982*, a cura di U. Bianchi, Roma, Edizioni dell'Ateneo 1985, pp. 433-82.

19. E. Bettoni, *Il processo astrattivo nella concezione di Enrico di Gand*, Milano, Vita e Pensiero 1954.

20. C. Black, *Pico's Heptaplus and Biblical Hermeneutics*, Leiden-Boston, Brill 2006.

21. D. Black, *Imagination and Estimation: Arabic paradigm and Western Transformation*, in «Topoi» 19 (2000), pp. 1-21.

22. K.P. Bland, *Elijah del Medigo's Averroist response to the Kabbalahs of fifteenth-century Jewry and Pico della Mirandola*, «Jewish Thought & Philosophy», I (1991), pp. 23-53.

23. K.P. Bland, *Elijah del Medigo, Unicity of intellect, and immortality of soul*, «Proceedings of the American Academy for Jewish Research» 61 (1995), pp. 1-22.

24. H.J. Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in late antiquity: interpretations of the* De Anima, New York, Cornell University Press 1996.

25. H.J. Blumenthal, *Plotinus' Psycology. His doctrine of the embodied soul*, The Hague 1971.

26. H.J. Blumenthal, *The Psychology of Plotinus and Later Platonism*, in *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, a cura di J.J. Cleary, Lovanio, Leuven University Press 1997, pp. 269-290.

27. F. Borghesi, *Per la pubblicazione delle lettere di Giovanni Pico della Mirandola*, «Rinascimento» II s., XLIII (2003), pp. 555-567.

28. F. Borghesi, *Tracce e congetture per un percorso nel genere epistolare: premessa a una recensio del carteggio pichiano*, «Schede Umanistiche», XIV (2000), pp. 33-98.

29. P.C. Bori, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Milano, Feltrinelli 2000.

30. Q. Breen, *Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict of Philosophy and Rhetoric*, «Journal of the History of Ideas», vol. 13, No. 3. (jun., 1952), pp. 384-412.

31. S. Caroti, *Note sulla biblioteca di Nicoletto Vernia*, in *Vetustatis Indagator. Scritti offerti a Filippo di Benedetto*, a cura di Vincenzo Fera e Augusto Guida, Messina 1999 ("Università degli Studi di Messina, Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici. Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze"), pp. 183-206.

32. S. Caroti, *Note sulle fonti medievali di Pico della Mirandola*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», LXXXIV (LXXXVI), 1 (2005), pp. 60-92.

33. U. Cassuto, *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, [Pubblicazioni del R. Istituto di studi superiori pratici e di perfezionamento in Firenze. Sezione di filosofia e filologia 40], Firenze 1918.

34. C. Celenza, *Late Antiquity and Florentine Platonism: the Post-Plotinian' Ficino*, in M.J.B Allen, V. Rees, M. Davies (a cura di), *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*, pp. 71-98.

35. R. Chiaradonna, *La dottrina dell'anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli intelligibili*, in E. Canone (ed.), *Per una storia del concetto di mente*, I, Firenze, Olschki 2005, pp. 27-49.

36. I.P. Couliano, *Eros et magie à la Renaissance*, Paris, Flammarion, 1984 (trad. it. *Eros e magia nel Rinascimento. La congiunzione astrologica del 1484*, Torino, Bollati Boringhieri 2006, da cui si cita).

37. H. Crouzel, *Origène*, Paris, Dessain et Tolra 1985 (trad. it. *Origene*, Roma, Borla 1986, da cui si cita).

38. H. Crouzel, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, Paris, Aubier 1956.

39. H. Crouzel, *Une controverse sûr Origène à la Renaissance: Jean Pic de la Mirandole et Pierre Garcia*, Parigi, Vrin 1977.

40. H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of Active Intellect, & Theories of Human Intellect*, New York, Oxford University Press 1992.

41. M. De Gandillac, *Astres, anges et génies chez Marsile Ficin*, in *Atti del V convegno internazionale di studi umanistici (Oberhofen, 16-17 settembre 1960)*, a cura di E. Castelli, Padova, CEDAM 1960, pp. 85-109.

42. A. Della Torre, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze, Carnesecchi 1902.

43. A. De Pace, *La scepsi, il sapere e l'anima: dissonanze nella cerchia laurenziana*, Milano, LED 2002.

44. G. Di Napoli, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma, Desclée 1965.

45. M. Di Pasquale Barbanti, *Ochema-Pneuma e Phantasia nel Neoplatonismo*. *Aspetti psicologici e prospettive religiose*, Catania, CUECM 1998.

46. M. Di Pasquale Barbanti, *Origene di Alessandria tra platonismo e sacra scrittura*, Catania, CUECM, 2003.

47. M.V. Dougherty (a cura di), *Pico della Mirandola: New Essays*, Ohio Dominican University, Cambridge University Press 2008.

48. A. Dulles, *Princeps Concordiae, Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1941.

49. A. Edelheit, *Ficino, Pico and Savonarola: The Evolution of Humanist Theology 1461/2-1498*, Leiden, Brill 2008.

50. G. Fioravanti, *Pico e l'ambiente ferrarese*, in G.C. Garfagnini (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola, Convegno Internazionale di Studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, vol. I, pp.157-172.

51. P.E. Fornaciari (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola: Conclusioni Cabalistiche*, Milano, Mimesis 2003.

52. G. Fowden, *The Egyptian Hermes: A Hystorical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge, Cambridge University Press 1986.

53. G.C. Garfagnini (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola*, *Convegno Internazionale di Studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, Firenze, Olschki 1997, 2 voll.

54. G.C. Garfagnini (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: studi e documenti*, Firenze, Olsckhi 1986.

55. E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola, Vita e dottrina*, Firenze, Le Monnier, 1937.

56. E. Garin, *La dignitas hominis e la letteratura patristica*, in «La Rinascita», 1 (1938) I, pp. 102-146.

57. E. Garin, *Le interpretazioni del pensiero di Giovanni Pico della Mirandola,* in A.A. V.V, *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola*, pp. 3-33.

58. E. Garin, *Der italianische Humanismus*, Verlag A. Francke A. G. 1947 (trad. it. *L'Umanesimo Italiano, Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza 1994, «Economica Laterza» [1947[1]], da cui si cita).

59. E. Garin, *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Roma-Bari, Laterza 1998, «Biblioteca Universale Laterza» [1954[1]].

60. E. Garin, *Phantasia e imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, «Giornale Critico della filosofia italiana», vol. V (1985), n.3, pp. 349-361.

61. E. Garin, *Umanisti, artisti e scienziati*. *Studi sul Rinascimento italiano*, Roma, Editori Riuniti 1989.

62. M.D. Geffen, *Insights into the life and thought of Elijah Medigo based on his published and unpublished works,* «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», 61-2 (1973-1974), pp. 69-86.

63. S. Gentile, *Le prime traduzioni dal greco di M. Ficino,* «Rinascimento», II s., XXX (1990), pp. 57-104.

64. S. Gentile, *Pico e Ficino,* in P. Viti (a cura di), *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento,* pp. 128-147.

65. S. Gentile, *Pico e la biblioteca Medicea privata,* in P. Viti (a cura di), *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, pp. 85-101.

66. S. Gentile, S. Niccoli, P. Viti, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Mostra di manoscritti stampe e documenti (17 maggio – 16 giugno 1984)*, Firenze, Le Lettere 1984.

67. M. Geoffroy, *La tradition arabe du* Περὶ νοῦ *d'Alexandre d'Aphrodise et les origines de la théorie farabienne des quatres degrés de l'intellect*, in *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*, a cura di Cristina d'Ancona e Giuseppe Serra, Padova, Il Poligrafo 2002, pp. 191-231.

68. H.H. Gray, *Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence*, «Journal of the History of Ideas», vol. 24, No. 4. (Oct.-Dec., 1963), pp. 497-514.

69. E. Gritti, *Proclo: Dialettica, anima, esegesi*, Milano, LED 2008.

70. I. Hadot, *Le problème du Néoplatonisme Alexandrin: Hiéroclès et Simplicius*, Parigi, Études Augustiniennes 1978.

71. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris, Institut d'Etudes augustiniennes 1968, (trad. it. *Porfirio e Vittorino*, Milano, Vita e Pensiero 1993, da cui si cita).

72. J. Hankins, *Ficino on reminiscentia and the transmigration of souls*, relazione tenuta all'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento il 15 dicembre 2005.

73. J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden, Brill 1990, 2 voll.

74. R.F. Hathaway, *Plotinus and the possibility on natural science*, in M.F. Wagner (a cura di), *Neoplatonism and Nature. Studies in Plotinus' Enneads*, pp. 5-21.

75. M.R. Hayoun e A. De Libera, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, P.U.F. 1991, (trad. it. *Averroè e l'averroismo*, Milano, Jaca Book 2005).

76. H. Hirai, *Concepts of seeds and nature in the work of Marsilio Ficino*, in M.J.B Allen, V. Rees, M. Davies (a cura di), *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*, pp. 257-284.

77. R. Hyatte, *The visual spirits and body-soul mediation. Socratic Love in Marsilio Ficino De Amore*, «Rinascimento», II. s., XXIII (1993), pp. 213-222.

78. M. Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven and London, Yale University Press 1988 (trad. it. *Cabbalà. Nuove prospettive*, Firenze, Giuntina 1996, da cui si cita).

79. M. Idel, *La Cabbalà in Italia (1280-1510)*, Firenze, Giuntina 2007.

80. M. Idel, *Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in some jewish treatments*, in M.J.B Allen, V. Rees, M. Davies (a cura di), *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*, pp. 137-158.

81. M. Idel, *The Magical and Neoplatonic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance*, in *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, a cura di D. B. Rudermann, NY, Columbia Univ. Press 1992, pp. 186-242.

82. S. Jayne, *Benivieni's Christian Canzone*, «Rinascimento», s.II, XXIV (1984), pp. 153-179.

83. P. Kibre, *The library of Pico della Mirandola*, New York, AMS Press 1966.

84. R. Klein, *L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsil Ficin et Giordano Bruno*, in ID, *La forme et l'intelligible*, Parigi, Gallimard 1970, pp. 65-88.

85. I. Klutstein, *Marsilio Ficino et la théologie ancienne*, Firenze, Olschki 1987.

86. S. Kodera, *Narcissus, divine gazes and bloody mirrors: the concept of matter in Ficino*, in M.J.B Allen, V. Rees, M. Davies (a cura di), *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*, pp. 285-306.

87. B.S. Kogan, *Averroes and The Metaphysics of Causation*, New York, SUNY 1985.

88. J. Kraye, *Pico on the Relationship of Rhetoric and Philosophy*, in M.V. Dougherty (a cura di), *Pico della Mirandola: New Essays*, pp. 13-36.

89. P.O. Kristeller, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford, Stanford University Press 1964.

90. P.O. Kristeller, *Florentine Platonism and its Relations with Humanism and Scholasticism*, in «Church History», VIII (1939), pp. 201-211 (ristampato in ID, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1956, vol. III pp. 39-49).

91. P.O. Kristeller, *Giovanni Pico della Mirandola and his sources*, in A.A V.V, *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola*, cit., pp. 35-133.

92. P.O. Kristeller, *Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance*, «Byzantion» 17 (1944-45), pp. 346-74 (ristampato in ID, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1956, vol. I pp. 553-583).

93. P.O. Kristeller, *The philosophy of Marsilio Ficino*, New York, Columbia University Press 1943 (trad. it. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, Le Lettere 1998 [1988[1]], da cui si cita).

94. P.O. Kristeller, Marsilio *Ficino and his Work after Five Hundred Years*, in G.C. Garfagnini (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, I, pp. 15-196.

95. O. Leaman, *Averroes and his philosophy*, Richmond, Surrey England, Curzon Press 1998.

96. O. Leaman, *An introduction to medieval Islamic phylosophy*, Cambridge, Cambridge University Press 1985 (trad. it. *La filosofia islamica medievale*, Bologna, Il Mulino 1991, da cui si cita).

97. J. Scott Lee, *The practice of plotinian physics*, in M.F. Wagner (a cura di), *Neoplatonism and Nature. Studies in Plotinus' Enneads*, pp. 23-42.

98. H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Parigi, ed. Tardieau 1978.

99. B. Lotti, *Mente, riflessione e consapevolezza di sé in Marsilio Ficino*, «Esercizi Filosofici», 2 (2007), pp. 137-165.

100. P. Lucentini, V. Perrone Compagni, *I testi e i codici di Ermete nel Medioevo*, Firenze, Edizioni Polistampa 2001 («Hermetica Mediaevalia», 1).

101. E.P. Mahoney, *Giovanni Pico della Mirandola and Elia del Medigo, Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*, in G.C. Garfagnini (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola, Convegno Internazionale di Studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, vol. I, pp. 127-156.

102. E.P. Mahoney, *Nicoletto Vernia on the soul and immortality*, in *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, a cura di E.P. Mahoney, Leiden, Brill 1976, pp. 144-163.

103. M. Marangoni e M.P. Stocchi (a cura di), *Una famiglia veneziana nella storia: i Barbaro. Atti del convegno in occasione del quinto centenario della morte dell'umanista Ermolao (Venezia, 4-6 novembre 1993)*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere d Arti 1996.

104. J.-C. Margolin, *Sur la conception humaniste du "Barbare": a propos de la controverse epistolaire entre Pic de la Mirandole et Ermolao Barbaro*, in M. Marangoni e M.P. Stocchi (a cura di), *Una famiglia veneziana nella storia: i Barbaro*, pp. 235-276.

105. M. Martelli, *La poesia giovanile e le opere in volgare di Giovanni Pico della Mirandola*, in G.C. Garfagnini (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola, Convegno Internazionale di Studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, cit., vol. II, pp. 531-541.

106. G. Maso, *Pico della Mirandola a Padova, nel suo epistolario,* «Patavium», 5 (1997), pp. 121-150.

107. J.R. McNally, *Rector et Dux Populi: Italian Humanists and the Relationship between Rhetoric and Logic,* «Modern Philology», 67 (1968), pp. 168-176.

108. P. Megna, *Marsilio Ficino e il Commento di Proclo al Timeo*, «Studi medioevali e umanistici», I (2003), pp. 93-135.

109. G. Mercati, *Codici Latini, Pico, Grimani, Pio*, Città del Vaticano, «Studi e Testi», vol. 75 (1938).

110. P. Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: problems of the soul in the neoaristotelian and neoplatonic tradition*, The Hague, Nijhoff 1963.

111. E. Monnerjahn, *Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus*, Wiesbaden, Steiner 1960.

112. B. Nardi, *Saggi sull'Aristotelismo Padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, Sansoni 1958.

113. G.F. Pagallo, *Sull'autore (Nicoletto Vernia?) di un anonima e inedita quaestio sull'anima del secolo XV*, in *La filosofia della natura nel medioevo*: *atti del Terzo Congresso internazionale di filosofia medioevale*: *Passo della Mendola (Trento), 31 agosto-5 settembre 1964*, Milano, Vita e Pensiero 1966, pp. 670-682.

114. L. Panizza, *Pico della Mirandola e il De genere dicendi philosophorum*, in M. Marangoni e M.P. Stocchi (a cura di), *Una famiglia veneziana nella storia: i Barbaro*, pp. 277-330.

115. L. Panizza, *Pico della Mirandola's 1485 Parody of Scholastic 'Barbarians'*, in *Italy in Crisis 1494*, a cura di J. Everson e D. Zancani, Oxford, Legenda 2000, pp. 152-174.

116. R. Pasnau, *Theories of cognition in the later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press 1997.

117. E. Peroli, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Milano, Vita e Pensiero 1993.

118. V. Perrone Compagni, *Pico sulla magia: problemi di causalità*, in *Nello specchio del cielo. Giovanni Pico della Mirandola e le Disputationes contro l'astrologia divinatoria*, *Atti del convegno di studi Mirandola 16 aprile 2004-Ferrara 17 aprile 2004*, a cura di M. Bertozzi, Firenze, Olschki 2008 «Studi Pichiani 12», pp. 95-115.

119. A. Poppi, *Introduzione all'Aristotelismo Padovano*, Padova, Editrice Antenore 1970.

120. F. Roulier, *Jean Pic de la Mirandole (1463-1494), Humaniste, Philosophe et Théologien*, Genève, Slatkine 1989.

121. H.D. Saffrey, *Notes platoniciennes de Marsile Ficin dans un manuscrit de Proclus*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 21 (1959), pp. 161-184.

122. H.D. Saffrey, *Réflexions sur la pseudonymie Abammôn-Jamblique*, in J.J. Cleary (a cura di), *Traditions of Platonism. Essays in honor of John Dillon*, Aldershot 1999, pp. 307-318.

123. L. Spruit, *Species intelligibilis: from Perception to Knowledge, vol. II: Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy*, Leiden-New York-Köln, Brill 1995.

124. C. Steel, *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblicus, Damascius, and Priscianus*, Brussel 1978 (trad. it. *Il sé che cambia. L'anima nel tardo neoplatonismo: Giamblico, Damascio e Prisciano*, Bari, Edizioni di Pagina 2007, «biblioteca filosofica di Quaestio», da cui si cita).

125. B. Tambrun, *Marsile Ficin et le "Commentaire" de Pléthon sur les "Oracles chaldaïques"*, «Accademia», 1 (1999), pp. 9-48.

126. F. Tateo, *I due Pico e la Retorica*, in G.C. Garfagnini (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola, Convegno Internazionale di Studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, vol. II, pp. 451-463.

127. R.C. Taylor, *Cogitatio, Cogitativus and Cogitare: Remarks on the Cogitative Power in Averroes*, in *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age*, a cura di J. Hamesse e C. Steel, Louvain-la-Neuve, BREPOLS 2000, pp. 111-146.

128. S. Toussaint, *Sensus naturae. Jean Pic, le véhicule de l'âme et l'équivoque de la magie naturelle*, in *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale. Atti del Convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003)*, a cura di F. Meroi e E. Scapparone, Firenze, Olschki 2007 pp. 107-145.

129. J. Trouillard, *La mystagogie de Proclos*, Paris, Les Belles Lettres 1982.

130. L. Valcke, *«Homo contemplator»: il doppio distacco dell'umanesimo pichiano*, in *Homo Sapiens. Homo Humanus. I. La cultura italiana tra il passato e il presente in un disegno di pace universale. Atti del XXVII convegno internazionale del centro di studi umanistici. Montepulciano − Palazzo Tarugi − 1985. La pienezza del significato "Homo Sapiens" e la necessaria ricerca del significato "Homo Humanus". Atti del XXVIII convegno internazionale del centro di studi umanistici. Montepulciano − Palazzo Tarugi − 1986*, a cura di G. Tarugi, Firenze, Olschki 1990, pp. 233-245.

131. L. Valcke, *L'itinerario filosofico di Giovanni Pico della Mirandola: fra libertà poetica e rigore scientifico*, in *Homo Sapiens. Homo Humanus. II. Letteratura, arte e scienza nella seconda metà del Quattrocento. Atti del XXIX convegno internazionale del centro di studi umanistici. Montepulciano − Palazzo Tarugi − 1987. Individuo e società nei secoli XV e XVI. Atti del XXX convegno internazionale del centro di studi umanistici. Montepulciano − Palazzo Tarugi − 1988*, a cura di G. Tarugi, Firenze, Olschki 1990, pp. 203-220.

132. L. Valcke, *Pic et le retour au 'style de Paris'. Portée d'une critique littéraire*, «Rinascimento» II s., XXXII (1992), pp. 253-273.

133. C. Vasoli, *La* Ratio *nella filosofia di Marsilio Ficino*, in 'Ratio', *atti del VII Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Villa Mirafiori, Roma 9-11 gennaio 1992*, a cura di M. Fattori, M. L. Bianchi, Firenze, Olschki 1994, pp. 219-237.

134. C. Vasoli, *Per le fonti del «De christiana religione» di Marsilio Ficino*, «Rinascimento», s.II, 28 (1988), pp. 135-233.

135. G. Verbeke, *Le «De anima» d'Avicenne: une conceptionne spiritualiste de l'homme*, pp. 1-156, introduzione all'edizione de Avicenna Latinus, *Liber De anima seu sextus de naturalibus IV-V*, Lovanio, Brill 1968.

136. P. Viti (a cura di), *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, Firenze, Olschki 1994 («Studi Pichiani, 2»).

137. M.F. Wagner (a cura di), *Neoplatonism and Nature. Studies in Plotinus' Enneads*, New York, State University of New York Press 2001.

138. D.P. Walker, *Ficino's spiritus of music*, «Annales Musicologiques», I (1953), pp. 131-151.

139. D.P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic From Ficino to Campanella*, (Studies of the Warburg Institute, 22), London 1958 (trad. it. *Magia naturale e magia demoniaca da Ficino a Campanella*, Torino, Nino Aragno 2002, da cui si cita).

140. D.P. Walker, *The Astral Body in Renaissance Medicine*, «Journal of the Warburg and Courthauld Institutes», XXI (1958), pp. 119-133.

141. E. Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, New York, Faber & Faber 1968 [1960[1]].

142. C. Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 1989.

143. C.M. Woodhouse, *Gemistos Plethon: The last of the Hellenes*, Oxford, Clarendon Press 1986.

144. R.M. Zaccaria – L. Lanza, *Lorenzo per Pico*, in P. Viti (a cura di), *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, pp. 59-84.