



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale in Filologia e letteratura italiana

Tesi di Laurea Magistrale

«Nell'angelica mente el divin sole». Lettura
del «Commento sopra una canzona de
amore composta da Girolamo Benivieni» di
Giovanni Pico della Mirandola

Relatore

Ch. Prof. Attilio Bettinzoli

Primo correlatore

Ch. Prof. Aldo Maria Costantini

Secondo correlatore

Ch. Prof. Valerio Vianello

Laureando

Valentina Pagot

Matricola 805511

Anno Accademico

2015 / 2016

INDICE

Premessa p. 4

I. Il *Commento sopra una canzone de amore* di Giovanni Pico della Mirandola: genesi, struttura, modelli

1. Alle origini del *Commento* pichiano:
vita e opere del Conte della Mirandola » 6
2. Struttura e materia del *Commento* » 16
3. I modelli del *Commento* » 29
4. Girolamo Benivieni e la canzone
Amor, dalle cui man sospes' el freno » 44

II. Aspetti e risvolti del sincretismo pichiano nel *Commento sopra una canzone de amore*

1. «Omnia sunt in omnibus modo suo» » 52
2. Una discorde concordia » 54
3. «Doveva Marsilio grandemente guardarsi da non errare».
La polemica con il Ficino » 75

III. Icone simboliche. Gli dei, gli eroi, le favole antiche: frammenti di una

teologia poetica

1. «Sotto enigmatici velamenti». Cenni sull'esegesi pichiana dei miti classici » 89
2. «Se donato m'avesti un stil più raro». Pico e i poeti » 104

Appendice

Tavola delle citazioni » 115

Bibliografia » 136

PREMESSA

Delle varie, molteplici e diversissime opere che punteggiano il breve ma intenso tragitto intellettuale di Giovanni Pico della Mirandola, la mia tesi prende in esame il *Commento sopra una canzone de amore composta da Girolamo Benivieni*: un testo di singolare interesse già solo nel suo riunire i due versanti del Pico filosofo e del Pico umanista sulle pagine dell'unico impegnativo trattato che il Conte dettò in lingua volgare. Composto di getto nell'anno fatidico 1486 e poi abbandonato dall'autore – come tanti altri suoi scritti – al proprio destino, il *Commento* attende ancora una sistemazione testuale adeguata e una messa a fuoco puntuale e precisa delle molte questioni che esso pone al lettore e dei molti passi di difficile o incerta interpretazione che vi si susseguono. Il mio lavoro ha preso le mosse, a questo riguardo, da una sistematica schedatura delle numerosissime citazioni su cui il Pico fa leva nella tessitura del suo discorso, in conformità a quel tipico metodo sincretistico che ha alla sua base il concetto della fondamentale concordia di tutto lo scibile umano, da ricondursi in ultima analisi alla radice comune di un'unica Verità. I risultati di tale spoglio sono raccolti in appendice a questa tesi, che si articola per il resto in tre capitoli.

Nel primo di essi, dopo una dettagliata panoramica sulla vita e gli eclettici studi del Mirandolano, necessaria per inquadrare l'inconfondibile particolarità del

nostro autore e delle sue opere, l'attenzione si concentra propriamente sul *Commento*. Di esso si fornisce un sommario dettagliato, che ne pone in luce la struttura e le divisioni interne, e si passano in rassegna i principali modelli che hanno contribuito a dar forma all'invenzione picchiana. Il secondo capitolo discute le fonti filosofiche più significative del *Commento*, attraverso l'analisi di una serie di luoghi esemplari opportunamente selezionati. L'orizzonte speculativo del Mirandolano coincide indubbiamente, a questa altezza, con quello del neoplatonismo contemporaneo, ma il Pico non si accontenta di porsi comodamente sulla scia del Ficino, con il quale anzi intreccia una serrata polemica, prendendo soprattutto di mira il *Commentarium in Convivium Platonis*, ovvero il *De amore* ficiniano, di cui il nostro *Commento* voleva essere una sorta di nuova versione rivista e corretta. Infine, l'ultimo capitolo riguarda il progetto, mai realizzato, di una *Teologia poetica* tramite la quale il Conte si proponeva di svelare il significato nascosto delle favole mitologiche: numerosi frammenti di quest'opera fantasma sono disseminati tra le pagine del *Commento*, e ci mostrano l'altro versante del Mirandolano, affascinato dalle invenzioni dei poeti, poeta egli stesso, pungolato costantemente su questa via dal dialogo con l'amico di sempre, Angelo Poliziano.

CAPITOLO PRIMO

Il Commento sopra una canzona de amore di Giovanni Pico della Mirandola: genesi, struttura, modelli

1. Alle origini del Commento picchiano: vita e opere del Conte della Mirandola

Giovanni Pico della Mirandola nacque il 24 febbraio 1463, quintogenito di Giulia Boiardo e del conte Giovan Francesco I. La sua esistenza, che si concluderà a soli trentuno anni, e forse per avvelenamento, si svolse all'insegna dei contrasti e di continui mutamenti di direzione che si rifletteranno sul suo stesso pensiero, dando luogo ad un *unicum* nella storia del Rinascimento italiano. È necessario, per questa ragione, ripercorrere brevemente le tappe principali della sua vita. Già destinato per volontà materna ¹ ad una brillante carriera ecclesiastica, a quattordici anni, nell'autunno del 1477, fu mandato a studiare diritto canonico all'ateneo bolognese dove rimase tuttavia solo per un breve periodo, per nulla soddisfatto dalla soffocante unilaterale della materia giuridica. Da qui la decisione, in seguito alla morte della madre, di spostarsi verso gli Studi universitari più importanti dell'epoca, al fine di ampliare le sue conoscenze. La prima tappa, nella primavera del 1479, fu Ferrara, la cui scuola era tra le più rinomate per l'insegnamento delle discipline umanistiche, il che permise al Conte di approfondire gli studi di retorica e poetica, e parimenti di interessarsi alla teologia e alla filosofia. Nel medesimo anno, inoltre, visitò brevemente e per la prima volta Firenze, avendo l'occasione di entrare in contatto

¹ Nel 1473, a soli dieci anni, il cardinale Francesco Gonzaga gli conferì il titolo di protonotario apostolico.

con alcune delle personalità più influenti dell'ambiente culturale, quali Marsilio Ficino, Angelo Poliziano e Girolamo Benivieni. Ma nell'autunno del 1480, senza curarsi di portare a termine il suo *curriculum* universitario, il Pico decise di dirigersi a Padova, città intellettualmente viva e centro di primaria importanza per lo studio dell'aristotelismo, a cui egli si dedicò in modo particolare; in questo periodo, inoltre, egli poté prendere lezioni private da Elia del Medigo, un filosofo ebreo originario di Creta, che aveva accesso ad un vasto *corpus* di testi ebraici al riguardo. Giovanni Pico, comunque, dedicava molte ore di studio anche alla poesia e alla retorica, come si può intendere da ciò che scrisse al Poliziano, dopo l'esperienza patavina: «Quippe ego, dum geminis – ut aiunt – sellis sedere volo, utraque excludor, fitque demum – ut dicam paucis – ut nec poeta, nec rhetor sim neque philosophus».² Nel 1482 la guerra tra Ferrara e Venezia lo costrinse a lasciare Padova per ritirarsi nei suoi possedimenti alla Mirandola, dove ospitò alcuni intellettuali prestigiosi, tra cui Manuele Adramitteno, che fu suo maestro di greco, e Aldo Manuzio, presentandosi così come una sorta di 'giovane mecenate.'

Già nell'agosto del 1483, il Conte decise di dirigersi a Pavia, dove possiamo ipotizzare che egli studiasse le dottrine di Suiseth e degli altri 'barbari Britanni' di cui la città lombarda era la roccaforte. Il ritorno a Firenze, che ebbe luogo nell'autunno del 1484, gli permise invece di approfondire la sua conoscenza della tradizione platonica. Del resto, Marsilio Ficino anni prima aveva già salutato con entusiasmo l'interesse del Conte verso Platone, volendo farne, speranzoso, un suo convinto e brillante discepolo («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»),³ ignorando che le ragioni dell'approfondimento picchiano, in realtà, erano altre, come

² La lettera, senza data ma ascrivibile al 1483, si legge in G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Opera omnia*, con una premessa di E. Garin, Torino, Bottega d'Erasmus, 1971 (rist. anastatica dell'ed. di Basilea, Heinrich Petri, 1572), p. 364; ed è compresa anche nell'epistolario del Poliziano (I, 8). Sulle incertezze e oscillazioni del Pico in questa fase della sua formazione, si veda F. Bausi, *Nec rhetor neque philosophus. Fonti, lingua e stile nelle prime opere latine di Giovanni Pico della Mirandola (1484- '87)*, Firenze, Olschki, 1996, pp. 91-92.

³ L'epistola, del 15 dicembre 1482, si legge in M. FICINO, *Opera omnia*, con una lettera introduttiva di P. O. Kristeller e una premessa di M. Sancipriano, Torino, Bottega d'Erasmus, 1983 (rist. anastatica dell'ed. di Basilea, Heinrich Petri, 1576), I, p. 858 (VII, 32).

appare in una lettera del 6 dicembre 1484, indirizzata dal Mirandolano ad Ermolao Barbaro:

Diverti nuper ab Aristotele in Academiam, sed non transfuga, ut inquit ille, verum explorator. Videor tamem – 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 introspectat, cum Aristotele omnino communionem, ita ut, si verba spectes, nihil pugnantius, si res, nihil concordius.⁴

Non v'è dubbio difatti che Pico, giunto ad elaborare questa idea di armonia tra Platone e Aristotele, mai intese il primo come punto d'arrivo del proprio itinerario filosofico, mostrando già *in nuce* la materia del contendere che lo porterà allo scontro con il Ficino, di cui non era effettivamente interessato a divenire seguace. I rapporti tra i due avranno fasi alterne, facendosi ora amichevoli, ora freddi e distaccati,⁵ e di essi un documento eloquente sarà proprio il *Commento* picchiano alla canzone d'amore del Benivieni. Il risentimento del Ficino nei confronti del mancato allievo affiorerà talora dopo la sua morte, dando luogo a occasionali critiche:

Utinam mirandus ille iuvenis disputationes, discursionesque superiores diligenter consideravisset, antequam tam confidenter tangeret praeceptorem, ac tam secure contra Platonorum omnium sententiam divulgaret et divinum Parmenidem simpliciter esse logicum et Platonem una cum Aristotele ipsum cum ente unum et bonum adaequavisse.⁶

Nel 1484, Pico è dunque a Firenze, fra poeti-filosofi e filosofi-poeti, alla cui schiera egli stesso appartiene: del resto, aveva scritto, e continuò a scrivere almeno fino al 1486, poesie latine e versi italiani che, giudicandoli mediocri, diede in parte alle fiamme.⁷ Un anno dopo, nel 1485, per nulla appagato dalla teologia filosofica

⁴ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Opera omnia*, cit., pp. 368-369.

⁵ Per un quadro d'insieme degli altalenanti rapporti tra il Pico e il Ficino, si veda A. BETTINZOLI, *La lucerna di Cleante. Poliziano tra Ficino e Pico*, Firenze, Olschki, 2009, pp. 137-140 e 149-164.

⁶ Così il Ficino replicava, nel suo commento al *Parmenide*, alle tesi proprie del *De ente et uno* picchiano (e cfr. M. FICINO, *Opera omnia*, cit., II, p. 1137). Sull'argomento, si veda G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Dell'Ente e dell'Uno*, a cura di R. Ebgi e F. Bacchelli, Milano, Bompiani, 2011, pp. 27-28 (e *passim*).

⁷ Sin dalla sua gioventù, infatti, Pico si cimentò negli *studia humanitatis* con il favore di Poliziano, che lo incoraggiò sin dal principio ad inviargli i suoi esercizi poetici. Una volta adulto, tuttavia, la sua poesia gli parve comunque insufficiente, ritenendola confinata ad una dimensione amatoriale e giocosa. Chiese dunque all'amico la restituzione di tutte le liriche che gli aveva mandato al fine di distruggerle. Il nipote Giovan Francesco racconta che negli ultimi anni della sua vita, in balia di uno spiccato zelo religioso, il Pico diede alle fiamme i cinque libri delle sue elegie, e dell'intero *corpus*, oltre alle poesie in volgare, sopravvisse solamente una ventina di pezzi eterogenei. La vicenda è documentata dalla porzione di carteggio tra i due umanisti inclusa nel primo libro dell'epistolario di Poliziano (su cui si veda A. BETTINZOLI, *La lucerna di Cleante*, cit., pp. 11-37).

proposta dagli accademici ficiniani, Pico decise di lasciare Firenze e mettersi nuovamente in viaggio per arricchire le sue già ampie conoscenze. Desideroso di confrontarsi con i prestigiosi maestri della Sorbona, si recò a Parigi, dove poté approfondire la sua preparazione in campo teologico, oltre che assistere alle celebri *disputationes*, lunghi dibattiti in stile scolastico; e probabilmente furono proprio questi a fornire lo spunto al Pico per uno dei suoi progetti più eclatanti, ossia quello di discutere davanti ad un'assemblea di eruditi un vasto numero di tesi in cui fosse raccolto e sintetizzato il sapere accumulato nel corso dei suoi molteplici studi. Lo scopo era quello di rivelare la concordia di fondo che legava tra loro le diverse dottrine filosofiche, mostrando come tutte, in realtà, traessero origine da un'unica fonte di verità. Con Parigi si concludono le frequentazioni universitarie del Conte: era ormai il tempo di abbandonare il ruolo di studente e di confrontarsi alla pari con i protagonisti della scena culturale. Fondamentali al prestigio di Pico, in questi anni, furono anche le due epistole maggiori: una indirizzata ad Ermolao Barbaro, sul rapporto tra retorica e contenuti filosofici, proprio nel 1485, e l'altra del 15 luglio 1484, sulla poesia di Lorenzo il Magnifico, a cui era legato da un rapporto di paritaria stima e amicizia. L'idea di un 'convegno sul sapere universale' maturò, dunque, nei primi mesi del 1486, e nel maggio dello stesso anno il Conte decise di scendere a Roma per prendere accordi con la curia, dimostrando con ciò l'ampia portata del suo progetto. Nel frattempo, però, l'inopinato prodursi di un'altra 'grande impresa' (sicuramente di diverso genere), lo costrinse a rivedere momentaneamente i suoi piani: si trattava del rapimento,⁸ avvenuto ad Arezzo il 10 maggio, di Margherita, moglie di Giuliano di Mariotto de' Medici, di cui egli si era follemente innamorato. La notizia dell'inusuale avvenimento si sparse rapidamente, con forte scandalo e altrettanto diletto tra i più maliziosi. Il notaio fiorentino Francesco di Ser Barone, che dovette informare il Magnifico riguardo all'accaduto, scrisse: «è cascato

⁸ Costanza Bentivoglio, cognata del Conte, riportò l'accaduto: «menando via de Arezo una zentil donna Fiorentina lo Magnifico Conte Zoanne de la Mirandola mio fratello: la qual femina lo seguiva volontariamente; per li vilani de dicto loco de Arezo nello uscire dalla città, non so se facto a persuasione del marito, o in che modo, fu assaltato lo predicto Conte..., et tagliato a pezo tutta la compagnia sua et a lui dato due ferite: et menato poi in dicta città prigionie per condurlo poi a Fiorenza» (in E. GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze, Le Monnier, 1936, p. 25).

più di riputazione et expectatione costui che non fè Lucifero».⁹ Da parte loro gli amici, Ficino per primo, non persero l'occasione per prendere in giro il maldestro rapitore, con intenzioni più o meno benevole. Sappiamo che successivamente il Conte dimostrò il suo pentimento; egli ritenne comunque più opportuno, per qualche tempo, eclissarsi sia per evitare i pettegolezzi che per sottrarsi alla vendetta del marito ingiuriato.

Negli ultimi giorni del mese di giugno, lo troviamo a Perugia dai Baglioni, assieme ad Elia del Medigo,¹⁰ dove rimase fino a quando, diffuse in città le voci di una pestilenza, decise di trasferirsi a Fratta. In questo periodo di ritiro, perseguendo il suo scopo primario, raccolse i materiali con cui avrebbe preparato la disputa romana e vi lavorò alacremente. Ciò non impedì al Mirandolano di trovare il tempo, tra estate e autunno, di redigere il *Commento* alla canzone d'amore dell'amico Girolamo Benivieni, che era andato a trovarlo; scrivendo in quel tempo a Baldo da Perugia, egli aggiunse, infatti: «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»,¹¹ mentre a Domenico Benivieni, il 10 novembre, scriveva: «commentariolum nostrum non est quod admireris... omnino praeludium est commentariorum quae in Platonis Symposium meditamus»,¹² essendo infatti tale commento concepito dal Conte come preludio ad una più ampia esegesi del *Simposio* di Platone. Nel *Commento*, gli attacchi contro Ficino abbondano, ed esprimono quella frattura tra il modo corrente di intendere Platone, ossia un 'Platone cristiano', e il nuovo corso che Pico voleva imprimere alla filosofia, facendo di questa sua opera una sorta di 'manifesto' post-ficiniano. Ciò non toglie che Pico riprendesse, nell'insieme, l'impianto e spesso il frasario delle traduzioni e dei

⁹ GIULIO BUSI - RAPHAEL EBGI, *Giovanni Pico della Mirandola: mito, magia, qabbalah*, Torino, Einaudi, 2014, p. 20.

¹⁰ G. BUSI, *Vera relazione sulla vita e i fatti di Giovanni Pico conte della Mirandola*, Torino, Aragno, 2010, pp. 72-79.

¹¹ L'epistola a Baldo perugino è stata pubblicata per la prima volta da L. DOREZ, *Lettres inédites de Jean Pic de la Mirandole*, in «Giornale storico della letteratura italiana», XXV, 1895, pp. 352-361: 357. In realtà, non è sicuro che qui il Conte si riferisse proprio al *Commento* (come pure ritiene E. GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, cit., p. 29). Il Mirandolano parla di un *carmen de amore*, composto negli stessi giorni in cui notizie infauste di guerra lo avevano spinto a scrivere di getto un altro *carmen pro pace* (che è forse l'elegia *O pater, aeterno qui saecula volvis ab aevo*, nota come *Deprecatoria ad Deum*); e dunque potrebbe trattarsi anche in questo caso di un componimento poetico, poi disperso e non più in nostro possesso.

¹² G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Opera omnia*, cit., p. 382.

commenti ficiniani. Girolamo Benivieni, inoltre, aveva scritto la sua *Canzone d'amore* spinto dall'entusiasmo che gli aveva ispirato proprio la lettura del *De amore* ficiniano, come egli stesso racconta nella premessa all'edizione del *Commento* edita dai Giunti, a Firenze, nel 1519, dopo la morte sia del Pico che di Marsilio:

Ioanni Pico, Principe Mirandulano, uomo veramente da ogni parte admirabile, leggendo, come accade infra li amici, una mia canzona, nella quale, invitato dalla amenissima lezione delli eruditi commentarii del nostro Marsilio Ficino sopra el Convivio di Platone, io avevo in pochi versi ristretto quello che Marsilio in molte carte elegantissimamente describe, li piacque di illustrarla con una non meno dotta ed elegante che copiosa interpretazione, mosso non tanto, come io credo, da e' meriti della cosa, quanto da una tenera e singular affezione che lui sopra ogni credulità ebbe sempre a me e alle cose mia.¹³

Il *Commento sopra una canzone* d'amore ha tratti molto originali. Tralasciando gli attacchi più o meno velati contro il Ficino, il primo obiettivo del lavoro è rappresentato dalla volontà di provare sul campo l'efficacia della teologia poetica. L'idea che i poeti fossero stati i primi teologi era antica, e aveva radici nel pensiero greco: Pico conosceva bene la trafila di testi che dagli stoici e dall'allegorismo ellenistico percorreva il Medioevo, giungendo alle *Genealogie deorum gentilium* del Boccaccio per poi confluire nell'Umanesimo quattrocentesco. Tra i platonici fiorentini stessi, spunti di teologia poetica non erano infrequenti in Cristoforo Landino e in Ficino, ad esempio. Ma Pico, col suo *Commento*, e con la progettata *Teologia poetica*, che non porterà mai a termine, voleva dare a questa materia un'impronta del tutto personale: egli difatti non intendeva forzare i miti classici in senso cristiano, a differenza dei suoi predecessori. Il principale problema attorno al quale graviterà l'intera e travagliata vita del Conte sarà proprio il rapporto tra la filosofia, vista come ricerca razionale libera da ogni ostacolo, e le religioni nelle loro forme più rigidamente ortodosse; Pico cercherà il modo per pervenire ad una spiegazione razionale della fede, intesa come un'esperienza umana degna di studio non meno dell'esperienza del mondo della natura. Nel *Commento* si esplicita il fatto che: «Gli antiqui teologi, che sotto velamenti poetici coprivano e' loro mysterii»,¹⁴ sono considerati per il vasto insieme dei loro disparati insegnamenti: insegnamenti che il Conte rielaborerà, alla luce della sua nuova idea di *pax*

¹³ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De Hominis Dignitate, Heptaplus, De Ente et Uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Torino, Aragno, 2004, p. 447.

¹⁴ G. BUSI - R. EBGI, *Giovanni Pico della Mirandola: mito, magia, qabbalah*, cit., p. 18.

philosophica, oltre che di *pax fidei*, «per trasformare Veneri, Urani e Ninfe in altrettanti gradi del mondo immateriale.¹⁵ Il sostrato poetico era offerto dalla *Canzone* del Benivieni, prova dignitosa di lirica d'amore quattrocentesca, che Pico dimostra più volte di considerare adatta ad essere utilizzata nell'esercizio teologico-filosofico. Il *Commento* si rivela così un saggio di ciò che la teologia poetica avrebbe dovuto essere, ossia: «un esempio di come la moltiplicazione dei piani di significato dia i suoi frutti migliori quando la lingua lascia l'ordine quotidiano della prosa per inoltrarsi nello spazio metaforico della lirica»,¹⁶ onde Pico 'si serve' di Benivieni quasi fosse una sorta di *alter ego*, per aver a propria disposizione maggiori spazi di manovra nel suo lavoro esegetico.

Alle soglie dell'autunno 1486, però, lasciata definitivamente da parte ogni altra questione con l'unico scopo di portare a termine la sua piccola *summa* del sapere universale, ossia le *Conclusiones*, l'opuscolo steso come supporto materiale per il progettato convegno romano, il Pico si immerse completamente nello studio delle lingue e delle sapienze orientali. E ciò con ottimi risultati, come veniamo a sapere da una lettera inviata in quei giorni al Ficino: «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».¹⁷ Indispensabile, in questo periodo, fu la collaborazione di Flavio Mitridate, ebreo convertito di origini siciliane, con cui il Conte entrò in contatto probabilmente già nella primavera del 1485. Mitridate gli insegnò la lingua ebraica, rudimenti di arabo e aramaico e fu in grado, nell'arco di un breve periodo, di tradurre per lui un vasto *corpus* di testi cabbalistici, in cambio di cospicui aiuti economici. Il supporto di Flavio Mitridate appariva al Conte alla stregua di un'occasione insperata: sappiamo infatti che Elia del Medigo, a sua volta prodigo di insegnamenti e traduzioni, era però restio ad assecondare le curiosità del suo giovane committente in campo mistico. Finalmente, nel novembre 1486, arricchito dagli insegnamenti di questa nuova preziosa dottrina, il Mirandolano poté considerare concluso il suo compendio; l'opera era composta da novecento tesi, articolate in un compatto quanto

¹⁵ *Ivi*.

¹⁶ *Ibid.*, p. 19.

¹⁷ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Opera omnia*, cit., p. 367.

suggestivo percorso che conduceva attraverso le dottrine e i diversi linguaggi con cui i pensatori antichi e moderni avevano tentato di accostarsi al vero: gli scolastici, gli arabi, i peripatetici greci, i misteri platonici ed ermetici, sino alla mistica giudaica. Nessuno, prima di lui, aveva raccolto un campionario di dottrine così eterogeneo, ed il massimo della varietà rappresentava qui l'antefatto indispensabile all'ascesa alla verità. Ma il Conte non si accontentava della pura contemplazione intellettuale; in quest'opera, infatti, si percepisce una tensione continua tra l'obiettivo ideale e la via concreta per raggiungerlo, e vi ritroviamo una quantità ingente di espedienti pratici che egli trasse dalle più disparate tradizioni. Per il Pico lo studio approfondito di ogni dottrina era sì condizione necessaria, ma non sufficiente, onde portare a termine questo disegno: il filosofo, infatti, non poteva limitarsi a giustapporre in modo astratto i diversi insegnamenti, ma doveva essere molto abile nel difficile compito di risolvere e armonizzare le differenze in un unico sistema.

L'opuscolo delle *Conclusiones* venne dato alle stampe il 7 dicembre. Pico, sceso a Roma già alla fine di novembre, e pienamente cosciente dell'azzardo che stava per compiere, iniziò ad organizzare dunque la grande conferenza che avrebbe dovuto tenersi nei giorni successivi all'Epifania del 1487. L'opera fu presto sommersa però da critiche via via crescenti, se Pico ritenne opportuno aggiungervi, nell'immediato, una prefazione, ossia l'*Oratio de hominis dignitate*, da leggersi come prolusione al dibattito. La concezione dell'uomo espressa nell'*Oratio* è strettamente legata alla struttura delle *Conclusiones*, e rivela una notevole attenzione al punto di vista antropologico, soprattutto nella prima parte, «dove appunto viene elevato un vero inno alla concordia degli spiriti ed in cui l'eloquenza è veramente così alta da meritare il nome di poesia.¹⁸ Com'era prevedibile, la situazione precipitò. Il 20 febbraio 1487 Innocenzo VIII emanò un *breve* con cui sospendeva la discussione: alcune parti dell'opera risultavano paradossali e tali da generare scandalo;¹⁹ prima di procedere al dibattito era dunque necessario assicurarsi più attentamente dell'ortodossia dello scritto. A questo proposito, il papa affidò a Jean

¹⁸ Eugenio Garin, introduzione a G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De Hominis dignitate, Heptaplus, De Ente et Uno e scritti vari*, cit., p. 21.

¹⁹ Questo il brano relativo del *breve* emesso da Innocenzo VIII: «Et aliquae [conclusiones] adeo obscure, confuse et involute, ut ille absque alia declaratione in medium disputande deduci minime potuissent, et aliquae earumdem adeo enormes, ut a catholica ecclesia prohibite fore et quamdam speciem heresis sapere videbantur» (riportato in G. BUSI, *Vera relazione sulla vita e i fatti di Giovanni Pico conte della Mirandola*, cit., p. 92).

Monissart, vescovo di Tournai, il compito di formare una commissione, la quale si riunì per cominciare i suoi lavori il 2 marzo 1487. Alla fine dell'inchiesta, svolta nel giro di pochi giorni, il verdetto fu unanime: sette conclusioni risultavano apertamente eretiche, altre sei vennero considerate in odore di eresia. Dopo attenta riflessione, e rassicurato dalla presa di posizione in suo favore di due importanti teologi della facoltà di Parigi, quali Jean Cordier e Jean de Myrle, il Conte decise di redigere la propria apologia. Innocenzo VIII, però, venuto a conoscenza di tale scritto, si affrettò a promulgare, il 6 giugno 1487, un altro *breve*, in cui incolpava invece il Conte per la sua irrispettosa avventatezza, ossia per non aver atteso, innanzitutto, la decisione papale; quindi, incaricò il vescovo di Tournai di istituire, questa volta, un vero e proprio processo inquisitoriale ai danni del giovane Mirandolano. Questi, dopo un periodo di livida rabbia e nessuna volontà di collaborazione, si vide costretto, il 31 luglio, a firmare un atto di sottomissione al giudizio del papa,²⁰ rinunciando in tal

²⁰ Una narrazione più che plausibile dell'avvenimento e dello stato d'animo del Conte si può trovare sempre in G. BUSI, *op. cit.*, pp. 97-99: «Il conte è a letto, nella stanza al piano di sopra, e non vuol ricevere nessuno. Col caldo dell'estate gli è venuto l'affanno. Ma se volete saperlo, sono le calunnie a togliergli le forze, grande e robusto com'è. E sempre pronto a dir la sua. Il famiglio di Giovanni sembrava deciso a non far passare nemmeno l'inviato dei Medici. Giovanni Lanfredini però non era abituato a lasciarsi mettere alla porta, e poi qualcosa a Lorenzo doveva pur rispondere. "Advisate quello che è del signor della Mirandola, dico el conte Giovanni". Quelle poche parole in fondo alla lettera che gli era arrivata da Firenze, addì ventiquattro di luglio, erano più che un ordine. Era raro che Lorenzo s'inquietasse tanto per la sorte di un amico e quindi bisognava correre, chiedere al conte della curia e in curia del conte, districare quell'imbroglione e spedire la risposta col prossimo cavallaro. [...] Se solo se ne fosse stato tranquillo, il conte, e avesse accettato le censure della commissione pontificia. [...] E invece no. Aveva dovuto per forza prendere carta e penna, e in tre settimane, come invasato dalle furie, buttare giù un'Apologia. Ma che difesa, in realtà è un attacco, uno schiaffo ai teologi di Roma e, bisogna dirlo, una palese mancanza di rispetto, un azzardo contro il papa stesso. E non basta, l'ha anche voluta pubblicare quella tirata. [...] Il conte non era veramente a letto e, quando alla fine si convinse di riceverlo, non sembrò al Lanfredini nemmeno così avvilito come lo faceva il servo. Furibondo, questo sì, e in trappola, perché i balbuzienti, come li chiamava lui, gli latravano contro le loro ingiurie di giorno e di notte. "Ha ragione Lorenzo – Pico cominciò subito a sfogarsi – e gliel'ho sentito dire più di una volta, che 'Roma è sentina di tutti i mali'. [...] Non sono io l'eretico – continuava agitatissimo Pico – gli eretici sono loro, i teologi, che insozzano il mio buon nome con questo marchio. [...] Volevano una spiegazione e io gliel'ho data. Per scrivere l'Apologia mi sono privato di tutto per venti giorni e venti notti. Ho rivisto ogni frase, illustrato parola per parola le tredici tesi censurate dalla commissione". [...] "Hanno riferito a Innocenzo, che vostra magnificenza è andata in giro per Roma a far mostra dell'Apologia, e a raccogliere sostegni. Bel guadagno avete fatto, se mi permettete. Il papa ha ordinato, - *more inquisitorum heretice pravitatis* – che si scovassero i vostri sostenitori, che vi si mettesse un bel po' di paura, e se necessario vi si sbattesse in galera". [...] "Io non ritratto – sbraitò il conte arrotondando le parole – e poi voi, messer Giovanni, non sarete venuto qui per spiegarmi i fatti miei". Fu quello uno dei rari casi in cui l'oratore fiorentino restò a corto di argomenti. [...] Niente avrebbe raccontato, neppure un cenno sull'ostinazione di Pico. Il conte, scrisse, "è tanto affannato che sta in letto, parendogli riportarne grandissimo charicho". Erano passati appena sei giorni dall'incontro col Lanfredini quando, per primo il notaio, poi i testimoni, sfilarono su per le scale della casa dei Pico fino alla camera del conte. *Ad illustrem et generosum virum dominum Johannem Picum Mirandulam, comitem Concordie superscriptum, Rome, in domo sue solite*

modo a difendere le sue tesi. Ma neppure ciò fu sufficiente perché, nella bolla *Et si ex injuncto nobis*, le *Conclusiones* venivano interamente condannate. Il documento, redatto il 4 agosto, fu pubblicato, dopo diverse titubanze, solo il 15 dicembre, accompagnato da un mandato d'arresto per il Conte, il quale, per altro, aveva già deciso di lasciare Roma per Parigi; egli, però, non riuscì a portare a buon termine il suo viaggio, giacché nelle vicinanze di Lione, nei primi giorni del febbraio 1488, era atteso dagli uomini di Filippo di Savoia, i quali avevano l'ordine di arrestarlo.

Il periodo di detenzione fu breve; il signore di Bresse, infatti, decise presto di condurre il prigioniero nella capitale, evitando in questo modo di doverlo consegnare ai nunzi papali giunti in Lione con lo scopo di ricondurre Giovanni a Roma. Quando il Conte fu finalmente a Parigi, Carlo VIII, suo noto estimatore, per offrirgli protezione lo fece 'alloggiare' nella rocca di Vincennes, dove il Conte risiedette per circa un mese, in condizioni assai privilegiate. Già il 26 marzo, infatti, rimesso in libertà, il Pico si trovava al di fuori dei confini francesi, e negli ultimi giorni di maggio, ricevuta notizia che Lorenzo de' Medici gli offriva ospitalità, si pose in cammino in direzione di Firenze. Dopo la violenta riuscita delle *Conclusiones*, vietate dall'Inquisizione e condannate ad essere bruciate, Pico si farà più riservato e guardingo: «Vive molto sanctamente et come uno religioso»,²¹ commenterà Lorenzo de' Medici. Veritiera o meno l'affermazione del Magnifico, è sicuro che in larga parte la rottura di Pico col passato non sarà più sanata. Esaminando le opere degli anni successivi, ossia l'*Heptaplus* (1489), il *De Ente et Uno* (1491), le *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* (1493-'94), e confrontandole con le precedenti, si noterà che sono scritti, per quanto importanti, privi di quell'eccentricità acuta ed impulsiva che lo aveva caratterizzato in gioventù, di quel furore giovanile che lo spingeva ad essere così tipicamente 'camaleontico';²² ciò appare come il sintomo di una personalità che aveva certo risentito del peso delle vicende inquisitoriali e che si era dovuta appiattare e plasmare *ex novo* su di una ortodossia che non gli era mai appartenuta e che non riuscì, forse, mai a divenire interamente sua.

residenciae, in quadam camera superiori existente. [...] Il riposo forzato di quei giorni doveva comunque aver giovato ai suoi nervi, perché gli riuscì di accogliere quello sgorbio del notaio senza nemmeno strapazzarlo, anzi benigne et gratiose. Dunque firmò».

²¹ G. BUSI - R. EBGI, *Giovanni Pico della Mirandola: mito, magia, qabalah*, cit., p. 8.

²² Non fu certamente per caso che Giovanni Pico scelse come emblema il camaleonte, simbolo per eccellenza dell'inquietudine e della vertigine intellettuale, le cui trasformazioni alludono allegoricamente a quelle dell'intelligenza umana.

2. Struttura e materia del *Commento*

Il *Commento* rimase inedito durante la vita di Giovanni Pico, sebbene circolasse largamente in forma manoscritta. Rispetto ad altri testi picchiani che dimostrano una scrittura accurata, quest'opera appare meno rifinita e più informe, ma non per questo poco considerata dal suo autore, se si tiene conto che egli se ne servì più volte, attingendovi ancora durante la composizione dell'*Heptaplus*. Dopo la morte del Conte, Girolamo Benivieni che nel frattempo aveva subito il fascino della predicazione savonaroliana, turbato da forti scrupoli religiosi riguardo all'ortodossia del commento, espresse l'intenzione di non dare l'opera alle stampe, almeno nell'immediato. Si riservò invece di rivederla e modificarla in conformità alla dottrina cristiana: e fu così che il *Commento* del Pico confluitò in larga parte, ampiamente snaturato, nelle annotazioni del Benivieni stesso alle proprie liriche, ossia nel *Commento sopra a più sue canzone et sonetti dello Amore e della Bellezza divina*, pubblicato nel 1500. Per una edizione 'integrale' dell'opera si dovrà attendere il 1519, quando Biagio Buonaccorsi, parente del Ficino, consegnò agli editori una copia dell'opera picchiana, precisando di aver provveduto ad emendarla per quanto possibile dagli errori che essa conteneva. Il *Commento* venne finalmente pubblicato, premesso all'edizione delle opere complete del Benivieni. Le edizioni a stampa successive riprodurranno tutte questa giuntina, del 1519. Già nella seconda metà del '500, Giambattista Giraldi Cinzio, letterato ferrarese, avanzava dei dubbi riguardo alla genuinità della versione del commento picchiano testimoniata dalla stampa del '19; dubbi che furono ribaditi successivamente anche da Giovan Mario Crescimbeni, tra i fondatori dell'Accademia dell'Arcadia, e da altri storici e studiosi autorevoli.

I manoscritti del *Commento* generalmente utilizzati dai moderni editori sono quattro: il Riccardiano 2528 (R1), il Riccardiano 2770 (R2), il Palatino 708 della Nazionale di Firenze (P), l'Estense K. I. 16 (E). Eugenio Garin ha scoperto che due di essi, l'Estense K. I. 16 ed il Riccardiano 2528, presentano differenze non trascurabili rispetto alle edizioni a stampa; i due codici, infatti, si allontanano dalla stampa per la diversa divisione in libri e capitoli, per moltissime varianti minori, ma anche perché riportano gli attacchi diretti dal Pico a più riprese contro il Ficino. Nella stampa mancano, inoltre, una decina di passi, anche abbastanza ampi, e tutti i

riferimenti ai cabalisti o ai pensatori ebrei. Gli interventi operati nella stampa del 1519, sostiene ancora Garin, paiono dunque in realtà precise manipolazioni ed omissioni volte a cancellare dall'opera tutto ciò che avesse potuto apparire sospetto alla luce delle accuse di eresia e delle conseguenti vicende che intorbidirono la vita del nobile Mirandolano. L'edizione del *Commento* approntata da Eugenio Garin nel 1942, che costituisce a tutt'oggi il testo di riferimento, privilegia dunque la lezione del ms. Estense e del Riccardiano 2528, diversa da quella presentata dalle stampe, corredandola delle varianti «più notevoli e significative della giuntina e, quando vi siano, degli altri due codici».²³

Riguardo alle edizioni e traduzioni annotate del *Commento* uscite successivamente, si segnalano quella di Sears Jayne,²⁴ del 1984 che si basa fondamentalmente sull'edizione Garin, nonostante la personale collazione di R1, R2, E, P, e di due nuovi testimoni: il ms. Siena C. VI. 16 (S) e il ms. della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze N. A. 1217 (N). La versione, per parte sua, tiene conto delle traduzioni storiche di Gabriel Chappuys (in lingua francese, 1588) e di Thomas Stanley (in lingua inglese, 1651), e di quella più recente di Stephen Salchenberger (in lingua inglese, 1967). Al 1986 risale la versione inglese di Douglas Carmichael,²⁵ che si basa sempre sull'edizione Garin. Del 1989 è invece la traduzione francese di Stephane Toussaint,²⁶ in cui l'autore si rifà alla solita edizione di riferimento servendosi talora del Riccardiano 2528, in particolare per il testo della canzone del Benivieni. Si ricordano infine l'edizione di Paolo De Angelis,²⁷ del 1994, per la quale l'autore segue il testo della stampa veneziana del 1522 (dipendente a sua volta dalla *princeps* fiorentina) e quella con traduzione tedesca di Thorsten Burklin,²⁸ del 2001, che si basa sempre sull'edizione Garin.

²³ E. Garin, *Introduzione* a G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De Hominis Dignitate, Heptaplus, De Ente et Uno e scritti vari*, cit., pp. 56-59.

²⁴ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commentary on a Canzone of Benivieni*, translated by Sears Jayne, New York, Peter Lang Publishing Inc., 1984.

²⁵ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commentary on a poem of platonic love*, translated by Douglas Carmichael, Lanham, University Press of America, 1986.

²⁶ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, traduit et annoté par Stephane Toussaint, Lausanne, Editions l'Age d'Homme, 1989.

²⁷ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone d'amore*, a cura di Paolo De Angelis, Palermo, Novecento, 1994.

²⁸ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Kommentar zu einem Lied der Liebe: italienisch-deutsch*, mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. von Thorsten Burklin, Hamburg, F. Meiner, 2001.

Nell'edizione approntata da Eugenio Garin, il testo del *Commento* è preceduto da due lettere (una di Biagio Buonaccorsi a Girolamo e una è di quest'ultimo al lettore),²⁹ nonché dalla *Canzona* del Benivieni. Il trattato è suddiviso in tre libri, costituiti rispettivamente da tredici, ventiquattro e quattro capitoli, cui tien dietro il «Commento particolare», ove l'autore svolge propriamente l'esegesi della canzone, stanza per stanza. Va anche detto che nella Giuntina del '19 e negli altri manoscritti non c'è soluzione di continuità fra il secondo e il terzo libro, ovvero quest'ultimo comprende solo il «Commento particolare» preceduto dal testo della *Canzona*. Si cercherà ora di fornire, per quanto possibile, un sommario delle tematiche principali trattate da Giovanni Pico nella sua esposizione.

LIBRO PRIMO. PRINCIPI GENERALI

1-2. Modi e gradi dell'essere

(1.) I modi dell'essere, secondo i platonici, sono tre: essere causale, essere formale, essere partecipato. Quanto al primo, ossia l'essere causale, il Pico porta ad esempio il sole nella cui natura celeste non c'è calore, ma che è fonte di calore: ciò significa che il calore avrà nel sole il suo essere causale. Trattando del secondo, ossia dell'essere formale, si osserva che il fuoco è caldo, ed è caldo per sua stessa natura: dunque il calore avrà nel fuoco il suo essere formale. Discutendo dell'ultimo, ossia l'essere partecipato, torna utile invece l'esempio del legno o di materiale simile, che non è caldo di per sé, ma può essere riscaldato dal fuoco, ricevendo da esso questa qualità: quindi il calore avrà nel legno il suo essere partecipato. Tra questi modi, il più nobile e perfetto è l'essere causale, ritenuto dai platonici il modo proprio di Dio, onde affermano che Dio «*non est ens*» ma «*causa omnium entium*». Questi concetti, non sufficientemente compresi, danno «gran noia» ai moderni platonici. Uno di questi addirittura si meravigliò dinanzi a un detto di Plotino sentenziante che Dio nulla intende e conosce; in realtà non c'è da meravigliarsi perché il concetto espresso dal filosofo antico è chiaro e il suo fine non era certo quello di negare la capacità divina di intendere, ma quello di attribuirgliela secondo il modo più perfetto possibile, ossia quello causale, e non formale. Ciò sostiene anche Dionigi l'Areopagita il quale, riprendendo Plotino, dice che Dio intende sé ed ogni cosa «*minima e particolare*», sebbene Egli non sia di natura intellettuale, ma «*sopra ogni intelletto e cognizione ineffabilmente elevato*». (2.) Ogni creatura è distinta in tre gradi e, iniziando dai due estremi, possiamo così descriverli: sotto il primo grado è compresa ogni creatura corporea e visibile (cielo, elementi, piante, animali ecc.); sotto il terzo ed ultimo è compresa ogni creatura invisibile ed incorporea, che viene definita natura intellettuale dai filosofi, e natura angelica dai teologi. Nel mezzo, nel secondo grado, è

²⁹ Per entrambe le lettere, quella di Buonaccorsi e di Benivieni, si veda ciò che è già stato detto qui sopra, a pagina 11.

compresa una natura incorporea, invisibile e immortale che, tuttavia, è preposta al governo dei corpi e si definisce anima razionale; essa è sottoposta alla natura angelica, governando invece la natura corporale. Oltre questi tre gradi esiste solo Dio stesso. Ogni creatura avrà quindi il suo essere causale in Dio come suo primo creatore, nella natura angelica il suo secondo essere, cioè l'essere formale, e come essere partecipato avrà l'anima razionale che partecipa di quella angelica. Per questa ragione i platonici sostengono che la divinità consista in tre nature: Dio, l'Angelo e l'anima razionale.

3-6. Dio e Mente (o intelletto)

(3.) La prima di queste tre nature, cioè Dio, non può essere moltiplicata, ed è principio e causa di ogni altra divinità. La seconda natura, quella angelica e intellettuale, è rappresentata per alcuni, come Proclo, Ermia e Siriano, da un gran numero di creature poste fra Dio e l'anima del mondo, che è la prima anima razionale; per altri, come Plotino, Porfirio e i migliori filosofi platonici, tra Dio e l'anima razionale si colloca un'unica creatura chiamata figlio di Dio, perché prodotta direttamente da Dio stesso. La prima opinione è più conforme ai teologi cristiani come Dionigi l'Areopagita, perché essi ammettono un numero di angeli quasi infinito; la seconda è più filosofica e più conforme al pensiero di Aristotele e Platone, ed è anche quella che il Pico si propone di seguire. (4.) Possiamo affermare che Dio *ab aeterno* produsse una sola creatura, ossia la natura angelica, che è incorporea, intellettuale e il più perfetta possibile, perché da Dio, «causa perfettissima», può derivare solo un «effetto perfettissimo». Oltre ad essa Dio non produsse nient'altro, perché la creatura 'perfettissima' può essere una sola e una seconda creatura sarebbe comunque meno perfetta della prima. Parimenti, il colore perfettissimo può essere uno solo, perché se fossero due, per forza di cose uno sarebbe meno perfetto dell'altro, oppure sarebbero uguali e quindi sempre il medesimo. Questo esempio sembra più esplicativo rispetto a quanto dice Avicenna, quando sostiene che da una sola causa può prodursi un solo effetto. Importante è tener presente che solo questa prima natura (creatura/mente angelica) proviene direttamente da Dio, senza alcuna mediazione. (5.) I platonici e gli antichi filosofi Mercurio Trismegisto e Zoroastro chiamano questa prima creatura in vari modi: figlio di Dio, sapienza, mente, ragione divina, Verbo. Si faccia attenzione però a non confondere il concetto di 'figlio di Dio' secondo i platonici, ossia il primo e più nobile angelo creato da Dio, con quello teologico, che lo intende come un tutt'uno col Padre, eguale a lui in ogni cosa, creatore e non creatura. (6.) Ogni causa che dà luogo a un effetto, ha prima in sé la forma della cosa che vuole produrre e questa forma è chiamata Idea; per questa ragione un architetto avrà già nella mente la forma dell'edificio che intende costruire e lo costruirà ad imitazione di essa. L'Idea dell'edificio, ossia l'essere ideale o intelligibile, sarà più perfetta e più vera dell'edificio stesso una volta costruito, che corrisponderà all'essere materiale o sensibile. Così, se un architetto edifica una casa, secondo i platonici esisteranno due case: una, intelligibile, nella mente dell'architetto e un'altra, sensibile, che è quella che lui ha costruito. Questo concetto è il medesimo cui allude Dante in una sua canzone, quando dice: «poi chi pigne figura se non può esser lei, non la può porre» [*Le dolci rime d'amor ch'i' solia*, 52-53]. Dio produsse ogni cosa, benché abbia creato una sola creatura, perché nella Sua mente produsse le Idee, le forme di ogni cosa. Nella mente divina si troverà dunque l'idea di Sole, di Luna, degli uomini, di tutti gli animali, delle piante, delle pietre e di ogni cosa dell'universo; e tutto ciò è stato creato da Dio nel modo più vero e perfetto possibile, perché le Idee, come abbiamo detto, sono più

vere e perfette rispetto al loro corrispettivo sensibile. Per questo motivo la mente di Dio viene chiamata 'mondo intelligibile'.

7. Anima (o ragione)

(7.) Il mondo sensibile, creato da Dio a piena immagine e somiglianza del mondo intelligibile, è animato da un'anima superiore a tutte le altre anime, che si definisce anima razionale e che è prodotta dalla prima mente (natura/creatura). Essa, sebbene incorporea e immateriale, è preposta al governo della natura corporale da cui non può separarsi. Da ciò si comprende perché Platone sostiene che il mondo sia eterno: siccome l'anima razionale è eterna ma non può essere separata dal corpo, è necessario che questo corpo, ossia il mondo sensibile, esista *ab aeterno*. Tutti i platonici concordano sul fatto che il mondo sia eterno, ma Attico, Plutarco ed altri non sono d'accordo sul fatto che prima dell'ordine attuale del mondo esistesse solamente Dio, come invece sostiene la chiesa cattolica, e affermano che ci fosse un moto disordinato e tumultuario, «retto da una anima inferma e prava» che gettava nel caos il mondo sino alla sua distruzione affinché l'ordine venisse poi ripristinato con la creazione di un altro mondo, ciclicamente, sostenendo perciò l'esistenza di infiniti mondi successivi. E questo è ciò che rispondono anche i talmudisti quando si chiedono «che faceva» Dio *ab aeterno*; tuttavia, è possibile una rilettura di questo concetto attraverso i «fondamenti de' cabalisti», che ne forniscono una spiegazione più consona e veritiera.

8-9. Nomi (e figure) dei gradi dell'essere: Cielo, Saturno, Giove

(8.) Queste tre prime nature (ossia, ricapitolando, Dio; la mente angelica/prima mente/natura/creatura; l'anima del mondo/anima razionale) sono chiamate dai teologi, «sotto velamenti poetici», Cielo, Saturno e Giove. Cielo rappresenta Dio stesso; Saturno la prima mente prodotta da Dio, e Giove l'anima del mondo, generato dalla prima mente, cioè da Saturno. Cielo significa ogni cosa eccellente e prima, sopra a tutte le altre, com'è il primo cielo, ossia il firmamento, rispetto alle cose sensibili. Saturno significa la natura intellettuale che si dedica all'intendimento e alla contemplazione. Giove significa la vita attiva che consiste nell'amministrare e nel governare, ed esso infatti muove a suo comando le cose a sé inferiori e «subdite». Queste proprietà sopra descritte, secondo gli astrologi si ritrovano negli stessi pianeti che ne portano il nome: quindi Saturno darà i natali a uomini contemplativi, Giove ne farà dei governanti. (9.) Riguardo alle proprietà di queste tre nature, Dio è principio di ogni cosa ed è perciò nominato Cielo per la sua indiscutibile supremazia (la stessa che ha ogni causa quanto al suo effetto); può tuttavia essere chiamato Giove quando si volge alle cose inferiori, ossia nell'atto stesso di produrle (e ciò perché ogni natura che si rivolge a cose inferiori a sé va ad assomigliare alla vita attiva): in questo caso riceverà quindi l'appellativo di 'Giove Ottimo Massimo'. Alla prima mente angelica invece si riconducono più nomi, perché in essa - a differenza che in Dio - v'è diversità e complessità. Ogni creatura è composta di due nature: potenza, ossia la natura inferiore, ed atto, ossia la superiore. Anche questa prima mente è composta in tal modo, ed ogni imperfezione che è in essa è causata dalla potenza, mentre ogni perfezione dall'atto. Essa svolge tre operazioni: contempla Dio Padre, rivolgendosi alle cose a lei superiori, per merito della parte chiamata atto; conosce sé stessa, per merito di entrambe le parti; attende alla cura del mondo sensibile da essa prodotto, rivolgendosi così alle cose a lei inferiori, per merito della parte chiamata potenza.

Quando la prima mente angelica svolge le prime due operazioni, può essere dunque chiamata Saturno, perché entrambe riguardano la contemplazione; quando essa svolge la terza operazione, si potrà chiamare Giove, perché si rivolge alle cose mondane a lei inferiori (riportandosi così alla vita attiva). Per lo stesso principio, l'anima razionale (o anima del mondo), quando contempla sé stessa o le cose ad essa superiori, può essere chiamata Saturno, mentre quando si volge al governo dei corpi mondani si può chiamare Giove. Siccome l'anima del mondo è specificamente preposta al governo dei corpi la potremo «assolutamente» rappresentare con Giove, mentre la prima mente angelica, che è specificamente preposta alla contemplazione, con Saturno.

10-13. Il mondo sensibile e le Idee

(10.) Quindi il mondo sensibile è prodotto dalla prima mente angelica ad immagine del mondo divino e intelligibile ed è composto, come ciascun animale, da anima e corpo. La parte corporale del mondo sensibile è costituita da quattro elementi: fuoco, aria, acqua, terra. Anche questi elementi, ricordando quanto detto sopra, avranno triplice modo d'essere. Hanno infatti essere causale nei corpi celesti, perché essi li contengono tutti come virtù produttiva e non ne sono composti; il loro essere formale nella zona che va dalla luna fino alla terra, ed infine il loro essere partecipato nel sottosuolo (e che i quattro elementi si trovino anche sottoterra lo provano i filosofi naturali e gli antichi teologi che posero, non a caso, a rappresentarli proprio quattro fiumi infernali: Acheronte, Cocito, Stige, Flegetonte). Possiamo dunque dividere il mondo in tre parti: celeste,mondana, infernale. Da questa divisione in tre parti si può comprendere perché i poeti dicano che il regno di Saturno è diviso tra i suoi tre figli, ossia Giove, Nettuno, Plutone. Il regno di Saturno rappresenta il mondo intelligibile che, rimanendo uno ed indivisibile, è più potente; quando poi esso viene diviso fra i tre figli, cioè si fa mondo sensibile, diviene meno potente, «degenerando dal primo quanto degenera ogni cosa corporea dalle spirituale». La prima parte, cioè il mondo celeste, è stata affidata al governo di Giove; la seconda a Nettuno, mentre la terza, e infima, a Plutone. È proprio nella parte mezzana e mondana che si compie ogni creazione e corruzione, ed è proprio per questo che essa è rappresentata come Nettuno, cioè acqua e mare, che sono in continuo flusso e reflusso. Nettuno sarà quindi da intendersi come il nume «che è preside della generazione». Attraverso il racconto della creazione mosaica si può comprendere perché la parte del mondo 'dalla luna alla terra' sia rappresentata proprio dall'acqua (ovverosia da Nettuno). Secondo Mosè, Dio in principio creò il cielo e la terra che era priva di animali, piante e ogni altra forma di vita («inane e vacua»); essa era in questo stato perché «le tenebre erano sopra la faccia dello abisso», intendendo con ciò il fatto che la virtù creatrice del lume celeste non era ancora discesa nella sfera sublunare (ossia nella parte mondana) raffigurata dalla grande profondità degli oceani, l' «abisso» appunto. Ma da quanto detto sino ad ora non dobbiamo dedurre che ci siano tre anime diverse che formano e reggono queste tre parti del mondo: essendo il mondo uno, deve avere per forza un'anima sola; con questa triplice divisione si intende che quest'unica anima quando vivifica le parti del mondo sotterranee verrà chiamata Plutone, quando vivifica la parte mezzana, che sta sotto alla luna, si chiamerà Nettuno, e quando vivifica la parte celeste si chiamerà Giove.

(11.) Dopo l'anima del mondo (o anima razionale), i platonici pongono molte altre anime razionali, di cui otto principali, ossia le sfere celesti corrispondenti ai sette pianeti e al firmamento. Le nove Muse rappresentano proprio queste otto anime e l'anima del mondo,

che è considerata la più nobile e prima, ed è chiamata Calliope. (12.) Platone, nel *Timeo*, racconta che Dio creò l'anima del mondo e tutte le altre anime razionali nel medesimo recipiente e con i medesimi elementi; mentre l'anima del mondo risultò la più perfetta, la nostra ed ultima risultò la più imperfetta. L'uomo, paragonato al mondo, può essere definito un Microcosmo. Il mondo sensibile ha due nature corporee: la sostanza del cielo, che è eterna, e tutto ciò che è composto dai quattro elementi, che è corruttibile. Similmente, anche nell'uomo vi saranno due corpi: uno eterno chiamato 'veicolo celeste' e vivificato immediatamente dall'anima razionale; uno corruttibile, che è propriamente quello che vediamo con i nostri occhi, formato dai quattro elementi. L'uomo possiede anche un'anima vegetativa, tramite la quale il corpo corruttibile si genera e cresce. Inoltre, egli possiede un'anima sensitiva e preposta al movimento, che condivide con gli animali, e un'anima razionale, che è ritenuta dai peripatetici quella più nobile, sebbene al di sopra di essa vi sia la parte intellettuale, che l'uomo condivide con la prima mente angelica; l'apice di quest'ultima parte viene chiamata 'unità dell'anima' ed è il tramite per cui l'uomo si congiunge direttamente con Dio. (13.) Anche le Idee, come tutte le altre cose, avranno un triplice modo d'essere: in Dio è il loro essere causale; nella prima mente angelica il loro essere formale e nell'anima razionale il loro essere partecipato. Quando la nostra anima si volge verso la sua parte intellettuale ed angelica, viene da essa illuminata riguardo alla vera forma delle cose, cioè alla forma delle Idee delle cose: le Idee, scendendo nell'anima, prendono il nome di Ragione. Le anime dei corpi corruttibili (come le nostre e quelle dei demoni) differiscono dalle anime celesti perché queste ultime, pur amministrando la natura corporea, non hanno necessità di allontanarsi da quella intellettuale ma sono ad essa sempre e contemporaneamente congiunte. Le anime dei corpi corruttibili invece, occupate nella cura dei caduchi involucri terreni, si privano della contemplazione intellettuale e, per conoscere, si affidano ai sensi, cadendo spesso in errore. L'unico modo per liberare la nostra anima da questa «prigione e miseria» è l'amore che, mediante la bellezza delle cose corporee e sensibili, eccita nell'anima la «memoria» della sua parte intellettuale. In tal modo essa, distogliendo l'attenzione dalla vita terrena (che, come scrive Pindaro, è «veramente sogno di ombra») si volge, «purgata» attraverso il «foco amoroso» e convertita in forma angelica, come verrà spiegato più avanti, verso la vita eterna.

LIBRO SECONDO. AMORE E VENERE: IL DESIDERIO E LA BELLEZZA

1-3. Definizione di amore

(1.) Prendendo in considerazione i diversi significati del termine 'Amore' (2.), il Pico viene a considerare specificamente la definizione che ne dà Platone nel *Convivio*, ossia desiderio di bellezza, desiderio di possedere e di fruire di ciò che è o pare essere bello. Tra tutti i desideri e amori l'amore della bellezza è il più veemente, ed è per questo che quando vogliamo dare l'idea di una forte passione noi usiamo questo vocabolo dicendo, per esempio, che un tale è 'innamorato delle Lettere, delle Armi ecc.'. Questa forma di amore non si può attribuire anche a Dio perché egli, in quanto perfettissimo, non ha alcun desiderio di possedere qualcosa al di fuori di sé; e infatti l'amore di Dio per le sue creature nasce proprio per la ragione opposta: egli dà ad esse, senza aver bisogno di ricevere nulla in cambio. Anche

l'amicizia non si avvicina a questo concetto di amore, perché essa prevede la reciprocità come necessaria. Ficino, all'inizio del suo trattato, commette molti errori confondendo proprio i vari significati di Amore. (3.) Per conoscere completamente Amore, è necessario conoscere anche il significato delle singole parti della sua definizione: «desiderio di bellezza». Esso è genericamente un desiderio, ed il desiderio è una inclinazione verso ciò che si reputa essere conveniente a sé stessi, ossia una inclinazione verso il bene (infatti l'anima inclina con amore e desiderio solamente verso ciò che le sembra bene, e fugge con odio ciò che le sembra male). Nel tipo di Amore che qui viene preso in esame, il bene è rappresentato specificamente dal bello, e da ciò si può concludere che «il bello dal buono è distinto come una specie dal suo genere, e non come una cosa estrinseca da una intrinseca, come invece dice Marsilio».

4-7. *Forme del desiderio*

(4.) Esistono due tipi di desiderio. Il primo è il desiderio naturale, mediante il quale ogni creatura ricerca sempre il proprio bene e vuole così godere della dolcezza e bontà di Dio, a seconda del grado di partecipazione alla sua perfezione. Nelle creature sprovviste di intelletto come le piante, le pietre ecc., questo tipo di desiderio è un'ampia testimonianza della provvidenza divina che le dirige, seppur inconsapevoli, verso la massima felicità raggiungibile. Ciò è quanto sostiene anche Aristotele all'inizio dell'*Etica*, e si sbagliano coloro che hanno interpretato diversamente. (5.) Il secondo tipo di desiderio riguarda invece le cose conosciute. Ad ogni virtù cognitiva, sempre volta al bene, segue una virtù appetitiva che «ama ed abbraccia» ciò che la prima reputa essere buono. Capita, tuttavia, che la virtù cognitiva si sbagli nel giudicare e ritenga buono ciò che invece è malvagio; ed in questo caso la virtù appetitiva, ingannata, si ritrova a desiderare ciecamente di possedere ciò che è male. È per questa ragione che Platone, nel *Timeo*, sostiene che nessuno sbaglia volontariamente. (6.) Chi desidera in questo ultimo modo possiede sempre in parte la cosa desiderata, e se ne fosse privato del tutto non la desidererebbe, perché non si può desiderare qualcosa se non la si conosce. Affinché nasca il desiderio è dunque necessaria una similitudine imperfetta tra la natura del desiderante e quella del desiderato, che faccia nascere nel primo una necessità di completezza. (7.) Le virtù cognitive si possono dividere in tre gradi, ossia senso, ragione e intelletto, a cui corrispondono altrettanti gradi di nature appetitive. La prima, l'appetito, segue il senso e come esso desidera solo beni corporei e sensibili, ed è l'unica negli «animali bruti»; la seconda, l'elezione, segue la ragione ed è prerogativa della natura razionale degli uomini e, trovandosi nel mezzo, può accostarsi liberamente ai desideri delle altre due nature; la terza, la volontà, segue l'intelletto ed è propria delle creature angeliche che si volgono esclusivamente al desiderio della contemplazione spirituale. Per capire se l'amore sia un desiderio bestiale, umano o angelico è necessario comprendere cosa sia la bellezza.

8-12. *La bellezza*

(8.) La bellezza ha luogo nel momento in cui diverse nature convergono formando, con ragionata proporzione, un'unica natura. Ne consegue che la bellezza sia tale perché composta e, di conseguenza, imperfetta, e che nessuna cosa semplice può essere bella; tanto meno lo stesso Dio, che, privo di qualsiasi varietà, è somma semplicità. Possiamo affermare dunque che la bellezza inizi dopo Dio. Nella creazione della bellezza, però, è necessario che

l'unione superi la varietà e contrarietà di queste diverse nature, altrimenti essa si dissolverebbe. I poeti dicono che Venere ama Marte perché la bellezza non è mai priva di contrarietà e insieme il suo temperamento mitiga e respinge l'odio che c'è tra le loro due opposte nature, di modo che Venere fu posta nel cielo accanto a Marte proprio perché potesse domare il suo impeto distruttivo, così come Giove mitiga la malizia di Saturno. (9.) Questa bellezza si definisce armonia e riguarda solamente le cose visibili, e quindi l'amore potrà nascere a causa di una sola potenza conoscitiva: la vista. Ma come possono allora essere definite belle anche le idee, se sono del tutto invisibili? Esistono due tipi di vista, quella propriamente detta, corporea, che secondo Aristotele è il senso da noi più amato rispetto agli altri, ed una incorporea, che è la potenza dell'anima tramite la quale noi partecipiamo della natura angelica: proprio con essa Mosè e san Paolo videro il volto di Dio, come lo vedranno i giusti, secondo S. Giovanni, nel giorno del Giudizio. La nostra vista corporea, del resto, è proprio immagine di questa, ed è per ciò che in Omero Pallade si vanta della bellezza dei suoi occhi. (10.) Se esistono due tipi di vista, esisteranno di conseguenza due tipi di bellezza, ed essi sono rappresentati da Platone e dall'autore di questa canzone come Venere volgare, ossia la bellezza corporea e sensibile, e Venere celeste, ossia la bellezza intelligibile che si trova nelle Idee. Da ciò possiamo dedurre che ci debbano essere anche due tipi di amore, uno volgare e l'altro celeste, come dice Platone nel *Convivio*: «quante sono le Veneri, tanti sono necessariamente gli amori» [180 d]. (11.) Dunque Venere rappresenta la bellezza stessa, che è causa materiale di amore. È detta madre di Amore perché secondo i filosofi una causa materiale corrisponde sempre alla madre, come una causa efficiente corrisponde sempre al padre che è qui identificato con Vulcano, fabbro del mondo sensibile, ritenuto sposo di Venere proprio a causa della bellezza che pervade il mondo da lui 'forgiato'. E su questo punto il Ficino doveva fare bene attenzione a non sbagliarsi, perché da esso dipende buona parte di questa materia. (12.) L'amore celeste è il desiderio intellettuale di ideale bellezza e, tenendo a mente quanto già affermato nel primo libro riguardo alle idee, possiamo concluderne che l'amore dalla bellezza diffuso nell'anima umana non sarà amore perfettamente celeste (che riguarda solo la prima mente adornata da Dio della bellezza delle Idee), ma immagine prossima di esso.

13-16. *Nascita di Amore*

(13.) Platone racconta che Amore nacque negli 'orti di Giove' durante il banchetto per la nascita di Venere a cui parteciparono tutti gli dei: fu in quell'occasione che Poro, ubriaco di nettare, si congiunse con Penia. Poro, che rappresenta la molteplicità e abbondanza delle Idee, si unì a Penia, natura informe e povera perché priva di ogni essere e atto, come lo era la mente angelica prima di ricevere il sigillo della forma divina. Più precisamente, Penia non è l'essenza di quella natura angelica ma la sua imperfezione e indigenza, ed è chiamata 'orti di Giove' perché in essa sono piantate le Idee come gli alberi in un orto. Gli orti di Giove in cui nacque Amore sono dunque questa natura informe e imperfetta che, mischiandosi con la perfezione delle Idee che è Poro, sente nascere in sé il desiderio della perfezione di quelle Idee, cioè Amore. Con 'dei' qui dobbiamo intendere, come sarà chiarito al capitolo XXIII°, le idee stesse degli dei e con 'Venere' la grazia e bellezza che risulta dalla varietà delle idee, ovvero degli dei, che proprio per ciò la precedono. Gli dei a questo banchetto erano nutriti di nettare ed ambrosia dal padre, e gli antichi teologi - come attestano Esiodo e Aristotele - sostengono che tutte quelle cose che si sono cibate del nettare e dell'ambrosia al banchetto di

Dio sono eterne. Onde Platone afferma che le idee della prima mente angelica sono eterne, perché sono state a questo banchetto celeste, ed esprime ancora meglio questo ragionamento quando dice che Poro era ubriaco di nettare. (14.) Dunque è chiaro perché Orfeo sostiene che Amore nacque dalla mente angelica prima di tutti gli altri dei: essa era già piena di tutte le Idee ma ancora imperfette e confuse, potendosi così chiamare Caos, finché Amore nacque come desiderio della perfezione di queste. (15.) L'imperfezione delle Idee (che la mente angelica desidera perfette), ha due cause: l'allontanarsi dalla loro fonte e principio, cioè da Dio; il congiungersi ad una natura dissimile e contraria. La loro perfezione, invece, avrà luogo solo una volta che si siano separate da quella natura contraria e siano ritornate al loro principio e unico fine, cioè Dio. Ed è proprio Amore che stimola la mente angelica alla perfezione delle Idee e quindi a ricongiungersi con Dio, attraverso un moto circolare di intrinseca intelligenza. Per questo la mente angelica si può dire 'primo cerchio', perché la figura circolare è l'unica atta a rappresentare questo movimento ritornando al medesimo punto da cui comincia. Questa proprietà circolare appartiene a due nature soltanto, quella angelica e quella razionale, e per questa ragione esse sono le uniche capaci di felicità, potendo pervenire al loro principio che è al tempo stesso il loro ultimo fine. Esse, immortali, si potranno chiamare 'cerchi intelligibili'. Alcuni chiamano 'cerchio' lo stesso Dio, ma in modo inappropriato quando non considerano che egli non ha né principio né fine, ma è il punto indivisibile da cui cominciano e ritornano tutti i cerchi; in modo appropriato quando si intenda il cerchio come la figura più perfetta di tutte, a cui non si può aggiungere nulla. Un'altra ragione a favore di questa denominazione è che Dio è l'ultima sfera, ossia l'ultimo luogo di tutti i luoghi, onde è chiamato per antonomasia colui 'che è luogo' nelle sacre scritture ebraiche. (16.) Ricapitolando, quando Venere nacque, cioè quando la prima bellezza delle Idee discese nella mente angelica, essa non era ancora adulta, ossia quella bellezza era imperfetta; e così nella mente angelica nacque il desiderio della perfezione di questa bellezza, cioè nacque Amore, che la stimolò a volgersi verso Dio, dal quale ricevette ciò che desiderava. Venere fu quindi adulta solamente quando Dio rese perfetta la sua bellezza.

17-20. Le Grazie e la nascita di Venere

(17.) Le ancelle di Venere, ossia le tre Grazie i cui nomi sono Viridità, Letizia e Splendore, corrispondono alle tre proprietà conseguenti alla bellezza ideale. La prima, Viridità, rappresenta l'integrità perenne della bellezza, e non a caso si definisce 'verde' la gioventù; questa proprietà si trova eternamente attiva nella Venere del mondo ideale perché essa è intelligibile, intrasmutabile e quindi «insensibile». Nella Venere mondana, invece, questa proprietà sarà manifesta solamente finché duri la proporzione delle diverse parti che la costituiscono, accompagnata sempre dalle altre due che riguardano l'una l'intelletto e l'altra la volontà. Nella rappresentazione delle tre Grazie, Viridità è sempre volta di spalle, colta nell'atto di andarsene, perché questa proprietà non dipende dalla nostra volontà, cosa che vale invece per le altre due (Intelletto, Volontà) che sono infatti raffigurate volte verso l'osservatore come se stessero facendo ritorno, perché gli dei le hanno donate all'uomo che agli dei, infine, le dovrà restituire. (18.) Riguardo alla nascita di Venere Platone, nel *Convivio*, dice che fu figlia di Cielo e i teologi antichi, nelle loro favole, raccontano che Saturno tagliò i testicoli a Celio, li gettò in mare e dal loro seme si generò la dea. Per chiarire il significato di questo racconto dobbiamo ricordare che quella natura informe che si trova nella mente angelica, della quale, come abbiamo detto, è composta ogni creatura, è spesso

rappresentata dai teologi come acqua, perché l'acqua è in continuo flusso e facilmente ricettiva rispetto ad ogni tipo di forma. (19.) Alcuni platonici sostengono che l'oceano rappresenti la mente angelica stessa, dato che Omero lo chiama «padre degli dei e degli uomini». Per tal motivo, Giorgio Gemisto Pletone chiama Nettuno la mente angelica, perché dominatrice delle acque e quindi di tutte le altre menti, angeliche e umane. Questo è quindi il vivo fonte da cui «chi bee mai più ha sete» [*Iohann.* 4, 14]; «queste sono l'acque e mari sopra e' quali, come dice David, Iddio ha fondato l'universo mondo» [*Ps.* 23, 2; 135, 6]. (20.) Ora è da capire cosa significhi che Saturno castra Cielo. Secondo i poeti Saturno rappresenta la mente angelica, unica creazione di Dio, il quale è rappresentato invece da Cielo; Cielo viene detto 'castrato' proprio perché, dopo aver prodotto Saturno (o mente angelica) in cui infonde ogni sua perfezione, non v'è più altro che egli debba produrre, rimanendo dunque 'sterile'. Giove, invece, si dice che privi Saturno del suo regno. Saturno, dopo aver creato l'anima del mondo e tutte le altre creature mondane ne lascia l'amministrazione a Giove perché essa dipende dal moto del cielo e dall'anima razionale, mentre Saturno è natura del tutto immobile, e perciò i poeti lo rappresentano «legato» e impossibilitato a muoversi. I testicoli di Cielo stanno a significare la moltitudine delle Idee che da Dio discese nella mente angelica, senza le quali si può dire che Dio rimanga sterile; quando questi testicoli-Idee caddero nel mare, ossia in quella natura informe, e con essa si congiunsero, nacque Venere che, come abbiamo detto, fu la bellezza che risultò dalla varietà di quelle medesime Idee.

21-24. Ancora su Amore e Venere: Poro, la necessità, il Fato, le Parche

(21.) Resta da comprendere perché Poro venga definito 'figlio del consiglio'. Platone chiama così Poro perché rappresenta l'abbondanza delle Idee provenienti da Dio; Dionigi Areopagita chiama Gesù Cristo 'Angelo del consiglio', intendendo con 'consiglio' Dio Padre; Avicenna chiama Dio 'causa consigliativa', dove il 'consigliare' è inteso come istruire rispetto a ciò che si deve fare. La ragione di questa denominazione sta dunque nel fatto che Dio, dopo aver prodotto la prima mente angelica, la consigliò su come essa avrebbe dovuto fabbricare il mondo sensibile, formando in lei una perfettissima idea di esso. (22.) Agatone afferma che Amore è il più giovane degli dei, mentre Orfeo sostiene che egli sia il più vecchio. Per comprendere come queste due affermazioni in realtà non siano contraddittorie è necessario innanzitutto ricordare che tutte le cose hanno due esseri, un essere ideale ed un essere naturale. Secondo questo principio il dio che per primo fu perfetto nel suo essere naturale fu Amore, che fu poi la causa per cui tale perfezione fu concessa anche agli altri dei (si ricordi infatti che le idee discese nella mente angelica prima della nascita di Amore erano imperfette). Quindi si può affermare che Amore nacque prima che gli altri dei avessero un perfetto essere naturale; e parimenti, non a torto, si può affermare anche che tutti gli altri dei nacquero prima di Amore secondo l'essere ideale, ancora tuttavia imperfetto (23.) Agatone poi afferma che il regno della necessità venne prima di quello di Amore. Per comprendere questo concetto bisogna sapere che Platone, nel *Timeo*, chiama la natura informe 'necessità': quando dunque le Idee erano ancora imperfette proprio a causa di questa natura, i teologi affermano che regnasse la necessità. E Agatone continua infatti dicendo che tutte le cose create che manifestano qualche imperfezione nacquero quando regnava la necessità, mentre tutto ciò che è perfetto nacque quando cominciò a regnare Amore. (24.) Orfeo afferma che Venere governa tutti e tre i Fati. L'ordine che noi vediamo in questo mondo sensibile, ossia

tutta la serie di cause ed effetti, è chiamato Fato dai platonici, ed è sottoposto e creato ad immagine e somiglianza dell'ordine del mondo intelligibile, che è chiamato Provvidenza; la Provvidenza (ossia l'ordine delle idee) si trova nella prima mente angelica e dipende da Dio stesso che ne è anche l'ultimo fine. Se dunque Venere rappresenta l'ordine delle Idee nel mondo intelligibile (ossia la Provvidenza), ella di conseguenza domina il Fato, il quale si divide e rispecchia nelle tre Parche (Cloto, Lachesi, Atropo), che corrispondono a presente, passato e futuro. Al Fato sono sottoposte solamente le creature corporali, mentre l'anima razionale non gli è soggetta, ma è a sua volta sottoposta alla Provvidenza e ad essa obbedisce, «il quale servire è una vera libertà»; 'libertà' perché deviare rispetto alla legge della provvidenza significherebbe abbandonare la ragione per seguire i sensi e l'appetito irrazionale, divenendone schiavi.

LIBRO TERZO. DELL'AMORE ANGELICO E UMANO

(1.) Come da Cielo, cioè da Dio, le Idee discendono nella mente angelica e per ciò in essa nasce desiderio di bellezza intellettuale (cioè l'amore), così dalla mente angelica le medesime Idee discendono nell'anima razionale più imperfette. Usando la consueta metafora si può dire che la bellezza delle Idee discende da Cielo in Saturno, e, più imperfetta, discende poi da Saturno a Giove, e che Venere volgare nacque da Saturno e si congiunse con Giove, mentre Venere celeste nacque da Cielo e si congiunse con Saturno. Dato che il primo tipo di amore, caratteristico della prima mente, è angelico e divino, l'altro, proprio dell'anima razionale, si chiamerà amore umano, perché la natura razionale è la parte principale dell'essere umano. L'amore volgare è appetito di bellezza sensibile che nasce attraverso la vista, e anche la bellezza sensibile avrà il suo essere secondo tre modi: il suo essere causale è il cielo sensibile, animato da un moto che è l'infima potenza dell'anima celeste ed è connesso al corpo del cielo allo stesso modo in cui la nostra virtù motiva è connessa ai muscoli e ai nervi che muovono gli arti. Per questo tramite, l'anima celeste plasma la materia inferiore alla stregua delle forme che ha in sé. Causa della Venere volgare, che rappresenta la bellezza delle forme sensibili, è dunque questo moto virtuoso dell'anima celeste. La bellezza sensibile avrà poi il suo essere formale nei colori illuminati dalla luce del sole, ed il suo essere partecipato nella disposizione quantitativa e nell'ordine delle parti che formano la cosa bella. La bellezza sensibile si definisce perciò 'bellezza per partecipazione' perché essa è percepibile tramite la vista corporale, che viene impressionata dalla quantità e ordine della cosa bella solamente in quanto esse partecipano dei colori e della luce; a ragione di ciò si dice che non è per suo merito che la bellezza causa l'amore, ma per partecipazione e merito di 'altri' che hanno facoltà di impressionare la vista e generare l'amore nell'animo di chi guarda. (2.) L'amore volgare è dunque in sintesi il desiderio di possedere questo tipo di bellezza e quando l'immagine di essa perviene alla vista, subito nasce nell'appetito sensoriale il desiderio di fruirne pienamente. E da ciò possono nascere due tipi di amore: uno bestiale, l'altro umano e razionale. Per fruire della bellezza è necessario unirsi a ciò che ne è la fonte, e se si segue il giudizio dei sensi, come fanno i bruti e gli animali irrazionali, si sarà indotti a credere che il principio di questa bellezza stia nel corpo materiale facendo nascere niente più che il desiderio del coito, ossia di congiungerci a quel corpo nel più intimo modo possibile. Quindi, il fine di tutti gli amori bestiali è il coito. Nel secondo tipo di amore,

quello umano e razionale, la ragione comprende invece che il corpo non solo non è fonte di bellezza, ma anzi più essa se ne separa e più consegue dignità e attrattiva; quindi la ragione tenta di scindere il più possibile la bellezza dal corpo. Nell'amore umano dunque l'anima tende a separare la bellezza dal corpo e a farla di sensibile intellettuale; e ciò basta alla maggior parte degli uomini che non s'innalza rispetto a questa percezione. Alcuni tuttavia si ricordano della bellezza più perfetta che la loro anima vide prima che fosse immersa nel corpo, e allora nasce in essi un gran desiderio di rivederla, e a causa di esso questi uomini si sforzano di separare l'anima dal corpo il più possibile, di modo che non gli sia più soggetta, ritornando alla sua natura e dignità primigenia. Quest'ultimo tipo di amore è immagine dell'amore celeste e si può dire propriamente di natura umana perfetta, mentre il primo è caduco e imperfetto. Questo tipo di amore, se viene perfezionato dall'uomo, gli permette di unire la sua anima con l'intelletto e diventare angelo. Così trasmutato egli, acceso dalla fiamma spirituale dell'amore angelico, potrà volare attraverso il cielo intelligibile sino a raggiungere Dio. (3.) Secondo ciò che abbiamo detto, solo nelle anime volgari si ritroverà l'amore volgare, ossia nelle anime immerse nel corpo e non libere dalle perturbazioni degli affetti, come sono, secondo i platonici, le anime umane e quelle dei demoni, almeno di quelli di rango inferiore. (4.) Negli altri tipi di anime si ritroverà invece l'amore angelico ed eterno, così come è eterno l'intelletto che ha sede nella nostra anima. Ma solo pochi uomini giungono a farlo proprio. Per comprendere bene questo passo è necessario sapere che le uniche anime in grado di svincolarsi interamente da tutto ciò che è mondano sono quelle celesti, che hanno facoltà di provvedere alla cura delle cose sensibili e di volgersi nello stesso tempo alla contemplazione intellettuale. E questo tipo di anime furono rappresentate dagli antichi poeti come Giano bifronte proprio per questo motivo. Le altre anime di natura imperfetta come quella umana non possono attendere contemporaneamente a due funzioni: o provvedono al corpo, privandosi così della visione intellettuale, o si volgono solamente ad essa, abbandonando però la cura del corpo. Per questa ragione la divina Provvidenza ha fornito gli uomini di corpi corruttibili, ossia perché se ne possano disfare in breve tempo e ritornare così finalmente alla loro vera felicità; laddove alle altre anime, perfette, ha attribuito per naturale conseguenza corpi incorruttibili. Da ciò si può comprendere perché Aristotele, nel primo libro *Dell'anima*, dice che il corpo è il male dell'anima. E si può capire anche che, se tutti i demoni sono soggetti ad una qualche passione, essi devono per forza essere mortali. Quindi, definendo la natura dei demoni, Apuleio intende che essi sono eterni solo perché le loro anime sono eterne, dato che anche in loro, come in noi, avviene la separazione dell'anima dal corpo. Le anime celesti, chiamate Giano bifronte, hanno quindi occhi con cui ammirare la bellezza ideale dell'intelletto, che amano continuamente, ed hanno altri occhi per guardare invece le cose inferiori e sensibili, e comunicare e donare loro la bellezza (non per amarle o desiderarle). Le nostre anime, prima di discendere nel corpo, hanno a loro volta due facce con cui attendere contemporaneamente sia alle cure corporali che alla speculazione intellettuale ma, una volta discese nel corpo, ne conservano una sola: o quella con cui guardano alle cose sensibili e corporali, che dona loro la sola capacità dell'amore volgare, oppure quella con cui si approfondono nella contemplazione intellettuale, che le rende capaci dell'amore celeste. Per questo si dice che molti siano stati accecati, dopo aver avuto visione della bellezza intellettuale. E questo stesso significato ha la favola di Callimaco, in cui racconta che Tiresia, dopo aver visto Pallade nuda (che sta a significare l'ideale bellezza intellettuale 'svestita' della materia), divenne cieco e fu fatto da lei profeta; Pallade gli chiuse gli occhi corporali e gli aprì quelli dell'intelletto, con i quali poteva vedere

le cose presenti e anche quelle future. Omero, parimenti, fu accecato corporalmente dall'ombra di Achille. San Paolo apostolo, attraverso il suo rapimento al terzo cielo, fu reso a sua volta cieco alle cose sensibili. Solo pochi uomini sono capaci d'amore celeste, ed essi sono talmente lontani dalle cure del corpo che affermano, come san Paolo riguardo ai suoi brevi momenti d'estasi, di non sapere se siano nel corpo o fuori di esso.

3. I modelli del *Commento*

Decidendo di sviluppare la sua filosofia dell'amore in forma di commento a una canzone dell'amico Girolamo Benivieni, il Pico si inseriva consapevolmente nel solco di un'illustre tradizione letteraria, che stava conoscendo un impegnativo rilancio nella Firenze di fine Quattrocento. Per ricostruirne le tappe principali dobbiamo risalire fino a Dante, di cui è nota la forte inclinazione all'autoesegesi e al commento dei propri testi. Con il *Convivio*, in particolare, il Poeta creò la prima prosa filosofica in volgare italiano, e per fare ciò si servì di uno stile elevato che faceva ricorso agli strumenti dell'alta retorica; dalla tradizione del commento medievale derivano invece la tecnica e i modi attraverso cui si procede alla divisione dei testi. Il commento in quest'opera rappresenta «quello pane»³⁰ che è necessario per poter 'mangiare' una «così fatta vivanda»,³¹ ossia, fuor di metafora, è ciò che Dante ritiene necessario al fine di comprendere le verità esposte nel linguaggio figurato delle sue canzoni. I trattati che compongono l'opera hanno in comune l'intenzione di trasformare il linguaggio d'amore nello 'schermo' di un insegnamento speculativo ed etico. Anche l'Alighieri, dunque, tratta d'amore; ma l'oggetto del suo amore è qui specificamente: «la bellissima e onestissima figlia dello Imperadore dell'universo, alla quale Pittagora puose nome Filosofia».³²

Il terzo trattato riguarda il commento alla canzone *Amor che ne la mente mi ragiona*. Dopo aver compiuto numerose divagazioni di carattere scientifico, filosofico e teologico, il Poeta afferma che l'amore è un «unimento spirituale»³³ dell'anima e della cosa amata, al quale l'anima si dedica «secondo che è libera o

³⁰ DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, a cura di Gianfranco Fioravanti, in ID., *Opere*, ed. diretta da M. Santagata, vol. II, Milano, Mondadori/I Meridiani, 2014, p. 102 (I, I, 11).

³¹ *Ivi*.

³² *Ibid.*, p. 342 (II, XV, 12).

³³ *Ibid.*, pp. 370-372 (III, II, 3).

impedita»;³⁴ la ragione per la quale questo istinto naturale si volge all'amore è che ogni «forma sostanziale»³⁵ deriva da Dio, che è prima causa, ma trae le proprie particolarità dalle cause seconde e dalla materia nella quale discende. Dante esemplifica questo concetto affermando che la natura divina è partecipata dalle varie forme secondo la loro diversa perfezione, quasi come la natura del sole è partecipata dalle altre stelle. L'anima umana è la forma più nobile tra tutte quelle generate nel mondo sublunare, ed è per questo motivo che essa desidera essere unita a Dio al fine di perfezionare la propria natura: essa si unisce quindi «per via spirituale» con quei «beni» che le appaiono più perfetti, e questa unione è ciò che si chiama amore, dal quale nascono «continui pensieri» volti ad «essaminare» il valore di 'madonna', «nella quale della divina luce assai mi si mostrava».³⁶ L'amore parla alla mente perché essa è la parte più nobile dell'uomo, che sovrasta tutte le altre sue potenze, ed è proprio mediante la ragione che l'anima umana partecipa della natura divina che la nobilita e la scioglie dalla materia, dandole la possibilità di accoglierne in sé il lume allo stesso modo delle Intelligenze angeliche. Da ciò prende avvio un ampio *excursus* sull'amore come principio, desiderio e forza presente in tutti i gradi dell'Essere, dai corpi semplici ai composti, dai minerali alle piante, dagli animali agli uomini che, accogliendo in loro la natura di tutte le cose in conseguenza della loro nobiltà, possiedono pure tutti questi amori. Propria e specifica della natura umana è però l'inclinazione per la verità e la virtù, dalla quale può nascere un perfetto tipo di amore; e un tale tipo di amore, che esclude ogni «sensibile dilettazione»,³⁷ è proprio l'amore per la Filosofia, che è quello che ha preso forma nella mente di Dante dopo la morte di Beatrice e in conflitto con la sua perenne memoria.

Il Poeta descriveva questo «conflitto» nel secondo trattato, dedicato al commento della canzone *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*, in cui identifica l'«altra donna», la «donna gentile» della *Vita nuova*, proprio come allegoria della Filosofia, rivisitando e attualizzando la materia narrativa del libello giovanile. Dante loda la Filosofia i cui occhi sono le dimostrazioni razionali che, impossessandosi

³⁴ *Ivi.*

³⁵ *Ibid.*, p. 372 (III, II, 4)

³⁶ *Ibid.*, p. 376 (III, II, 9).

³⁷ *Ibid.*, p. 390 (III, III, 12).

dell'intelletto, innamorano la mente; lo «spirital d'amore»³⁸ è invece il pensiero che nasce dallo studio, dalla sapienza, poiché `amore` e `studio`, in questa allegoria dantesca, divengono sinonimi. Ben presto, anche in questo caso, il commento si trasforma in un'ampia esposizione dottrinale concernente la natura universale dei cieli, le loro influenze ed il loro numero, il carattere e funzione delle Intelligenze angeliche, e la nascita di Amore:

Ed è l'ordine del sito questo: che lo primo che numerano è quello dove è la Luna; lo secondo è quello dove è Mercurio; lo terzo è quello dove è Venere; lo quarto è quello dove è lo Sole; lo quinto è quello di Marte; lo sesto è quello di Giove; lo settimo è quello di Saturno; l'ottavo è quello delle Stelle; lo nono è quello che non è sensibile se non per questo movimento che è detto di sopra, lo quale chiamano molti Cristallino, cioè diafano o vero tutto trasparente. [...] È adunque da sapere primamente che li movitori di quelli [cieli] sono sustanze separate da materia, cioè Intelligenze, le quali la volgare gente chiamano Angeli. E di queste creature, sì come delli cieli, diversi diversamente hanno sentito, avegna che la veritade sia trovata. [...] Per che ragionevole è credere che li movitori del cielo della Luna siano dell'ordine delli Angeli, e quelli di Mercurio siano li Arcangeli, e quelli di Venere siano li Troni: li quali, naturati dall'amore del Santo Spirito, fanno la loro operazione, connaturale ad essi, cioè lo movimento di quello cielo, pieno d'amore; dal quale prende la forma del detto cielo uno ardore virtuoso, per lo quale le anime di qua giuso s'accendono ad amore, secondo la loro disposizione. E perché li antichi s'accorsero che quello cielo era qua giù cagione d'amore, dissero Amore essere figlio di Venere, sì come testimonia Virgilio nel primo dello Eneida, ove dice Venere ad Amore: «Figlio, virtù mia, figlio del sommo padre, che li dardi di Tifeo» (cioè quello gigante) «non curi»; e Ovidio, nel quinto di *Metamorphoseos*, quando dice che Venere disse ad Amore: «Figlio, armi mie, potenza mia».³⁹

Successivamente, commentando le strofe centrali della canzone, in cui la potenza del nuovo amore vince la memoria dell'«antico pensiero» di Beatrice, l'esposizione è di nuovo interrotta da un altro *excursus* sull'immortalità dell'anima e quindi da un successivo sviluppo sulla teoria della visione e della percezione. L'assimilazione del terzo cielo con la Retorica suggerisce inoltre a Dante di attribuire al magistero retorico di Boezio e di Cicerone⁴⁰ l'inizio del suo amore per la filosofia, che l'analogia così istituita permette immediatamente di riferire all'influsso del cielo di Venere e delle sue Intelligenze motrici:

³⁸ *Ibid.*, p. 342 (II, XV, 10).

³⁹ *Ibid.*, pp. 234; 242; 260 (II, III, 7; II, IV, 2; II, V, 14-15).

⁴⁰ Il boeziano *De consolatione philosophiae* ed il ciceroniano *De amicitia* avevano infatti ispirato Dante alla scrittura del *Convivio*.

E lo cielo di Venere si può comparare alla Rettorica per due proprietadi: l'una si è la chiarezza del suo aspetto, ché è soavissima a vedere più che altra stella; l'altra si è la sua apparenza or da mane or da sera. E queste due proprietadi sono nella Rettorica: ché la Rettorica è soavissima di tutte l'altre scienze, però che a ciò principalmente intende; [e] appare da mane quando dinanzi dal viso dell'uditore lo rettorico parla; appare da sera, cioè retro, quando da lettera, per la parte remota, si parla per lo rettorico.⁴¹

Anche nella *Vita nuova*, giovanile *prosimetrum*, il Poeta commenta alcune delle sue liriche presentando le ragioni per le quali furono scritte e dandone anche, in certi casi, una chiave di lettura. E anche qui si tratta d'amore, ma questa volta dell'amore di Dante per Beatrice che da *passio* si trasforma in *caritas*, e a causa del quale Dante si allontanò dalla tradizione prettamente cortese e si accostò invece a quella cristiana:

Ella coronata e vestita d'umiltade s'andava, nulla gloria mostrando di ciò ch'ella vedea e udia. Diceano molti 7, poi che passata era: «Questa non è femina, anzi è uno de li bellissimi angeli del cielo». E altri diceano: «Questa è una meraviglia; che benedetto sia lo Signore, che sì mirabilmente sae adoperare!». Io dico ch'ella si mostrava sì gentile e sì piena di tutti li piaceri, che quelli che la miravano comprendeano in loro una dolcezza onesta e soave, tanto che ridicere non lo sapeano; né alcuno era lo quale potesse mirare lei, che nel principio nol convenisse sospirare.⁴²

È chiaro a questo punto come la diversità tra *Convivio* e *Vita nuova* sia dunque prevalentemente di forma, non di sostanza, perché - come si è visto - entrambe le opere trattano d'amore, ma sono l'una «temperata e virile» e l'altra «fervida e passionata». ⁴³ Nella *Vita nuova* la figura di Beatrice diviene il tramite tra il Poeta e Dio: Dante partecipa dell'amore di Dio attraverso Beatrice. L'amore per la donna si fa veicolo dell'amore di Dio, grazie al principio dell'*analogia entis*. Ed è proprio la morte di Beatrice a fornire la spinta definitiva verso la sublimazione dell'*eros*, e quindi verso una poesia tutta improntata a un amore spirituale:

[...] E dissi allora uno sonetto, lo quale narra del mio stato, e manda'lo a loro co lo precedente sonetto accompagnato, e con un altro che comincia: *Venite a intender*. Lo sonetto lo quale io feci allora, comincia: *Oltre la spera*; lo quale ha in sé cinque parti. Ne la prima dico ove va lo mio pensiero, nominandolo per lo nome d'alcuno suo effetto. Ne la seconda dico perché va là suso, cioè chi lo fa così andare. Ne la terza dico quello che vide, cioè una donna onorata là suso; e chiamolo allora 'spirito peregrino', acciò che spiritualmente va là suso, e sì come peregrino lo quale è fuori de la sua patria, vi stae.

⁴¹ *Ibid.*, p. 314 (II, XIII, 13).

⁴² DANTE ALIGHIERI, *Vita nova*, a cura di Stefano Carrai, Milano, Rizzoli/BUR, 2009, pp. 126-127 (XXVI, 2-3).

⁴³ Per entrambe le citazioni il riferimento è a DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, cit., p. 106 (I, I, 16).

Ne la quarta dico come elli la vede tale, cioè in tale qualitate, che io non lo posso intendere, cioè a dire che lo mio pensiero sale ne la qualitate di costei in grado che lo mio intelletto no lo puote comprendere; con ciò sia cosa che lo nostro intelletto s'abbia a quelle benedette anime sì come l'occhio debole a lo sole: e ciò dice lo Filosofo nel secondo de la *Metafisica*. Ne la quinta dico che, avvegna che io non possa intendere là ove lo pensiero mi trae, cioè a la sua mirabile qualitate, almeno intendo questo, cioè che tutto è lo cotale pensare de la mia donna, però ch'io sento lo suo nome spesso nel mio pensiero: e nel fine di questa quinta parte dico 'donne mie care', a dare ad intendere che sono donne coloro a cui io parlo. [...] Appresso questo sonetto apparve a me una mirabile visione [...] Sì che, se piacere sarà di Colui a cui tutte le cose vivono, che la mia vita duri per alquanti anni, io spero di dire di lei quello che mai non fue detto d'alcuna. E poi piaccia a colui che è sire de la cortesia, che la mia anima se ne possa gire a vedere la gloria de la sua donna, cioè di quella benedetta Beatrice, la quale gloriosamente mira ne la faccia di colui *qui est per omnia secula benedictus*.⁴⁴

Su un terreno più strettamente naturalistico ci porta invece l'altro celebre archetipo della tradizione che qui ci interessa. Il commento alla canzone *Donna me prega* di Guido Cavalcanti fu scritto infatti dal medico fiorentino Dino del Garbo;⁴⁵ esso è uno strumento fondamentale per la comprensione del maggior componimento cavalcantiano ed è una pagina importante della cultura del tempo. Anche se il testo si presenta propriamente come una serie di glosse, in realtà la canzone prescelta servì al del Garbo per le sue personali e soggettive costruzioni e come punto di riferimento illustre e fonte di legittimazione, non diversamente, possiamo dire, da quanto sarebbe accaduto più tardi anche nel caso del Pico e del Benivieni. Secondo Dino l'amore è una malattia che ha nome «ereos»⁴⁶ (*eros*) e che causa una «conditio mala et agra»,⁴⁷ il cui sintomo è un generale smarrimento. Per guarire da questa 'malattia', che produce effetti letali se non contrastata in tempo, egli prescrive delle cure vere e proprie, che consistono - sostanzialmente - nel comune precetto della *oblivio*, ossia della dimenticanza. Il commento del medico fiorentino è quindi l'opera di un uomo di scienza che desidera trattare, da una prospettiva rigorosamente determinata, un problema rilevante come quello dell'amore. È evidente come qui ci si trovi in un'atmosfera completamente diversa da quella in cui era nato, per esempio, il *De*

⁴⁴ DANTE ALIGHIERI, *Vita nova*, cit., pp. 171-176 (XLI, 1-7; XLII, 1 e 2-3).

⁴⁵ Dino del Garbo morì a Firenze nel 1327. Esercì nel capoluogo toscano, raggiungendo grandissima fama, e insegnò a Bologna, Padova, Firenze, Siena. Scrisse, tra l'altro, un *Dilucidatorium Avicennae*, commento all'opera del grande medico arabo.

⁴⁶ GUIDO FAVATI, *La glossa latina di Dino del Garbo a «Donna me prega» del Cavalcanti*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», XXI, 1952, p. 98. Era un termine medico (ossia 'tecnico') dell'epoca, mutuato dal greco, per indicare questo tipo di 'malattia': «Et uocatur talis passio "ereos" ab auctoribus medicine».

⁴⁷ *Ivi*.

amore di Andrea Capellano: non siamo più nell'ambiente di una corte e ad essere chiamati in causa sono medici e scienziati, non poeti.

Si deve proprio a Guido Cavalcanti (principalmente a motivo dei suoi studi averroistici), il merito, tanto nelle liriche minori che in questa, di aver introdotto in poesia una 'scienza dell'anima' che è in continua interazione con la tradizione medica. *Donna me prega*, in questo senso, espone proprio una 'teoria della passione' come stato da cui si genera una opposizione tra il mondo del cuore e quello dell'intelletto. Amore, che viene qui definito un «accidente», ha la sua origine negli occhi, dimora nel cuore ed è in grado di influenzare l'attività del cervello e la fisiologia umana, determinando la personalità dell'individuo che ne è affetto. Nelle poesie cavalcantiane, parole come 'dolori' o 'sospiri' acquistano dunque il loro vero significato solo quando vengano lette in relazione al metodo messo a punto da Guido che, come abbiamo già accennato, lega gli strumenti della retorica con quelli della medicina e della filosofia naturale. Il processo dell'anima sensitiva viene ricostruito nei suoi particolari e l'amore si svela nella sua dinamica corporale (che è anche una funzione dell'anima); essa, a causa di un agente esterno, comincia a vivere un'emozione e sperimenta di seguito una catena di reazioni: questo meccanismo viene definito 'sensato', intendendo con esso l'essere dei sensi quando vengono agiti. L'amore non è dunque una virtù per Cavalcanti, ma deriva piuttosto dalla sfera sensibile; esso è un'affezione dei sensi agiti a causa di un processo che si origina da una forma che viene vista. Dino del Garbo, prontamente, spiega nel commento cosa si intenda al riguardo:

Sed hic oportet duo notare: primum est quod, licet auctor dicat quod ista passio que est amor causetur ex apprehensione forme que primo uidetur, per «uisum» non intelligit hic solum sensus uisus, imo intelligit omnem alium sensum exteriorem. Nam res que amatur ab aliquo, ut uerbi gratia est mulier, non solum placet (ex qua complacentia procedit amor, ut postea dicet, ratione eius quod amans comprehendit quod est pulcra ratione coloris et figure eius et quantitatis et finium), imo etiam aliquando placet ratione eius quod comprehenditur per alios sensus. Sed tamen, quod, ut in pluribus, hec complacentia ex qua causatur in appetitu passio amoris primo uenit ex forma que comprehenditur per uisum, hinc est quod auctor solum expressit de sensu uisus.⁴⁸

⁴⁸ *Ibid.*, p. 93.

E l'amore, ancora, è determinato dall'influsso del cielo di Marte. Per comprendere perché Marte viene evocato nei versi cavalcantiani, dobbiamo richiamare la relazione, propria della scienza del tempo, tra questo pianeta e il fuoco che esso attiva nella *complexio* del corpo umano:

Hoc autem ostendit in uerbo illo quod premisit cum dixit «La quale da Marte uiene et fa dimora»: nam ista passio dicitur procedere a Marte in isto modo, quum astrologi ponunt quod, quando in natiuitate alicuius Mars fuerit in domo Ueneris, ut in Tauro uel in Libra, et fuerit significator natiuitatis eius, significabit natum fore luxuriosum, fornicatorem et omnibus ueneris abusiuis sceleratum; [...] quando in natiuitate alicuius Uenus participat cum Marte, dat inamoramentum, fornicationem, luxuriam et talia similia, que omnia pertinent ad passionem amoris de quo loquitur auctor in hac cantilena.⁴⁹

L'amore implica anche lo stato di passività dell'amante, la subordinazione per necessità e irrazionalità di chi vi è soggiogato, e può infine condurre a morte:

Deinde cum dicit «fuor di salute giudicar mantiene» etc., uult auctor probare quod appetitus in quo habet esse amor est appetitus qui non est regulatus a ratione, quod hic appetitus non insequitur iudicium rationis rectum et saluum. Nam hic appetitus consequitur iudicium in quo iudicatur aliquid amicum et diligendum: quod tamen non est ita. Et ideo dicit auctor «fuor di salute», idest: hec passio ponit iudicium hominis extra salutem, idest extra salutem quo iudicium quod est in amore non est iudicium sanum, imo est corruptum: iudicat enim habens amorem quod iudicandum non est. Et illud quod dictum est declarat cum subdit «che la 'ntentione per ragion uale», quasi dicat quod intentio iudicandi tunc ualet, idest tunc est recta, quando est cum ratione, scilicet bona. Nunc autem ille in quo est amor discernit male aliquid esse amicum, idest amabile, quod secundum rectam rationem non est amabile: et hoc est quod iste uult dicere cum subdit «Discerne male in cui è uinto amico». Deinde, cum dicit «Di sua potentia segue spesso morte», uult auctor ostendere que sit potentia amoris, idest quid potest amor inducere in corpus. Et intelligit hic potentiam que est respectu effectus intensioris quem amor potest in corpus inducere. Nam adeo potest hec passio corpus alterare, quod multotiens inducit mortem, que est ultimum terribilium, sicut etiam aliquando accidit mors in uehementibus aliis passionibus anime; et hoc est quod primo proponit hic auctor cum dicit «Di sua potenza» etc. Secundum quem autem modum amor inducat mortem, declarat auctor cum dicit et subdit «Se forte la uertù fosse impedita», quasi dicat quod amor tunc interficit quando est adeo uehemens, quod propter ipsum impediuntur opera uirtutis uegetatiue uel uirtutis uitalis, que conseruat uitam et operationes eius in corpore humano. Uidemus ad sensum corpora illorum in quibus est amor adeo uehemens, et non consequuntur nec adimplent eorum desiderium, arefieri et desiccari et tandem consumi et mori; et istud uidemus non solum in amore accidere, imo etiam hoc accidit in omni uehementi cogitatione et sollicitudine anime: impediuntur enim, in talibus, anime operationes uirtutis uitalis, que dicitur iuuare contrariam uiam, idest que conseruat uitam, que est contraria morti. Et hoc est quod iste uult dicere cum

⁴⁹ *Ibid.*, p. 91.

dicit «Se forte», idest fortasse, «La uertù fosse impedita – la quale aiuta alla contraria uia».⁵⁰

Cavalcanti sottolinea dunque le peculiarità corporee dell'amore, mentre il ragionamento procede per gradi individuando i vari livelli del discorso sulla fisiologia della passione, cui egli lega la sua teoria. Il significato della parola «accidente» nella canzone va considerato in rapporto ai testi aristotelici conosciuti a quel tempo: descrivendo l'amore come malattia, Cavalcanti compiva un gesto significativo, facendo penetrare un sapere medico-scientifico nuovo nel repertorio tradizionale della poesia d'amore. Dino del Garbo, nel commento, fornisce in proposito la sua 'diagnosi' dell'innamorato:

Deinde, cum dicit «Moue cangiando colore», loquitur auctor de motibus ipsius amoris, idest de diuersis alterationibus quas hec passio inducit in corpus; et uult dicere quod in hac passione corpus alteratur diuersis et contrariis alterationibus, quod quidem non accidit in aliis passionibus anime, ut in ira, in tristitia, in timore et in similibus. Nam in amore corpus alteratur nunc ad istum colorem, nunc ad illum qui est oppositus; similiter etiam alterat[ur] nunc ad risum nunc ad plantum. Et hic est quod uult dicere primo cum dicit «Muoue cangiando color riso in pianto». Similiter etiam in amore corpus nunc alteratur ad gaudium et spem, nunc ad timorem et desperationem.⁵¹

Indicando l'anima sensitiva come sede di Amore, ci si dispone a considerare quest'ultimo come un *appetitus* e una potenzialità che si traduce in atto a seguito della visione di una forma da cui la fantasia plasma in sé l'immagine corrispondente; perché è da questo punto che procedono la sua conservazione nella memoria e il relativo processo di intellettualizzazione. Una volta che questo processo di astrazione è concluso, l'amore ritorna ad essere soltanto la scura sensualità ispirata da Marte. L'uomo per Cavalcanti, del resto, può conoscere solo la parte sensuale dell'amore, la sua tenebra e la sua oscurità: egli vede infatti la forma, ma non partecipa alla fase in cui essa viene astratta e sublimata dall'intelletto. Inoltre, proprio in questa 'oscurità' risiederebbe il piacere d'amore: la sola fonte di appagamento per l'individuo ricade nella sfera dei sensi e della sensualità, la quale, come abbiamo detto, è influenzata da Marte, ed è preposta al soddisfacimento degli appetiti nell'essere umano. Amore, dunque, è identificato con la materia, è inteso come *passio*, obbediente a una logica

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 95-96.

⁵¹ *Ibid.*, p. 98.

materiale che non permette scelte e che si fonda sui principi di necessità propri della materia stessa.

Un capitolo fondamentale del nostro discorso riguarda per forza di cose la ricezione dell'opera dantesca e dello Stilnovismo nel tardo '400 fiorentino, e qui il nome che per primo ci si fa incontro è quello di Lorenzo de' Medici. Il tentativo di inquadrare l'Alighieri e un poeta a lui limitrofo come Cavalcanti in un contesto filosofico quale quello neoplatonico-ficiniano punta sicuramente nel Magnifico alla legittimazione della propria esperienza letteraria ma è anche, di riflesso, il presupposto di un meditato disegno culturale. È un Lorenzo molto giovane quello che si misura per la prima volta con il Sommo Poeta, e il suo atteggiamento è senza ombra di dubbio goliardico e irriverente; esemplari sono i versi seguenti del *Simposio*, nei quali la `sete` di trascendenza viene degradata, pur in presenza di un linguaggio aulico di stampo dantesco, a puro e semplice bisogno corporale:

E lui: «Già Adovardo non son io,
ma son la sete, più singular cosa,
che data sia agli uomini da Dio,

più cara, eletta, degna e preziosa.⁵²

Appare piuttosto chiaro come in questo caso fosse Marsilio Ficino l'obiettivo della satira del Magnifico e non certo Dante, verso il quale i segni di una fervente ammirazione erano già palesi, onde i risultati di tale passione laurenziana non vanno affatto sminuiti come frutto di un intento puramente dissacratorio. Lorenzo infatti si accorse ben presto che un utilizzo combinato della filosofia ficiniana e dell'autorità linguistica dantesca avrebbe potuto agevolare il suo tentativo di creare una vera e propria egemonia culturale nella Firenze da tempo soggetta al potere economico-politico dei Medici, ma non ancora del tutto piegata di fronte ad esso. Il Magnifico si riconciliò dunque con il Ficino e uno dei primi risultati di tale intesa fu il poemetto *De Summo Bono*, che vede fra i protagonisti gli stessi Lorenzo e Marsilio: in quest'opera si fa ampio uso di stilemi manifestamente danteschi per veicolare il nuovo messaggio neoplatonico. Il petrarchismo di Lorenzo resisteva sul piano retorico e sintattico, ma l'apertura al modello dantesco si notava invece chiaramente

⁵² LORENZO DE' MEDICI, *Opere*, a cura di Tiziano Zanato, Torino, Einaudi, 1992, p. 189 (II, 13-16).

nella piega più tipicamente speculativa assunta dal suo discorso. Tra i modelli filosofici che godevano di maggiore credito presso la cerchia medicea (con il Ficino e il Pico in testa) vi era l'opera dello Pseudo Dionigi l'Areopagita, il quale aveva costituito anche una delle fonti primarie per l'angelologia della *Commedia*. È innegabile dunque come la maniera dell'Alighieri pienamente maturo (quello delle ultime due cantiche del poema, e specialmente del *Paradiso*) esercitò un largo influsso su Lorenzo de' Medici nei momenti in cui la tensione neoplatonica assumeva un peso maggiore nel suo esercizio poetico; non va dimenticato, inoltre, come un elemento cardine della dottrina neoplatonica, dall'Areopagita a Ficino e Pico, fosse il processo di elevazione dell'uomo verso una dimensione contemplativa. Di un autore come Dante, che accoglieva rilevanti istanze platoniche pur partendo da una base sostanzialmente aristotelica, le opere del Lorenzo maturo reinterpretarono con lucida precisione i passi più idonei a legittimare un progetto politico-culturale di ampio respiro, un progetto che doveva condurre, almeno nelle intenzioni, all'instaurazione di una nuova `età aurea` fiorentina.

Un passo decisivo in questa direzione coincide certamente con l'allestimento della cosiddetta *Raccolta Aragonese*, la grande antologia della poesia toscana dalle origini fino a Lorenzo de' Medici, riunita dallo stesso su richiesta di Federico d'Aragona, figlio del re di Napoli. Come ci racconta proprio Lorenzo nell'epistola prefatoria, il principe aragonese si trovava di passaggio a Pisa nella primavera del 1476, e la conversazione tra i due cadde sui temi e le vicende della poesia volgare:

Imperocché essendo noi nel passato anno nell'antica pisana città venuti in ragionare di quelli che nella toscana lingua poeticamente avessino scritto, non mi tenne punto la Tua Signoria il suo laudabile desiderio nascoso: ciò era che per mia opera tutti questi scrittori le fussino insieme in un medesimo volume raccolti.⁵³

Il manoscritto originale della *Raccolta* è andato perduto, ma il testo autentico è ricostruibile in base alle tre copie più famose, studiate in modo approfondito da Michele Barbi, ossia i codici Laurenziano XC inf. 37 della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze, Palatino 204 della Nazionale Centrale di Firenze e Italiano 554 della Bibliothèque Nationale di Parigi. È necessario aggiungere ancora qualcosa circa l'epistola prefatoria, scritta con ogni probabilità per conto di Lorenzo dal

⁵³ Cito da *Prosatori volgari del Quattrocento*, a cura di C. Varese, Milano-Napoli, Ricciardi, 1955, p. 987.

maggior letterato della sua cerchia, Angelo Poliziano. L'intento storico e critico dell'epistola accompagna e sottolinea il principio ideatore della *Raccolta*, fondata su una precisa selezione del proprio materiale. La silloge veniva così a comprendere quattrocentonovantanove testi, una ricognizione tanto ampia da coprire quasi l'intera storia della poesia toscana dalle origini fino a Lorenzo stesso, il quale è presente con sedici componimenti, tra cui i quattro in morte di Simonetta Cattaneo che saranno poi inclusi nel *Comento de' miei sonetti*: «Abbiamo ancora nello estremo [alla fine] del libro (perché così ne pareva ti piacesse) aggiunti alcuni delli nostri sonetti e canzone». ⁵⁴ E sicuramente si può segnalare nella raccolta una presenza importante degli Stilnovisti e di Dante, volta a tracciare la linea di continuità e di sviluppo che arriva fino alla contemporanea poesia fiorentina. L'ordinamento della raccolta suggerisce come primo criterio di selezione un giudizio di valore («e di quelle alcune cose meno rozze eleggendo, tutti in questo presente volume ho raccolti, il quale mando alla Tua Signoria»), ⁵⁵ onde approdare a una sistemazione storico-letteraria gerarchica e qualitativa. Dopo le rime di Dante sono collocate infatti quelle di Guinizzelli, di Guittone, di Cavalcanti e di Cino da Pistoia, per giungere, a ritroso, sino ai poeti della corte federiciana e ai toscani minori, terminando infine, come si è già notato, con la produzione di Lorenzo il Magnifico. La silloge mostra di certo disuguaglianze e lacune, ma rende nel complesso un'immagine abbastanza fedele della poesia volgare quale si poteva avere sulla fine del Quattrocento. Di antologie così compiute e ordinate, che raccolgono e l'antico e il recente, secondo un doppio criterio di dignità e di tempo, non abbiamo altri esempi. Dalla *Raccolta* si ricava pertanto un prezioso bilancio critico della poesia volgare sullo scorcio del quindicesimo secolo: emerge, ad esempio, dalle sue carte una chiara preferenza per la poesia di Cavalcanti e Cino da Pistoia (presente con ben ottantasette componimenti), ma non meno sostanzioso è lo spazio concesso a Franco Sacchetti (di cui Lorenzo possedeva l'autografo del *Libro delle rime*), qui rappresentato con ottantotto componimenti, a testimonianza soprattutto della passione del Magnifico per la poesia per musica. È chiaro l'intento autocelebrativo della silloge laurenziana, e soprattutto sono chiare le finalità culturali e politiche sottese all'operazione;

⁵⁴ *Ivi*, p. 989.

⁵⁵ *Ivi*, p. 987.

attraverso l'esaltazione del volgare fiorentino, lingua in grado di svolgere un ruolo egemonico nella cultura italiana, si esaltava il prestigio dello stato fiorentino stesso:

non povera questa lingua, non rozza, ma abundante e pulitissima sarà reputata. Nessuna cosa gentile, florida, leggiadra, ornata; nessuna acuta, distinta, ingegnosa, sottile; nessuna alta, magnifica, sonora; nessuna finalmente ardente, animosa, concitata si puote immaginare, della quale non pure in quelli duo primi, Dante e Petrarca, ma in questi altri ancora, i quali tu, signore, hai suscitati, infiniti e chiarissimi essempli non risplendino.⁵⁶

Il rapporto tra letteratura e politica andava di pari passo nel sodalizio Lorenzo-Poliziano; e d'altra parte la *Raccolta Aragonese*, attraverso il rilancio del modello stilnovistico, apriva la strada a quella poesia di impianto idealmente speculativo che il Magnifico avrebbe perseguito nel decennio seguente.

Con il *Comento de' miei sonetti*, Lorenzo de' Medici si proponeva di esporre, nella forma del *prosimetrum*, quarantuno componimenti scelti all'interno della sua ormai ricca produzione lirica. L'idea di commentare testi amorosi in volgare, oltre che dalle opere dantesche, veniva a Lorenzo dai commenti trecenteschi alla canzone *Donna me prega* di Cavalcanti, di cui abbiamo già parlato; canzone di cui egli sottolinea l'altezza, la dolcezza e sublimità dello stile: «Né io sono stato il primo che ho comentato versi importanti simili amorosi subietti, perché Dante lui medesimo comentò alcuna delle sue canzone e altri versi; e io ho letto il comento di Egidio romano e Dino Del Garbo, eccellentissimi filosofi, sopra a quella subtilissima canzona di Guido Cavalcanti».⁵⁷ I temi trattati nel *Comento* richiamano le dottrine neoplatoniche, tra cui la visione apologetica della poesia come forma superiore di conoscenza, che il Magnifico aveva assorbito soprattutto dalla filosofia di Marsilio Ficino; lo stimolo più diretto e profondo, del resto, nasceva proprio dal *Commentarium in Convivium Platonis de amore* e dal quasi contemporaneo *Libro dell'amore* in volgare. Il viaggio ficiniano dell'iniziato, dalla morte alla `vera vita` e alla contemplazione divina, forma infatti il nucleo centrale dell'ultima stesura dell'opera laurenziana: «E però il principio della vera vita è la morte della vita non vera; né per questo pare posto senza qualche buono rispetto la morte per principio

⁵⁶ *Ivi*, p. 987.

⁵⁷ LORENZO DE' MEDICI, *Comento de' miei sonetti*, in *ID.*, *Opere*, cit., p. 575 (*Proemio*, 60-61).

de' versi nostri». ⁵⁸ Un ruolo importante svolgono poi anche la teoria stilnovista degli `spiriti` («Di questo suo timore nasceva in lui affanno, e però li spiriti vitali, correndo per soccorrere al cuore, lasciavano la faccia mia senza colore, pallida e smorta»), ⁵⁹ e quella medica degli umori:

Sogliono comunemente tutte le infirmità corporale nel sopravvenire della notte pigliare aumento e affliggere più lo infermo; e questo adviene ché, mancando la virtù del sole, el quale è propizio all'umana natura, li umori maligni prendono maggiore forza e la virtù fa manco resistenza, perché naturalmente la notte gli è data per riposo, et essendo più inclinata la notte che 'l giorno a posare, non è così intenta e vigilante alla conservazione del corpo. ⁶⁰

Numerosi sono inoltre i riferimenti biblici e cristologici nascosti sotto l'allegoria erotica. Il progetto è insomma quello di una poesia di spessore dottrinale, con l'esempio dei maestri trecenteschi e l'avallo neoplatonico del Ficino, che riaffermi anche la pari dignità del volgare rispetto al latino come lingua della filosofia; e per questa ragione il proemio del *Comento* difende energicamente il volgare e l'opera si accompagna ad illustri legittimazioni teoriche, come quelle rappresentate dai *Nutricia* di Poliziano e dall'epistola del Pico. Sempre nel proemio è rintracciabile inoltre una organica ricognizione, che non ha paralleli nelle pagine successive, dell'intera cultura filosofico-amorosa:

Perché, chi cerca diligentemente quale sia la vera diffinizione dello amore, trova non essere altro che appetito di bellezza; [...] [...] parlando di quello amore che s'estende solamente ad amare l'umana creatura, dico che, se bene questa non è quella perfezione d'amore che si chiama «sommo bene», almanco veggiamo chiaramente contenere in sé tanti beni et evitare tanti mali, che secondo la comune consuetudine della vita umana tiene luogo di bene: *maxime* se è ornata di quelle circostanzie e condizioni che si convengono a uno vero amore, che mi pare sieno due: la prima, che si ami una cosa sola; la seconda, che questa tale cosa si ami sempre. ⁶¹

Ogni vicenda amorosa percorre le medesime tappe: colpito innanzitutto dalla bellezza degli occhi dell'amata, e cioè dalla sua parvenza esteriore, l'amante ottiene poi la rivelazione delle bellezze interiori di `madonna` e attinge dunque ai pregi dell'animo di lei: «ancoraché il principio d'amore nasca dagli occhi e da bellezza, nondimeno alla conservazione e perseveranza in esso bisognano quell'altre

⁵⁸ *Ibid.*, p. 591 (*Argumento*, 16).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 614 (V, 6).

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 676-677 (XIX, 1-2).

⁶¹ *Ibid.*, p. 570 (*Proemio*, 27-32).

condizioni»,⁶² ossia: «ingegno grande, modi e costumi ornati e onesti, maniera e gesti eleganti, destrezza d'accorte e dolci parole, amore, costanza e fede».⁶³ Trasferendo la filosofia nelle cose d'amore e nei sonetti, il *Comento* realizza sostanzialmente una rifondazione della letteratura toscana sotto la garanzia del Ficino e con l'avallo del Pico: «[...] at fuit dubio procul summi ingenii opus, quod ipse praestas, philosophica facere quae sunt amatoria».⁶⁴

Il *Comento de' miei sonetti*, ripreso dall'autore verso il 1490 per essere forse pubblicato, dovrà attendere il 1554 onde vedere la luce per i tipi aldini: edizione unica, isolata in tutto il secolo. Prima e dopo quella data il silenzio stagna su un'opera che pur poteva riscuotere, giusta il suo contenuto, discreta fortuna nel platonico primo Cinquecento. Dovremo dunque riconoscere nella veste stilistica una delle cause principali dell'oblio in cui il *Comento* cadde nel XVI secolo, nonostante riuscisse ad approdare a risultati considerevoli. E alle ragioni stilistiche andranno affiancate motivazioni politico-culturali: la caduta della Firenze medicea e la scomparsa di una generazione (Ficino, Landino, Poliziano, Pico...) che aveva fornito i supporti principali e alla quale l'opera si indirizzava.

Nell'epistola al Magnifico datata 15 luglio 1484, Giovanni Pico, poco più che ventenne, elogiava il *Comento de' miei sonetti* e il suo autore e si affacciava per la prima volta agli ambienti umanistici fiorentini e, in generale, italiani. Utilizzando un linguaggio sicuramente adulatorio ed encomiastico, il Conte esponeva le linee della sua *ars poetica* e affrontava anche la delicata questione del rapporto tra filosofia ed eloquenza, su cui verterà poi la lettera al Barbaro e che sarà uno dei nodi centrali della sua riflessione. L'epistola verteva principalmente sul confronto tra Lorenzo da una parte (del quale il Pico affermava: «In te qui mentem habeat et aures neutrum desideraturum, in quo non sit videre an res oratione, an verba sententiis magis illustrentur»),⁶⁵ e Dante e Petrarca dall'altra. L'Alighieri veniva giudicato profondo nei contenuti ma rozzo nello stile, sebbene il Pico lo preferisse a Petrarca, al quale attribuiva invece uno stile armonico ma vacuo nella sostanza. Su entrambi trionfava

⁶² *Ibid.*, p. 571 (*Proemio*, 35).

⁶³ *Ibid.*, p. 571 (*Proemio*, 35).

⁶⁴ F. BAUSI, *L'epistola di Giovanni Pico della Mirandola a Lorenzo de' Medici*, in «Interpres», XVII, 1998, p. 26.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 22.

comunque Lorenzo, in cui appunto nessuno che avesse gusto e capacità di giudizio avrebbe potuto trovare di che lamentarsi:

Ille [Petrarca] fusus et aequabiliter deliniens, tu maiestate et quadam vivaci luce orationis animos perstringens. In illo ambitiosa et nimia, in te neglecta potius quam affectata diligentia. Ille tener et mollis, tu masculus et torosus. Ille volubilis et canorus, tu pressus, plenus, firmus et modulatus. Ille forte lepidior, tu certe amplior et erectior. In illo est quod amputes, in te nihil redundans et nihil curtum. [...] Primas certe, quod ad stilum spectat, denegaturum tibi neminem puto, ita est Dantes nonnunquam horridus, asper et strigosus, ut multum rudis et impolitus.⁶⁶

La superiorità di Lorenzo era dovuta alla sua capacità di coniugare profondità di pensiero ed eleganza formale, alla sobria essenzialità dei suoi versi e alla autonoma rielaborazione di quanto egli desumeva dai vari autori che studiava, oltre al fatto di riuscire a conciliare vita attiva e vita contemplativa: «[...]Adde quod illi (Dante e Petrarca) suas poeses in secessibus, in umbra, in summa studiorum tranquillitate, tu tuas inter tumultus, Curiae strepitus, fori clamores, maximas curas, turbulentissimas tempestates occupatissimus cecinisti».⁶⁷ La semplificata e stereotipata struttura dell'argomentazione (il Dante e il Petrarca di Pico sono una sorta di esempio metastorico di due opposte concezioni della poesia) era voluta, e dipendeva sia dalle finalità propriamente elogiative dell'epistola, sia dall'intento di definire con esattezza la natura della poesia laurenziana e insieme le linee del proprio pensiero. Il Conte della Mirandola, pur tra incertezze e ambiguità riconducibili al suo duplice statuto di umanista e di filosofo, sembrava quindi già a questa altezza aver scelto il suo cammino che lo porterà a privilegiare, anche negli scritti letterari, la densità del pensiero rispetto alla cura esasperata e fine a se stessa della forma. L'epistola picchiana è un testo di straordinaria ricchezza e complessità linguistica, stilistica e letteraria in cui Giovanni Pico esibiva la sua già solidissima preparazione umanistica. Ricercata nella lingua (che attinge ad autori come Plinio, Gellio, Apuleio) ed elaborata nello stile, la lettera è notevole soprattutto per il fitto reticolato di nascoste allusioni letterarie delle quali il Pico si servì per costruire la sua argomentazione. L'audace tesi di fondo dell'epistola (ossia che la poesia laurenziana fosse superiore a quella di Dante e Petrarca) e le dure critiche in essa rivolte ai due massimi poeti

⁶⁶ *Ibid.*, p. 24-26.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 28.

toscani trecenteschi determinarono, com'è comprensibile, la sfortuna della lettera pichiana nel Cinquecento.

4. **Girolamo Benivieni e la canzone *Amor, dalle cui man sospes' el freno***

Partecipe, sia pure in una posizione più defilata, di questo medesimo, vivacissimo ambiente letterario e intellettuale, fu anche Girolamo Benivieni, l'autore della canzone prescelta dal Pico per il suo *Commento* e l'appassionato e devoto interlocutore legato al Conte da un lungo sodalizio. Quella tra Girolamo Benivieni e Giovanni Pico fu, in effetti, un'amicizia profonda e duratura; Girolamo arriverà anzi ad esprimere il desiderio, giunto alla fine dei suoi giorni, di essere sepolto nella medesima tomba dell'amico. I due si conobbero probabilmente durante il primo soggiorno fiorentino del Conte, nel 1479, in uno dei circoli dotti della città, durante un dibattito sulle virtù cavalleresche dei fiorentini. Già in questi anni di conoscenza ancora acerba, in una bucolica del Benivieni, composta tra il 1478 e il 1480 e dedicata a Giulio Cesare Varano signore di Camerino, la figura del Pico assume grande rilievo e appare come fonte di ispirazione per il poeta:

Per te s'infiamma sol, per te s'accende
Signor la mente, in te si nutre el foco
Che talhor lieto in me reflexo splende.⁶⁸

E Girolamo lo immagina ancora, il Conte, sui colli fiorentini in compagnia di Lorenzo de' Medici, impegnato a filosofare e poetare sul tema d'amore:

Così Lauro tacea contento quando
Pico cantava, e come Pico tace
Lauro così gli rispondea cantando.⁶⁹

Il Benivieni, in gioventù, era divenuto abile ed elegante poeta cortigiano e a pieno titolo era stato accolto nel circolo di letterati che si adunavano attorno al Magnifico. Il ritorno a Firenze del Pico, nel 1484, contribuì a rendere più solido il legame tra i due giovani letterati; e infatti lo ritroviamo insieme col Poliziano, con Johanan

⁶⁸ EUGENIO GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, cit., p. 6.

⁶⁹ *Ibid.*

Alemanno, con Matteo Bosso e con Battista Spagnoli, a far parte del piccolo gruppo di amici che si riuniva frequentemente nella villa fiesolana del Conte o nel convento di S. Marco, dove già Girolamo Savonarola diffondeva le sue tendenze riformatrici.

Quando, nel 1486, il nobile mirandolano fu costretto, per la nota disavventura del rapimento di Margherita de' Medici, a rifugiarsi a Perugia e poi a Fratta, il Benivieni lo raggiunse e si trattene con lui per qualche tempo. Possediamo una lettera che ci testimonia di questo periodo, scritta dal Pico dopo la partenza di Girolamo da Fratta; un periodo in cui il Conte, oltre ad essere impegnato nel commento alla *Canzona d'Amore* dell'amico, attendeva, come già sappiamo, alla stesura delle *Conclusiones* e dell'*Oratio*:

Disputanda per me publice dogmata ante tuum a me discessum 700^{is} claudebantur. Postquam abisti, ad 900^a excreverunt progrediebanturque, nisi receptui cecinissem, ad mille. Sed placuit in eo numero, utpote mistico, pedem sistere. Et enim – si vera est nostra de numeris doctrina- symbolum animae in se ipsam oestro Musarum percitae recurrentis. Accessit et orationi id quod ad te mitto. 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*. Illico subit[a] quadam animi concitatione de pace quedam ad philosophie laudes facientia tanta celeritate dictavi, ut notarii manum precurrerem sepe et inverterem. Desideravi, quod et semper desidero, vel tunc maxime, [te] mecum esse, ut recens opus auribus, quasi e gremio repente editum infantem, benignius auditor exciperes. Sed quando coram non licuit, fer quod licuit per litteras. Vale. 12 novembris 1486.⁷⁰

L'assenza di Pico da Firenze durò fino al giugno 1488, ma dal ritorno nella capitale toscana fino alla sua morte il nobile mirandolano se ne allontanerà solo per brevi periodi, dando modo così all'amicizia con Girolamo di consolidarsi. Il Benivieni rimase fedele fino alla morte – lo si è già visto – alla memoria del Pico. Di questa lunga fedeltà abbiamo ulteriore testimonianza in un frammento di lettera, datata al

⁷⁰ L'epistola è datata al 12 novembre 1486; la si legge in L. DOREZ, *Lettres inédites de Jean Pic de la Mirandole*, cit., p. 358. Ne do qui la traduzione: «Prima della tua partenza, le proposizioni che intendo discutere pubblicamente non superavano il numero di 700. Dopo che te ne sei andato, sono cresciute fino a 900, e sarebbero arrivate a mille se non avessi suonato a raccolta. Ho preferito fermarmi a quel numero, che è tra l'altro un numero mistico. È infatti (se è vera la nostra dottrina numerologica) simbolo dell'anima che si raccoglie in se stessa quando la scuote l'appello delle Muse. Si è anche aggiunta all'orazione la parte che ti spedisco. Poiché, infatti, ho deciso di non lasciar trascorrere giorno senza leggere qualche passo dei Vangeli, mi sono imbattuto – il giorno dopo che te n'eri andato via – in quella parola di Cristo: “Vi do la mia pace, vi do la mia pace, lascio a voi la pace”. Allora, in un improvviso furore dell'animo, mi son messo a dettare alcune considerazioni sulla pace che ben si adattavano all'elogio della filosofia, e ciò con tanta velocità che lo scriba non riusciva spesso a starmi dietro e ne piegavo la mano. Avrei voluto, come sempre desidero e ancor di più allora, che tu fossi con me, e da quell'ascoltatore amorevole che sei potessi attingere colle tue orecchie l'opera testé composta, come si accoglie un bambino appena uscito dal grembo. Ma poiché non è stato possibile di persona, ricevi quel che si può inviare per lettera. Stammi bene. 12 novembre 1486».

1514, nel quale il Benivieni ricordava questo profondo legame difendendo l'amico dall'accusa di aver praticato la magia; Girolamo scrisse, infatti, di aver sentito dire da alcuni uomini fededegni che il predicatore di S. Maria del Fiore, destinatario della lettera, avrebbe raccontato dal pulpito ai suoi fedeli «come la buona memoria del conte Giovanni della Mirandola cercò uno tempo insieme con Marsilio Ficino in agro Caregio et altrove di congiungere per mezo de la magia naturale et in virtù della doctrina cabalistica con certe loro osservazioni, orazioni et profumi la mente con Dio, fare miracoli et prophetare». ⁷¹

Alla costante inquietudine intellettuale del Pico, si accompagnò la progressiva accentuazione nel Benivieni di un atteggiamento religioso sempre più rigido, che risentì presto dell'influenza del Savonarola. Il primo effetto di questo cambiamento fu la volontà di correggere e, dove ciò non fosse stato possibile a causa di una già troppo vasta diffusione, di distruggere, tutte le poesie scritte in gioventù, che gli apparivano ora fin troppo cortigiane e imbevute di vacua mondanità. In Pico e in Savonarola ritroviamo il medesimo vigore e la medesima ostinata fede nelle loro proposizioni; due personalità 'forti', che senza dubbio affascinarono il Benivieni, ispirandogli devozione. Se il Savonarola infiammava gli animi del popolo fiorentino con le sue prediche, il Conte appariva talora, mentre sosteneva le sue dottrine, animato dal medesimo *furor*:

Voi l'hareste talhor veduto con volto acceso, con ochij sfavillanti al ciel fissi, con una forza di parlar concitato, e tutto pregno di celeste furore, ragionar cose, aprir segreti, e penetrar misteri sì profondi, e sì nuovi, che bene harebbe chiascheduno, che pure havesse havuto l'animo in sua balia, conosciuto fermamente, che egli allora, da divino spirito riscaldato, non disputava, ma profetava. ⁷²

Il Benivieni dovette affrontare, dopo la morte di Lorenzo de' Medici, la crisi della signoria, il cui apice fu l'entrata a Firenze di Carlo VIII; e proprio nello stesso giorno, egli dovette far fronte ad un accadimento ancora più grave ai suoi occhi: la morte di Giovanni Pico, che gli provocò un immenso dolore, rinnovando in un primo momento una certa tendenza depressiva che aveva già manifestato durante l'adolescenza. Intimamente legato ormai alle vicende del movimento piagnone, nell'aprile del 1497, quando si sparse la voce di un imminente ritorno di Piero de'

⁷¹ SEBASTIANO GENTILE, *Pico e Ficino*, in *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, a cura di Paolo Viti, Firenze, Olschki, 1994, p. 147.

⁷² E. GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, cit., p. 9.

Medici, fu scelto da Filippo Arrigucci per andare a colloquio col Savonarola. Questi lo invitò a riferire pubblicamente che Piero sarebbe arrivato alle porte della città, ma avrebbe dovuto abbandonare la sua impresa. Il successivo e rapido declino della fortuna del Savonarola, il suo improvviso arresto, il processo e la morte sul rogo non spensero comunque la devozione del Benivieni. Dopo la fine della repubblica piagnona, si ritirò a vita privata, ma ciò non gli impedì di tenere stretti rapporti d'amicizia con il ramo cadetto dei Medici e in particolare con Giovanni di Pierfrancesco, detto il Popolano. Negli anni successivi, morto anche quest'ultimo, continuò ad adoperarsi al fine di salvaguardare gli interessi di suo figlio, Giovanni dalle Bande Nere, nei confronti dei Medici del ramo principale, tornati a Firenze nel settembre del 1512. Il Benivieni dedicava ormai gran parte del suo tempo e delle sue sostanze alle opere di carità, manifestando crescente disinteresse per ogni impegno mondano. La vecchiaia già incombeva, e fu proprio per la sua salute cagionevole che egli rinunciò all'offerta, avanzatagli nel 1524 dal pontefice Clemente VII, di sovrintendere all'istruzione del figlio di Giovanni dalle Bande Nere, il futuro granduca Cosimo I. Anche i suoi rapporti con i Medici del ramo principale si erano fatti però nel frattempo più solidi; all'ascesa di Leone X al soglio pontificio, il Benivieni gli inviò un componimento *in renovatione Ecclesiae*, che testimonia della speranza, nutrita per breve tempo nell'ambiente savonaroliano, di trovare nel nuovo pontefice medico il papa riformatore profetato dal monaco ferrarese. Nel 1527 cadde di nuovo il regime mediceo e Firenze tornò al suo ordinamento repubblicano; sotto il nuovo governo ducale Girolamo, nel 1532, fece parte dei Duecento; ma l'età e il naturale disinteresse per gli affari mondani lo tennero sempre più lontano dalla vita pubblica. L'unica richiesta che fece, al duca Alessandro, fu quella di innalzare in S. Marco un mausoleo al Pico, ma inutilmente. Trascorse così, nel ricordo, gli ultimi anni della sua vita, ormai dedicata unicamente a pratiche caritatevoli. Morì nell'agosto del 1542.⁷³

Non possediamo testimonianze sicure sui primi anni di vita di Girolamo Benivieni e sugli studi che ebbe a compiere durante la sua adolescenza, ma è probabile che seguisse i corsi dello Studio fiorentino, preparandosi forse a percorrere la carriera di medico. Una grave malattia, che lo colpì nel 1470, gli impedì di

⁷³ Rinvio per tutto questo alla voce *Benivieni, Girolamo*, stesa da Cesare Vasoli per il *Dizionario biografico degli italiani*, vol. VIII, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1966.

intraprendere l'*iter* professionale lasciandolo per sempre debole e cagionevole di salute, ma d'altra parte gli consentì di dedicarsi completamente alle Lettere, ampliando di molto la sua cultura classica. Studiò il greco e l'ebraico e coltivò anche la lettura dei grandi poeti volgari, dallo Stilnovo a Petrarca, interessandosi particolarmente alla *Commedia* dantesca. Si esercitò, in gioventù, nella lirica amorosa e nella poesia bucolica e tradusse in volgare, dalla versione latina del Poliziano, l'*Amore fuggitivo* di Mosco confermando di possedere buone doti letterarie. Nel momento in cui Giovanni Pico e il Savonarola entrarono nella sua vita, inducendolo ad una profonda svolta in senso filosofico e religioso, anche la sua poesia abbandonò le frivolezze ed i temi d'amore per farsi più seria e rigorosa. Non solo egli compose diverse laudi spirituali, ma tradusse anche in volgare il trattatello del Savonarola *Della semplicità della vita cristiana*, pubblicato quasi contemporaneamente all'originale latino nell'ottobre del '96; dal volgare invece tradusse, sempre nello stesso periodo, la savonaroliana *Epistola dell'umiltà*. Nelle liriche sacre del Benivieni si ritrova talvolta un tono originale e spontaneo che le distingue dalla poesia devota del tempo e dalla sua stessa poesia giovanile in cui, al contrario, emerge a volte uno stile artificioso e involuto. La sua fama di scrittore andava con il tempo crescendo. Ma il Benivieni, che aveva ripudiato i versi giovanili, solo nel 1500 si decise a pubblicare le sue annotazioni a una scelta di propri componimenti poetici, rielaborati per meglio rispondere ai sentimenti spirituali che ora lo dominavano (opera evidentemente modellata sul *Commento* picchiano, che vi era qua e là rifiuto, e intitolata infatti *Commento di Hieronymo Benivieni sopra a più sue canzone e sonetti dello Amore e della Bellezza divina*). Lungo il corso della sua vita, non tralasciò mai di coltivare gli studi letterari, dedicandosi soprattutto al poema dantesco. Così nel 1506, nell'edizione giuntina della *Commedia*, inserì un suo capitolo in onore di Dante e il *Dialogo di Antonio Manetti circa al sito, forma et misure dello Inferno di Dante Alighieri*: in esso il Benivieni si faceva espositore dei risultati cui era giunto al riguardo il letterato e matematico Antonio Manetti, morto ormai da quasi dieci anni. A questa importante sortita dantesca seguì, tredici anni dopo, l'edizione giuntina di tutte le rime e gli scritti che egli ritenne meritevoli di esser pubblicati, intitolata *Opere di Hieronymo Benivieni*, al cui interno, dopo lunghe esitazioni, lasciò stampare anche la *Canzona d'Amore* con il *Commento* del Pico,

come già sappiamo. Fu l'atto conclusivo di una carriera letteraria che, se non raggiunse mai punte altissime, si mantenne sempre dignitosa e conforme all'impegno di una ricerca autentica e seriamente vissuta.

La Canzona di Girolamo Benivieni comprende otto stanze di diciotto versi, più il congedo, costruite sulla base del seguente schema metrico: ABbCBAaCCDEEDdFfGG, ABCCBbDdFF (per il congedo). Lo schema è simile a quello della dantesca *Le dolci rime d'amor ch'i' solia* (*Convivio*, IV), le cui stanze sono però di venti versi (con schema metrico AbBcBaAc CDEeDdDFfEGG). Hanno invece diciotto versi le stanze dell'altra dantesca, *Amor che nella mente mi ragiona* (*Convivio*, III), che presenta qualche affinità nella struttura della sirma.

STANZA I

Invocazione ad Amore

Il poeta invoca Amore, che in lui ha nutrito la sua fiamma, perché egli è spinto ad esprimere ciò che è celato nel suo cuore ma non trova le parole, né lo soccorre l'ingegno, mentre «la lingua» è riluttante a cimentarsi in un'impresa tanto ardita. Nonostante tutto, il poeta cercherà di vincere questa difficoltà e di dar voce ai suoi sentimenti, perché «forza contra maggior forza non vale». Amore ha promesso al suo ingegno le ali; le stesse con le quali egli è disceso nel suo cuore facendovi «nido». Il poeta spera che il lume di quel vivo splendore gli sia di aiuto, sì da poterne svelare i misteri.

STANZA II

Argomento, invocazione ad Apollo e seconda invocazione ad Amore

Il poeta si propone di raccontare come Amore si riversi sulla terra, provenendo dal «divino fonte dell'increato bene» (Dio), per cui virtù muove i cieli, suggella le anime con la propria forma e regge il mondo. E anche come, una volta celatosi nel cuore umano, Amore sfoderi abilmente e prontamente le sue armi che spingono l'«umana gregge» a volgersi al cielo; nonché come «arda, infiammi, avvampi», e secondo quale criterio egli possa volgere un uomo verso il basso (la terra) e un altro invece verso l'alto (il cielo), oppure possa far sì che resti sospeso tra questi due estremi. Il poeta invoca quindi Apollo, affinché ponga ascolto alle preghiere del suo cuore ardente perché «troppo aspro giogo el collo preme». La stanza si conclude con un'altra invocazione ad Amore, perché conceda al poeta le ali che gli ha promesso, lo guidi e gli rischiarì il cammino.

STANZA III

Nascita di amore (nella mente angelica)

I raggi del divino sole (emanati dal «vero ciel», che è Dio) discendono nella mente angelica e le danno forma; essa desidera però attingere pienamente la divina luce del suo creatore, e non solo quella che ne riceve di «riflesso»: questo è il «primo e vero amor», e nasce dunque dall'indigenza della mente angelica e dalla bellezza che il cielo mostra sotto il dominio di Venere.

STANZA IV

Effetti e operazioni di Amore

Se l'uomo seguirà le «tracce» di Amore, potrà raggiungere il suo «primo ben» (cioè Dio). È a causa di Amore che si accende nell'essere umano quel fuoco di cui egli stesso vive, e mentre nell'uomo il cuore arde morendo, contemporaneamente Amore cresce, ardendo. È a causa di Amore che il fonte immortale trabocca e ne esce ciò che poi il cielo forma e muove sulla terra. Da Amore «piove» sull'uomo quel lume che lo conduce oltre il cielo.

STANZA V

I gradi dell'essere e le due Veneri

Come a causa del «primo ben» (Dio) la mente angelica è, vive e intende, così a causa di quest'ultima l'anima riluce del sole che illumina Dio. La mente angelica diffonde ciò che Dio concepisce, e tramite essa tutto ciò che è stato creato da Dio sente, vive e opera. Da questa prima mente nasce una prima Venere (Venere celeste), la cui bellezza si specchia nel sole divino, mentre dall'anima del mondo trae origine la seconda Venere (Venere volgare), che splende in cielo, vive in terra, permea di sé l'universo. Come l'amore celeste si trova nella prima Venere, l'amore volgare si trova nella seconda.

STANZA VI

Discesa dell'anima nel corpo e innamoramento

L'anima, scendendo nei corpi umani, si stacca dalla parte più eccelsa del cielo in cui aveva sede. Giunta nei nostri cuori, vi esprime comunque, per quanto le è possibile e con «mirabil arte», quella virtù che il divino sole le ha donato e forma «suo albergo» nell'involucro corporale, in modo più o meno perfetto. Quando la luce divina che è infusa nell'anima umana trova piena conformità in quella di un altro essere umano, l'anima di quest'ultimo avvampa, ed egli trattiene questa luce conforme alla sua come se fosse più bella di ogni altra; ed è per ciò che, amando, il cuore si nutre di un dolce errore.

STANZA VII

Dalla bellezza dei corpi all'idea universale di bellezza

Perseverando in questo dolce errore, il cuore guarda all'amato e ne fa un tutt'uno con il lume che risplende nella sua anima, giungendo ad elevare sé stesso di grado in grado sino a ritornare al divino sole, da cui proviene ogni luce. La mente, lo spirito ed il corpo dell'amato vengono così illuminati dalla sorgente divina, e gli occhi divengono il tramite attraverso cui il cuore ne introietta l'immagine riplasmata. Delle diverse bellezze del corpo, l'anima «forma un concetto» e una bellezza unica.

STANZA VIII

Dall'idea universale di bellezza al vero sole della bellezza divina

La bellezza è per l'anima come un raggio di sole sott'acqua, il cui bagliore splende e attrae a sé il cuore che, sebbene adombrato, tende da questa (scorgendovi confusamente la luce del vero sole) ad una bellezza più perfetta. Quindi mentre l'anima segue la luce che si sprigiona dall'anima dell'amato, essa s'innalza a «più chiaro e aperto lume», facendo bella sé stessa, la mente, il mondo e ciò che ne fa parte.

CONGEDO

Il poeta è indotto da Amore a porre termine alla sua esposizione, perché non tutti sono degni di conoscere i suoi segreti misteri.

CAPITOLO SECONDO

Aspetti e risvolti del sincretismo pichiano nel *Commento sopra una canzone de amore*

1. «*Omnia sunt in omnibus modo suo*»

Senza dubbio, ciò che caratterizzò le più famose opere di Giovanni Pico della Mirandola, composte a distanza ravvicinata in un preciso e cruciale periodo della sua vita,¹ fu l'applicazione di un sistema sincretistico originale e complesso: «[...] At ego ita me institui, ut in nullius verba iuratus, me per omnes philosophiae magistros funderem, omnes schedas excuterem, omnes familias agnoscerem. [...]».² Un incarico gravoso e di vasta portata per il giovane Pico, come abbiamo già sottolineato nel precedente capitolo, e che doveva condurre, almeno in teoria, ad una *summa* di tutto lo scibile umano sotto il vessillo di un'unica Verità: «Hac ego ratione motus, non unius modo (ut quibusdam placebat), sed omnigenae doctrinae placita in medium afferre volui, ut hac complurium sectarum collatione ac multifariae discussione philosophiae, ille veritatis fulgor [...] animis nostris quasi sol oriens ex alto clarius illucesceret».³ Il Conte proponeva, così, il superamento di ogni conflitto nell'unità della ricerca del Vero, in cui ogni posizione particolare, sostenuta da una

¹ Ricordiamo che le *Conclusiones*, l'*Oratio de hominis dignitate*, il *Commento* e l'*Apologia* furono composte a distanza ravvicinata, se non simultaneamente, durante il fatidico anno 1486.

² G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De Hominis Dignitate, Heptaplus, De Ente et Uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, cit., pp. 139-140 (= *Oratio*, 180).

³ *Ivi*, p. 143 (= *Oratio*, 192). Ne riporto la traduzione in italiano, sempre da Garin: «[...] Mosso da ciò io volli presentare le conclusioni non di una dottrina sola – come qualcuno intendeva – ma di tutte, in modo che da tal confronto di molte scuole e dalla discussione di una varia filosofia quel fulgore di verità, [...] risplendesse nelle anime nostre come un sole nascente dal cielo. [...]».

determinata tradizione, portava con sé un aspetto che era integrabile con gli altri, alimentando un continuo processo conoscitivo fondato sulla consapevolezza dell'esistenza di una pluralità di punti di vista, di una molteplicità di visioni tra loro integrabili: «Adde quod in unaquaque familia est *aliquid insigne*, quod non sit ei commune cum ceteris».⁴ Questo compito arduo richiedeva al suo esecutore, oltre ad una cultura e ad una conoscenza vastissime, anche l'utilizzo di alcune strategie che gli permettessero una maggiore libertà di movimento e fornissero al suo sistema una stabilità e un fondamento più sicuro, essendo questo costituito inevitabilmente dalla confluenza continua e disomogenea di parti di altri sistemi combinati fra loro. Cosa non meno importante, erano necessarie delle strategie che potessero anche mettere al riparo l'autore dall'attento sguardo del Pontefice e dei suoi teologi: «Quaecunq̄ue autem et scripsimus et scribemus in posterum cum ea semper praefatione sint dicta, ut id solum ratum sanctumque habeatur quod et Pontifex summus et hii omnes quorum iudicium ille approbaverit ratum sanctumque decernent».⁵

Nel suo libro *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*,⁶ Stephen Farmer analizza, a questo proposito, dieci metodi conciliativi utilizzati dal Conte, che consentono di rendere un poco più chiaro come egli abbia dato effettivamente corpo al suo sistema sincretistico. Erano metodi flessibili, utilizzati per una piena o parziale riconciliazione fra le diverse tradizioni, e consistevano sostanzialmente in conciliazioni deduttive,⁷ eliminazioni arbitrarie di terminologie equivoche,⁸ interpretazione della terminologia utilizzata da una determinata tradizione attraverso i concetti di un'altra,⁹ riconoscimento dell'esistenza di una doppia verità,¹⁰

⁴ *Ivi*, p. 141 (= *Oratio*, 165). Da questo punto in poi, il corsivo, dove non previsto, è mio.

⁵ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Apologia*, a cura di Paolo Edoardo Fornaciari, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2010, p. 362.

⁶ STEPHEN A. FARMER, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*, Tempe, Arizona State University, 1998 («Medieval & Renaissance Texts & Studies», vol. 167).

⁷ Secondo Farmer, il Pico alle volte semplicemente ignorava l'apparente conflitto tra le sue *auctoritates* e ne deduceva un punto di vista armonico modellando opportunamente quelli che erano i principi, o i fondamentali, del loro pensiero.

⁸ Il Pico, di frequente, deduceva che il conflitto fra le sue *auctoritates* derivava totalmente dalla sola, e superficiale, differenza di linguaggio.

⁹ Questo fu un metodo completamente innovativo introdotto dal Pico nella tradizione sincretistica; spesso lo applicava per reinterpretare termini aristotelici in chiave platonica.

¹⁰ La condanna della cristianità medievale rispetto al concetto di 'doppia verità' non ebbe troppe conseguenze, e il Pico se ne servì comunque più volte nelle *Conclusiones* senza essere criticato dalla commissione pontificia. Si trattava, sostanzialmente, di affermare l'esistenza di due verità distinte, una teologica ed una filosofica, che permettevano quindi la discussione di concetti 'arditi' senza ricadere necessariamente nella sfera dell'eresia.

simbolismo delle lettere, *ghematriah*, anagrammi,¹¹ sillogismi sincretici,¹² strategie temporali,¹³ allegorizzazione.¹⁴ Inoltre, egli si servì anche delle normali distinzioni di tipo scolastico¹⁵ che, quando organizzate in serie correlative e gerarchiche, potevano essere moltiplicate all'infinito.¹⁶ Conseguenza dell'applicazione di queste strategie fu un incremento di formalità ed astrattezza che si osserva quando, ad esempio, il Pico viola l'originale significato di un simbolo (o metafora) trasformandolo in una astrazione filosofica con il solo fine di renderlo servibile al suo discorso; oppure, ancora, quando egli rende complessi dei concetti semplici. È innegabile, dunque, che il Mirandolano accomunasse passi tratti da autori diversi, manipolandoli e reinterpretandoli al fine di farli convergere in un unico, *personale*, concetto (che veniva così 'approvato', possiamo dire, da eminenti *auctoritates*): così egli operò nelle *Conclusiones* e così anche nel *Commento*, che si può definire a questo proposito un 'serbatoio' di citazioni.

2. Una discorde concordia

¹¹ Il Pico si 'armò' anche di tutta questa serie di metodologie esegetiche ed esoteriche che gli permisero di riscrivere intere tradizioni, ove fosse necessario al suo proposito. Esse si basavano sulla nota teoria secondo la quale il significato più profondo dei testi sacri trascende il loro senso letterale e si trova invece, concentrato, nelle singole forme delle diverse lettere che li componevano. Per esempio, il Conte, in alcune delle sue conclusioni cabalistiche, sosteneva come non vi fosse una lettera, o parte di essa, che nella *Torah* ebraica non rimandasse direttamente ai segreti divini e che ogni lettera del testo sacro contenesse, di conseguenza, secondo il suo ragionamento, altrettanti segreti cristiani. La *gematria* era un altro metodo esoterico 'estremo', e si basava sul fatto che i numeri erano rappresentati da lettere nel linguaggio semitico e greco, onde questa tecnica venne sviluppata già nell'antichità al fine di trasformare parole e testi nei loro equivalenti numerici, consentendo così di utilizzarne il risultato per operazioni aritmetiche che permettessero di svelare o nascondere messaggi segreti (e questo fu il metodo, per esempio, usato in *Apocalisse* 13: 18, per celare il nome segreto della Bestia attraverso il noto numero 666).

¹² L'utilizzo di sillogismi sincretici derivava dalla convinzione diffusa che vi fossero messaggi occulti nascosti in alcuni passaggi, apparentemente irrelati tra loro, dei testi sacri; messaggi che potevano essere svelati solamente una volta che essi fossero combinati in modo sillogistico con una sorta di arbitrario metodo 'taglia e incolla'.

¹³ Queste strategie prevedevano che, in linea temporale, vi fosse un assoluto muoversi dalle ombre alla luce, in una sorta di gerarchia temporale per cui le tappe successive si avvicinavano man mano sempre di più alla verità. Questo metodo (tipologico o figurale) venne utilizzato, per esempio, dagli esegeti cristiani al fine di riconciliare il Vecchio ed il Nuovo Testamento: personaggi o eventi del primo venivano insomma interpretati ed intesi come imperfette prefigurazioni di eventi successivi all'Incarnazione, e quindi appartenenti al secondo.

¹⁴ Il Pico utilizza ripetutamente, per esempio, il metodo dell'allegoria al fine di svelare la segreta concordia dei *prisci theologi* con i cabalisti.

¹⁵ Più semplicemente, il Pico poteva riconciliare le sue *auctoritates* applicando delle normali modifiche verbali al fine di distinguere il reale significato da quello apparente.

¹⁶ Quello delle distinzioni gerarchiche e correlative era uno dei metodi tipicamente picchiani. Le normali distinzioni scolastiche erano invece, in genere, di tipo binario (per esempio, sostanza/accidente, reale/intenzionale, speculativo/pratico etc.).

La concordia sostenuta con maggior determinazione, nell'opera pichiana, è senza dubbio quella tra Platone ed Aristotele: «Proposuimus primo Platonis Aristotelisque concordiam a multis antehac creditam, a nemine satis probatam»;¹⁷ accordo del quale egli, del resto, si farà promotore ancora e soprattutto con il *De Ente et Uno*.¹⁸ Precedentemente, altri avevano cercato di darne dimostrazione senza però giungere mai a un pieno successo, tanto che filosofi come Attico e Plotino continuarono a sostenere il contrario. In epoca umanistico-rinascimentale permase a lungo l'idea di un'antinomia di fondo tra i due filosofi e fu su questo terreno che presero corpo le teorie di Giorgio Gemisto Pletone, il quale affermò per primo l'opposizione tra i due filosofi a vantaggio del platonismo, e di Giorgio da Trebisonda che invece, al contrario, sosteneva la superiorità aristotelica. Posizioni conciliative espresse invece, come è noto, il Bessarione. Fu ad ogni modo con l'intervento di Marsilio Ficino che si affermò una interpretazione della dottrina platonica che ne sosteneva la missione profetica e 'sacerdotale' e quindi la piena unione con il cristianesimo all'insegna della teologia platonica, della *pia philosophia*. Giovanni Pico della Mirandola, allievo, amico e al tempo stesso rivale del Ficino, elaborò invece un progetto dalla portata molto più ampia, che abbracciava l'idea di una concordia universale fra tutte le religioni, tutte le filosofie, tutte le dottrine, più o meno esoteriche, ricombinate, come abbiamo già accennato, alla stregua di tanti piccoli 'tasselli' necessari alla *ricostruzione* totale della Verità: Verità che trovava il suo *non plus ultra*, s'intende, nel Cristianesimo. Secondo la teoria sincretistica pichiana il dissenso tra due *auctoritates*, come Platone e Aristotele nel nostro caso, poteva essere risolto nell'immediato se si fossero interpretati concetti apparentemente conflittuali (o anche generici) riferiti ad un medesimo argomento come collocati, invece, su diversi livelli di realtà; o, in alternativa, come il risultato di un punto di vista particolare, che poteva essere inferiore o superiore. La discordia tra Platone ed Aristotele, sostenuta lungo le diverse epoche, deriverà dunque sempre, per il Pico, dall'incomprensione riguardo ai differenti *livelli di realtà* secondo i quali i

¹⁷ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De Hominis Dignitate, Heptaplus, De Ente et Uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, cit., p. 144 (= *Oratio*, 200).

¹⁸ Il *De Ente et Uno*, infatti, è un'opera che si propone specificamente di conciliare la filosofia di Platone con quella di Aristotele.

loro concetti venivano interpretati dagli esegeti, ed il Pico lo afferma con forza in una delle sue conclusioni: «Nullum est quaesitum naturale aut divinum, in quo Aristoteles et Plato sensu et re non consentiant, quamvis verbis dissentire videantur».¹⁹

Senza addentrarci ora nelle considerazioni di natura prettamente filosofica riguardo alla concordia tra i due filosofi, è invece importante al nostro fine analizzare quale fosse l'applicazione 'pratica' di questo sincretismo picchiano; ossia valutare, ad esempio, come in alcuni passi del *Commento* il Mirandolano, mettendo a frutto le sue strategie, 'agganci' svariati concetti appartenenti a diverse *auctoritates* facendo in modo che essi diano luogo ad un unico pensiero armonico, lineare, onde sembrano con naturalezza l'uno il prosieguo dell'altro; oppure come quegli stessi concetti siano chiamati ad affermare, in sostanza, una medesima verità. Nel capitolo tredicesimo del secondo libro del *Commento*, giungendo a trattare il tema dell'immortalità, il Pico, ad un certo punto, si trova a discutere dell'ambrosia e del nettare quali elargitori di vita eterna:

[...] Per il che è da sapere che gli *antiqui teologi*, come *Esiodo* scrive e *Aristotele* conferma, dicano tutte quelle cose, le quali Iddio cibò di nettare e d'ambrosia alla sua mensa, essere eterne; l'altre che non sono eterne non essere state a quel convivio. Essendo adunque le idee della mente angelica e prime e veramente eterne, però *Platone* le scrive essere state a quel convivio celeste, cioè ove e d'ambrosia e di nettare furono pasciute, ancora più espresse diciendo che esso Poro, che è l'affluenza universale d'esse idee, di nettare si era inebriato. E però, quantunque vi fussino le idee delle altre cose, nondimeno non dice che loro fussino al convito accettate, perché a loro non fu concesso el dono della immortalità. Credo essere sufficientemente dichiarato come amore nacque negli orti di Giove del congresso di Poro e di Penia, ne' natali di Venere e nel convito, essendo li dii posti a mensa e cibandosi.²⁰

In un periodo così breve, il Pico assomma diverse fonti (evidenziate dal corsivo) e sembra operare sistematicamente, utilizzando la prima per 'costruire' sulla seconda e così via, in una lunga catena da cui si svolge un ragionamento meticoloso che potrebbe essere riassunto in questo modo: gli 'antiqui teologi', Esiodo e Aristotele confermano che tutte quelle cose che si nutrono di nettare e d'ambrosia alla mensa di

¹⁹ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486*, a cura di A. Biondi, Firenze, Olschki, 1995, p. 63 (II, 1, 1: «Non si dà problema di fisica o di teologia, in cui Aristotele e Platone non si accordino nel senso generale e nella sostanza, anche se a livello verbale sembrano dissentire»).

²⁰ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento II*, 13, 76-92 (= Appendice, 64-65).

Dio sono eterne, il che rende possibile svelare, astraendo e collocando questi concetti su un *diverso livello di realtà*, anche il vero significato del passo del *Simposio* platonico già evocato nel commento, in cui gli dei sono radunati a convivio per festeggiare la nascita di Venere;²¹ passo che si trasforma definitivamente in una favola metaforica o simbolica, perché già sappiamo come per il Conte: «Nulla res spiritualis descendens inferius operatur sine indumento».²² Il Pico, dunque, *in primis* riconosce negli «dii» un'allusione alle idee, ossia a quelle forme archetipiche e plasmate direttamente da Dio, delle quali le creature terrene sono solo mere copie.²³ Inoltre, egli osserva come anche le idee, allo stesso modo degli dei di questo racconto, necessitano, per sopravvivere, di essere perennemente alimentate. Con cosa vengono 'nutrite' le idee? Con i raggi del divino amore. Ed è proprio come metafora di questi 'raggi nutritivi' e divini che ambrosia e nettare vengono dunque intese dal Mirandolano.

A voler osservare più da vicino ciò che, dalle fonti citate, Pico ha 'raccolto' per la sua costruzione e ciò che invece ha deliberatamente lasciato indietro o manipolato, sarà necessario esaminare un passo della *Metafisica* in cui lo Stagirita si esprime proprio riguardo a nettare ed ambrosia. Il Conte, nel *Commento*, riporta in questo modo il pensiero di Aristotele, come abbiamo già visto: «[...] Per il che è da sapere che gli antiqui teologi, come Esiodo scrive e Aristotele conferma, dicono tutte quelle cose, le quali Iddio cibò di nettare e d'ambrosia alla sua mensa, essere state eterne; l'altre che non sono eterne non essere state a quel convivio».²⁴ Ma se seguiamo fino in fondo la riflessione dello Stagirita a riguardo potremo notare come la questione presenti delle incognite per nulla insignificanti:

Una difficoltà a nessun'altra inferiore, tralasciata e dai filosofi contemporanei e dai filosofi precedenti, è questa: i principi delle cose corruttibili ed i principi di quelle incorruttibili sono gli stessi o sono diversi? Se sono gli stessi, come mai le une sono

²¹ PLATONE, *Simposio*, 203 b-c: «[...] »È piuttosto lungo da esporre», rispose, “ma te lo dirò. Quando venne al mondo Afrodite gli dei si radunarono a banchetto e fra gli altri vi era anche Poro, figlio di Metide. Dopo che ebbero banchettato, siccome c'era stato un grande pranzo, venne Penia a mendicare e se ne stava sulla porta. Poro, ebbro di nettare – il vino non c'era ancora – se ne andò nel giardino di Zeus, e appesantito dal cibo, si addormentò. Penia dunque, tramando per la sua indigenza di concepire un figlio da Poro, si stese accanto a lui e rimase incinta di Amore. [...]».

²² G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusiones nongentae*, cit., p. 61 (I, 28,35: «Nessuna realtà spirituale che scenda verso il basso opera senza velarsi»).

²³ Così nel *Commento*: «E' dei sono adunque esse idee [...]; e dicesi che erano a convivio, perché el padre loro allora le pascea e d'ambrosia e di nettare» (II, 13, 73-76).

²⁴ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento* II, 13, 76-81 (= Appendice, 64).

corruttibili e le altre incorruttibili? I seguaci di Esiodo e tutti quanti i teologi si sono preoccupati di dire unicamente ciò che loro pareva convincente e si sono scordati di noi. (Infatti, essi, mentre da un canto consideravano gli dei come principi e dagli dei facevano derivare tutto, dicevano altresì che gli esseri che non avevano gustato nettare ed ambrosia erano mortali. Evidentemente, a loro il significato di tali termini doveva essere ben noto; ma ciò che hanno detto a proposito della applicazione di queste cause sta al di sopra della nostra capacità di comprendere. Se, infatti, gli dei gustano queste bevande per piacere, allora non sono il nettare e l'ambrosia la causa del loro essere; se, invece, sono causa del loro essere, come è possibile che gli dei siano eterni, avendo bisogno di nutrimento?) [...].²⁵

Ciò che Aristotele in questo passo definì ironicamente «al di sopra della nostra capacità di comprendere»²⁶ viene in sostanza risolto dal Pico attraverso la traslazione che abbiamo descritto, sorvolando così nel *Commento* sugli interrogativi sollevati dalla testimonianza aristotelica.

Un altro esempio lo si può rintracciare prendendo in esame il passo sulle due tipologie di Venere (Celeste e Volgare) e sui rispettivi amori. Al riguardo il Mirandolano si richiama alle concezioni di Plotino e di Platone, con l'intento di collocarle nel suo sistema filosofico armonizzandole in una visione unitaria:

E nota che Plotino nel suo libro di amore non parla del primo Amore celeste, ma solo di questo [dell'amore volgare], e così similmente non parla di quella prima Venere ma di questa seconda, cioè non della bellezza delle idee discendente da Celio in Saturno, ma di quella che da Saturno discende in Giove, e cioè dell'anima del mondo. Il che lui manifestamente dichiara, *perché quella Venere celeste, di cui lui parla, non dice essere nata di Celio, come dice Platone, ma di Saturno, alla quale cosa chi non ponessi diligente attenzione parrebbe Platone e Plotino in questa cosa essere discordi, così come chi rettamente gli osserva conosce dall'uno e dall'altro insieme aversi la totale e assoluta cognizione dello amore celeste, perché da Platone è trattato di quello che è primo e vero amore celeste, e da Plotino del secondo che è immagine di quello.*²⁷

Il Conte sostiene, *in primis*, che Plotino nel quinto trattato della terza *Enneade* (sulla natura di *Eros*), sebbene citi la 'Venere celeste', tratti in realtà della Venere volgare, ovvero, traslando il concetto nel sistema filosofico picchiano, della «[...] bellezza delle Idee [...] che da Saturno discende in Giove».²⁸ Il Mirandolano si dimostra abbastanza sicuro della sua affermazione, ribadendo anzi che lo stesso Plotino «manifestamente [lo] dichiara, perché quella Venere celeste, di cui lui parla, non dice

²⁵ ARISTOTELE, *Metafisica* II, 4, 1000 a 5-18.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento* III, 1, 20-34 (= Appendice, 94).

²⁸ *Ibidem*.

essere nata di Celio, come dice Platone, ma di Saturno».²⁹ Che la Venere celeste fosse sola ed esclusiva discendenza di Urano, il Pico lo poteva leggere nel *Simposio*, ove si afferma che: «Una [Afrodite], certo più antica, non ha madre ed è figlia di Urano, così che la denominiamo Urania».³⁰ Per riuscire a chiarire il ragionamento che soggiace alla 'precisazione' pichiana del *Commento*, è necessario prendere in esame il passo citato delle *Enneadi*:

È nostra convinzione che ci siano due Afrodite: l'Afrodite celeste, che si dice «discendente di Urano», e quella figlia «di Zeus e di Dione», la quale è stata associata alla protezione dei matrimoni umani. Quella celeste «è senza madre» e trascende le nozze, per il fatto che nel cielo non si celebrano matrimoni. *Ancora l'Afrodite celeste si dice discendenza di Crono*, il quale Crono è l'Intelligenza: di conseguenza, questa Afrodite è un'Anima assolutamente divina, che procede direttamente da lui, e, pura da puro, si mantiene alla sua altezza. In verità, quest'Anima non ha nessuna intenzione di calarsi nel nostro mondo, e se anche lo volesse non lo potrebbe, perché non è fatta da natura per scendere in basso, essendo una realtà separata e una sostanza immateriale; e, del resto, è proprio a questo che allude l'espressione «senza madre».³¹

Come si vede, Plotino, dopo aver dichiarato questa Venere «discendente di Urano», la nomina, in un secondo momento, come «discendenza di Crono».³² Le tre ipostasi originarie di Plotino rappresentano Urano come l'Uno, colui che solo può essere definito Padre degli dei, mentre Crono, suo figlio, come figura dell'Intelligenza, onde, a sua volta, è genitore di svariati esseri intelligibili che trattiene in sé, tra i quali Zeus che, riuscendo a sfuggirgli, simboleggia l'Anima:

Di questa stirpe è dunque tale Intelligenza, una stirpe degna di un'Intelligenza assolutamente pura, non generata da altro se non dal primo principio. Con la sua nascita si generano tutti gli esseri, tutto lo splendore delle Idee e tutte le divinità intelligibili. Questa Intelligenza è piena degli esseri che generò, e poi, per così dire, ancora se li inghiotti, per averli di nuovo con sé e per impedire a essi di decadere a livello di materia

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ PLATONE, *Simposio*, 180 d-e. Anche Plotino conferma di conoscere bene le teorie platoniche a riguardo quando afferma: «[...] così Platone era ben consapevole del fatto che dal Bene deriva l'Intelligenza e dall'Intelligenza l'Anima».

³¹ PLOTINO, *Enneadi* III, V, 2.

³² A mio avviso anche Plotino, nelle *Enneadi*, compie in realtà una netta distinzione tra la figura di Crono e quella di Urano perché, ad esempio, in molti *altri* punti della sua opera, afferma che: «nulla più dell'Intelligenza [Crono] si avvicina all'Uno [Urano], anche se questa non si identifica con l'Uno nella sua purezza. [...]»; e ancora: «Il creatore è migliore della creatura, e difatti è più perfetto. [...] il Padre dell'Intelligenza [Urano] sta al di sopra di essa», «Dal nostro punto di vista, l'Intelligenza, la totalità degli esseri e la verità costituiscono una sola natura. Se così è, questa realtà è certamente un grande Dio: o meglio non un Dio, ma si ritiene che per questi suoi caratteri sia ogni divinità. Del resto questa natura stessa è Dio, un Dio secondo che si rivela prima della visione di quello superiore, il quale se ne sta assiso sul trono in posizione più elevata, come su un bel basamento, che lui stesso sorregge».

e d'essere allevati da Rea, come fanno intendere i miti e i misteri, quando narrano del dio più sapiente, cioè Crono, il quale, prima della nascita di Zeus ancora aveva in sé ciò che generava. Era saturo, dunque: un'Intelligenza sazia. Dopo di ciò si dice che desse alla luce Zeus, già in stato di sazietà: ciò vuol dire che l'Intelligenza genera l'Anima, l'Intelligenza che era già perfetta. E proprio in quanto perfetta essa doveva generare, affinché una tale potenza non restasse infeconda.³³

Probabilmente, quando il Pico notò l'ambivalenza con cui le figure di Crono ed Urano venivano collegate alla nascita della Venere celeste in questo passo plotiniano, non lo ritenne plausibile e cercò di riformulare il concetto; ambivalenza resa ancor più manifesta quando il filosofo greco dichiara, più avanti, che la sua 'Venere celeste': «Venendo dopo Crono, o, se si preferisce, dopo il padre di Crono, Urano, gli dedicò ogni suo sforzo, e provò affetto e poi vivo amore per lui, tanto da generare Eros e da guardare, insieme ad Eros, al Padre».³⁴

Del resto, nello stesso *Commento* incontriamo un passo significativo in cui il Pico parla del bisogno che si ha di definizioni e di distinzioni al fine di evitare l'ambiguità: «[...] il che non facendo fia ogni disputazione confusa, inordinata e vana, né d'altronde procedevano gli errori di que' Sofisti, e' quali in tanti suoi dialogi Platone reprende, se non da non sapere questa regola del distinguere e' termini equivoci e ambigui».³⁵ Per il Mirandolano, l'unica Venere che poteva dirsi progenie di Crono (ovvero di Saturno) era la Venere volgare, ossia colei che discese da Crono, in Zeus; se Plotino avesse davvero voluto parlare della Venere celeste avrebbe, seguendo Platone, precisamente sostenuto, *come conditio sine qua non*, che essa era discesa da Urano (ossia il Cielo pichiano, ossia Dio) in Crono. Certo, l'ambiguità rintracciata dal Pico in questo passo sembra piuttosto il frutto di una ambivalenza terminologica di Plotino che di una mancata distinzione. L'Intelligenza/Crono, immagine dell'Uno/Urano, è difatti intesa come una parte delle potenze dell'Uno/Urano e quindi è *anche* l'Uno. Plotino ne discute in un altro punto della sua opera:

Per essere chiari, noi riteniamo che l'Intelligenza sia un'immagine dell'Uno. Allora, in primo luogo, bisogna che in qualche misura il generato condivida l'essere <del generante> e conservi molti dei suoi caratteri e anche strette somiglianze, come fra la luce e il Sole. Tuttavia, l'Uno non è l'Intelligenza, e allora come può generarla? Perché essa, rivolgendosi all'Uno, contempla, e, proprio in questa sua contemplazione consiste

³³ PLOTINO, *Enneadi* V, I, 7.

³⁴ PLOTINO, *Enneadi* III, V, 2.

³⁵ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento* II, I, 8-12 (= Appendice, 38).

l'Intelligenza e del resto, ciò che coglie un altro essere o è sensazione o è Intelligenza, ma questo è un genere di circolarità che può venire distinto in parti, mentre quella dell'Intelligenza non può esserlo. *Anche qui, invero, si tratta dell'Uno, dell'Uno potenza di tutte le cose.* Ebbene, è proprio delle cose di cui l'Uno è potenza che la conoscenza ha visione, in qualche modo chiamandole fuori da quella potenza: solo così può essere Intelligenza. [...] *in un certo senso, [l'Intelligenza] è una parte delle <potenze> dell'Uno, nonché una sostanza che si origina da Lui, e così nelle sue vicinanze si consolida e si perfeziona in forma di sostanza, con Lui e a partire da Lui.*³⁶

Anche nel *Libro dell'amore* di Marsilio Ficino troviamo conferma delle teorie platoniche riguardo alla Venere celeste, che è nata da Cielo ed è senza madre, identificandosi con l'Intelligenza posta nella mente angelica, il cui compito primario è contemplare la bellezza di Dio.³⁷

Il Pico, perseguendo il suo obiettivo sincretistico, ricorre a più d'uno dei metodi che abbiamo illustrato in precedenza. Qui egli pare in effetti prendere in considerazione solo quei passi dell'opera plotiniana che gli permettono di rileggerla attraverso il proprio sistema filosofico e, mediante quest'ultimo, di 'correggerla' (ossia di fornire la sua personale interpretazione di essa), sino a scioglierne i nodi e le apparenti contraddizioni, ammonendo nel contempo quanti si siano fermati senza impegno alle superficiali divergenze con il dettato platonico: «[...] alla quale cosa *chi non ponessi diligente attenzione parrebbe Platone e Plotino in questa cosa essere discordi*, così come chi rettamente gli osserva conosce *dall'uno e dall'altro insieme*

³⁶ PLOTINO, *Enneadi*, V, I, 7.

³⁷ MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, a cura di Sandra Niccoli, Firenze, Olschki, 1987, pp. 36-37 (II, VII, 1-11): «Ora disputeremo brevemente di dua generationi d'amori. Pausania appresso di Platone afferma lo amore esser compagno di Venere, e tanti esser gli amori quante sono le Venere, e racconta due Venere da due amori accompagnate: l'una Venere celeste, l'altra vulgare; e la celeste esser nata da Celio senza madre, la volgare nata di Giove e di Dione. E platonici chiamano el sommo Iddio Celio, perché come el cielo contiene tutti gli altri corpi, così Idio tutti gli altri spiriti. E chiamano la mente angelica per più nomi: alle volte Saturno, alle volte Giove, altra volta Venere, perché la mente angelica è e vive e intende, sì che la sua essentia chiamano Saturno, la vita Giove, la intelligentia Venere. Oltre ad questo l'anima del mondo la chiamano similmente Saturno, Giove e Venere: in quanto ella intende le cose superne s'appella Saturno, in quanto muove e cieli Giove, in quanto genera le cose inferiori s'appella Venere. La prima Venere che abbiamo nominata, che è nella mente angelica, si dice esser nata di Celio senza madre, perché la materia da' fisici è chiamata madre, e quella mente è aliena dalla corporale materia. Finalmente, per arrecare in somma, Venere è di dua ragioni: una è quella intelligentia la quale nella mente angelica ponemmo; [...] per amore naturale ad considerare la bellezza di Dio è rapita». Più avanti, il filosofo continua, aggiungendo altri particolari riguardo alla fenomenologia della bellezza e alle due Veneri: «La prima [Venere celeste] abbraccia prima in sé lo splendore divino, dipoi diffonde questo alla seconda Venere; questa seconda trasfonde nella materia del mondo le scintille dello splendore già ricevuto. Per la presentia di queste scintille tutti e corpi del mondo, secondo sua capacità, risultano belli. Questa bellezza de' corpi l'animo dell'uomo apprende per gli occhi, e questo animo ha due potentie in sé, la potentia del cognoscere e la potentia del generare: queste due potentie sono in noi due Venere, le quale da due amori sono accompagnate».

aversi la totale e assoluta cognizione dello amore celeste, perché da Platone è trattato di quello che è primo e vero amore celeste, e da Plotino del secondo che è immagine di quello».³⁸ E nelle *Conclusiones*, infatti, il Pico dichiara con assoluta sicurezza che: «Amor de quo Plotinus loquitur, non est coelestis amor, de quo Plato in *Symposio*, sed illius vera et proxima imago».³⁹ Ma per far ciò egli deve sovrapporre alla logica binaria delle due Veneri platoniche (e ficiniane) uno schema tripartito, onde integrare in esso la visuale di Plotino. Il Pico infatti distingue l'amore celeste (angelico o intellettuale) dall'amore umano o volgare (rivolto alla bellezza sensibile), e ripartisce poi quest'ultimo in una fattispecie razionale e in un'altra bestiale. Se l'amore bestiale si rinchiude nella prigione del corpo, l'amore razionale tende per contro a svincolarsi da essa proponendosi come una sorta di immagine derivata dell'amore celeste:

Lasciando adunque questa materia ad altro tempo e espedito quel che dello amore celeste e angelico era da intendere, passeremo a dichiarare la natura di quello amore che è propria e perfettissima immagine di questo. 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, [...]. E nota che Plotino nel suo libro di amore non parla del primo Amore celeste, ma solo di questo, [...].⁴⁰

Ossia di ciò che per il Pico viene ad essere l'amore razionale.

Un evidente intento sincretistico emerge analogamente da alcuni passi del *Commento particolare* all'ultima stanza della *canzona*, là dove si affaccia il motivo tradizionale della segretezza in materia di rivelazioni divine:

Fu opinione degli antiqui teologi non si dovere temeramente publicare le cose divine e e' secreti misterii, [...]. Scrive *Origene* avere Iesu Cristo rivelato molti misterii a' discepoli, e' quali loro non volsono scrivere, ma solo a bocca, a chi loro ne pareo degno, gli comunicarono; e questo *Dionisio Areopagita* conferma avere osservato di poi e' sacerdoti nostri, che per suscessione l'uno dall'altro ricevessi la intelligenza de' secreti che non era lecito a scrivere; e *Dionisio* a Timoteo, esponendo de' nomi di Dio e della gerarchia angelica e ecclesiastica molti profondi sensi, gli comanda che tenga el libro nascoso e non lo comunichi se non a pochi, che di tale cognizione siano degni. Questo ordine appresso gli *antiqui ebrei* fu santissimamente osservato e per questo la loro

³⁸ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit.

³⁹ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusiones nongentae*, cit., p. 98 (II, V, 24: «L'amore di cui parla Plotino non è l'amore celeste cui si riferisce Platone nel Simposio, ma immagine vera, anzi la più prossima, di quello»).

⁴⁰ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, III, 1.

scienza, nella quale la esposizione delli astrusi e asconditi misteri della legge si contiene, *Cabala* si chiama, che significa recezione, perché non per scritti ma per successione a bocca l'uno dall'altro la ricevono. Scienza per certo divina e degna di non partecipare se non con pochi, grandissimo fundamento della fede nostra, el desiderio solo del quale mi mosse all'assiduo studio della ebraica e caldaica lingua, senza le quali alla cognizione di quella pervenire è al tutto impossibile.⁴¹

La prima *auctoritas* che troviamo citata dal Pico è Origene, il grande pensatore del terzo secolo dopo Cristo cui si deve il primo concreto sforzo di fondare su una solida base filosofica e teologica l'interpretazione della Scrittura e della tradizione ecclesiastica. Nelle Sacre Scritture, infatti, Origene distingueva un duplice senso: quello letterale (cui si fermano i credenti più semplici) e quello spirituale o mistico cui possono accedere i perfetti, coloro cioè che sanno cogliere il senso spirituale della lettera. Origene ebbe familiarità soprattutto con gli scrittori platonici e neoplatonici, nonché con stoici e gnostici, e la prospettiva picchiana, del resto, è sicuramente collegata alla sua, soprattutto su un tema per entrambi centrale come quello del libero arbitrio. La citazione, in questo caso, ricorre in vari luoghi paralleli del *corpus* origeneo, tra i quali spicca un passo del *Contra Celsum*, la più completa e importante apologia del cristianesimo dei primi secoli, composta nel 246 d. C. per confutare un'altra opera, ossia il *Discorso vero* del filosofo neoplatonico Celso, che polemizzava contro la religione cristiana:

Quoniam vero Celsus alium ex Platonis epistola refert locum, qui sic habet: «Haec si mihi viderentur populo declarari posse scribendo et dicendo; quid in hac vita praestantius facere possem, quam scripta hominibus tam utilia evulgare, et naturam in lumine collocatam omnibus exhibere?», age, de his tantisper disseramus. Ac primum unicuique examinandum pro suis viribus permitto, habueritne Plato nobilius quid atque divinius iis quae scripsit, an non. Ego vero ostendo quaedam in Prophetarum nostrorum animo fuisse scriptis majora, quae scriptis non mandarunt. Nam Ezechiel acceptum libri volumen, «quod erat scriptum intus et foris et in quo erant lamentationes, carmen et vae», jussus est voce coelesti comedere, ne illud transcriberet indignisque proderet. Et Joannes simile quidpiam vidisse et fecisse narratur. Paulus quoque «audivit arcana verba quae non licet homini loqui». *Quin et his praestantior Jesus fertur «verbum Dei locutus fuisse discipulis seorsum,» et praesertim ubi cum illis a turbis secesserat. Quatenam autem essent illa, quae dicebat, nusquam scriptum est. Neque enim «illa ipsi videbantur scribendo aut dicendo posse populo declarari».*⁴²

⁴¹ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento particolare* [Stanza ultima, 1-2; 9-24] (= Appendice, 154-157).

⁴² ORIGENE, *Contro Celso* VI, 6 [PG XI, 1298] (e cfr. *De principiis* I, 3 [PG XI, 116-117]; *Commentarius in Matthei Evangelium* XIV, 630 [PG XIII, 1212-13]). Il Pico riprende la stessa citazione, con parole pressoché identiche, nell'*Oratio de hominis dignitate* (243): «Quid plura? Iesum

Ricordiamo che anche Origene fu accusato di eresia come il Mirandolano. Le preferenze di Origene per l'interpretazione allegorica della Scrittura e l'influenza della filosofia platonica, lo fecero cadere in sospetto e le discussioni intorno alla sua ortodossia ebbero termine solo nel VI secolo quando l'imperatore Giustiniano, nell'editto del 543 d. C., condannò nove sue proposizioni. A questo editto aderirono presto tutti i vescovi dell'impero, e tra i primi il patriarca Costantinopoli e papa Vigilio. Origene, proprio come il Pico, innestò, sul fondo delle dottrine cristiane della trinità, della creazione e della redenzione, tematiche proprie della tradizione filosofica: in particolare, quelle neoplatoniche della gerarchia delle ipostasi divine, della gerarchia parallela dei livelli dell'anima, della caduta e del ritorno e quella stoica dei cicli successivi dell'universo. Inoltre, con Origene prese avvio una tendenza a spiritualizzare l'interpretazione della Scrittura che mirava alla sua interiorizzazione; una interpretazione di tipo individuale, diversa da quella canonica di stampo comunitario.

I cristiani, all'epoca, consideravano i testi ereditati dai giudei, in polemica con loro, principalmente come annuncio profetico della venuta di Cristo, il futuro Messia. Già con S. Paolo, per ispessire la testimonianza antica su Cristo, si era fatto ricorso all'interpretazione allegorica di alcuni testi e personaggi antichi: Ismaele e Isacco, per esempio, al di là del loro significato storico, prefiguravano simbolicamente le stirpi dei giudei e dei cristiani. Questo tipo di lettura cristologica dell'Antico Testamento, largamente allegorizzante, si era progressivamente dilatato

Christum vitae magistrum asserit Origenes multa revelasse discipulis, quae illi, ne vulgo fierent communia, scribere noluerunt»; e più tardi, ancora, nell'*Heptaplus (proemium*; ed. Garin, p. 174). Riporto qui la traduzione del brano origeneo citato: «Celso riferisce quindi un altro passo della Lettera di Platone, che dice: «se poi credessi che tali cose si dovessero scrivere in modo adeguato per il pubblico, e fossero comunicabili in parole, che cosa avrei potuto fare di più bello nella mia vita, che scriver queste cose utilissime per gli uomini, e trarre alla luce per tutti la natura delle cose?». Ebbene, discutiamo brevemente anche su questo passo. Anzitutto, lasciamo ad ognuno la libertà di stabilire, secondo le sue facoltà, se Platone abbia avuto o no la conoscenza di una dottrina più profonda di quella che ci ha tramandato. Fermiamoci a considerare che anche i nostri profeti nutrivano dei pensieri troppo profondi, per essere messi sulla carta, e che essi non hanno scritto. Ed infatti Ezechiele prende «un volume arrotolato, scritto da una parte e dall'altra», dove si leggevano «lamentazioni, e canti e gridi di dolore», e per ordine del Verbo egli mangia il libro, affinché questo non sia trascritto e non sia affidato a gente indegna. E si tramanda che Giovanni abbia visto ed abbia operato qualcosa di molto simile. Inoltre, Paolo «udì delle parole ineffabili, che non è concesso ad uomo di proferire». *E Gesù, che è superiore a tutti questi uomini, «esponne» la parola di Dio – come è detto – «in particolare ai suoi discepoli», soprattutto in luoghi appartati; però non è stato tramandato che cosa egli dicesse. Difatti ai discepoli non parve opportuno «che queste cose si dovessero scrivere in modo adeguato per il pubblico», né che «furono comunicabili in parole».*

soprattutto in polemica con gli eretici che negavano valore all'Antico Testamento e al suo Dio. Infatti, al fine di affermare la validità di quelle scritture giudaiche in comunità cristiane ormai in prevalenza di origine pagana e perciò estranee all'ebraismo e alle sue tradizioni, se ne era dilatato il significato cristologico, che permetteva di unificare Antico e Nuovo Testamento in una progressione ascendente: l'Antico Testamento aveva preannunciato con profezie e simboli la verità che si era compiutamente rivelata nel Nuovo. In un ambiente aduso a questo modo di leggere l'Antico Testamento riusciva quanto mai agevole, per esempio, interpretare un testo come il *Cantico dei Cantici* in modo allegorico, e altrettanto naturale riusciva il trasferimento della simbologia dei due sposi da Dio e Israele a Cristo e alla Chiesa. Ecco cosa affermava Origene:

Haec si non spiritaliter intellegantur, nonne fabulae sunt? Nisi aliquid habeant secreti, nonne indigna sunt Deo? Necesse est igitur eum, qui audire scripturas spiritaliter nouit aut qui certe non nouit et desiderat nosse, omni labore contendere ut non iuxta carnem et sanguinem conuersetur, quo possit dignus spiritalium fieri secretorum, et, ut aliquid audentius dicam, spiritali cupidine uel amore, siquidem est et spiritalis amor. [...] Obserua, inquam, et inuenies in euangelica lectione non fabulas et narrationes ab euangelistis, sed mysteria esse conscripta. [...] *Fasciculus stillae fratruelis meus mihi*. Consideremus quid sibi et fratruelis nomen uelit. Ecclesia, quae haec loquitur, nos sumus de gentibus congregati; saluator noster sororis eius filius est, id est synagogae; duae quippe sorores sunt, ecclesia et synagoga. Saluator ergo, ut diximus, filius synagogae sororis, uir ecclesiae, sponsus ecclesiae, fratruelis est sponsae suae. [...] Columba spiritus sanctus est. Spiritus autem sanctus, quando de magnis et occultioribus sacramentis et quae multi capere non possunt, loquitur, in turturis appellatione signatur, id est in eius auis quae semper in montium iugis et in arborum uerticibus commoratur. In uallibus autem et his quae ad homines usque perueniunt, columba assumitur. [...] [Spiritus sanctus] turtur autem uidetur, uerbi gratia, Moysi et uni – quemlibet intellege – prophetarum recedentium in montes et deserta et ibi accipientium sermones Dei.⁴³

⁴³ ORIGENE, *Il Cantico dei cantici*, a cura di M. Simonetti, Milano, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, 1998, pp. 26; 34; 66; 100-102 (I, 2, 30-37; I, 4, 8-10; II, 3, 28-34; II, 12, 58-63 e 68-70). Riporto la traduzione del passo citato: «Se queste parole non s'intendono spiritualmente, che altro sono se non favole? Se non hanno un significato nascosto, non sono indegne di Dio? È perciò necessario che chi sa intendere spiritualmente le Scritture, e anche chi non lo sa e desidera saperlo, si adoperi col massimo impegno a non vivere secondo la carne e il sangue, per poter diventare degno dei segreti spirituali e, per esprimermi in modo ancora più ardito, degno dell'amore, del desiderio spirituale: perché c'è anche un amore spirituale. [...] Osserva – ripeto – le pagine del Vangelo e vedrai che gli evangelisti non hanno scritto favole e racconti, bensì misteri. [...] *Un sacchetto di mirra è per me e mio nipote*. Vediamo che cosa qui significhi per la sposa il nome di nipote. La Chiesa che parla così siamo noi, che ci siamo riuniti in essa provenendo dai pagani; il nostro Salvatore è figlio della sorella della Chiesa, cioè della Sinagoga, dato che Chiesa e Sinagoga sono sorelle: perciò il Salvatore, in quanto – come abbiamo detto – figlio della Sinagoga sorella della Chiesa e marito, sposo della Chiesa, è nipote della sua sposa. [...] La colomba è lo Spirito Santo; ma quando lo Spirito Santo parla dei grandi e nascosti misteri, che molti non riescono a comprendere, viene indicato col nome

Proseguendo nell'analisi del *Commento* pichiano, la successiva *auctoritas* che troviamo chiamata in causa dal Conte è lo Pseudo-Dionigi Areopagita. Nell'intero *Corpus Dionysiacum*, prevalgono gli elementi filosofici neoplatonici e in qualsiasi modo essi vengano interpretati paiono 'inglobare' il messaggio della fede cristiana, più che spiegarlo o approfondirlo. Il Pico vi attinge molto e largamente, come in questo caso, in cui a venir citate, in un solo passo, sono ben tre opere dello Pseudo-Dionigi:

O tu che sei il più venerabile dei nostri venerabili discepoli, bisogna che noi dimostriamo in base alle Scritture sopramondane e santissime, a coloro che sono stati iniziati ai misteri e alle tradizioni gerarchiche per mezzo delle sante consacrazioni, che la nostra gerarchia comporta una scienza, un'operazione e una perfezione che conducono a Dio, che appartengono a Dio e che sono opera di Dio. *Ma tu sta' attento a non divulgare le cose più sante fra le sante*, anzi rispetta e venera i misteri del dio occulto con pensieri intellettuali e invisibili, mantenendoli non partecipati e non contaminati da parte dei profani e comunicando santamente soltanto a uomini santi le cose sante con sante illuminazioni.⁴⁴

[...] ma è anche cosa assai conveniente alle Scritture occulte che venga nascosta mediante enigmi misteriosi e sacri e *che sia resa inaccessibile ai più la verità sacra e segreta delle intelligenze sovramondane*. Infatti non tutti sono santi, né tutti hanno la scienza, come dice la Scrittura.⁴⁵

[...] Ma sta bene attento che nessuno di coloro che non sono iniziati ascolti queste cose; voglio dire quelli che aderiscono alle cose che sono e che non immaginano che esista alcunché in modo soprasostanziale, al di là degli esseri, ma credono di conoscere con la propria scienza *colui che ha posto le tenebre come proprio nascondiglio*.⁴⁶

Con una sorta di progressione ascendente, il Pico decide, infine, di citare gli *antiqui ebrei* e la loro *Qabbalah*. A questo punto, le prime due *auctoritates* paiono utilizzate dal Pico quasi in chiave propedeutica, per illustrare la piena sostanza di questa segreta dottrina ebraica e collocarla in una posizione di assoluto rilievo. Anzi, il ragionamento del Pico pare essere ancora più categorico non appena si evince che è proprio la Cabala stessa a costituire il fondamento di quei segreti irrilabili, citati

della tortora, cioè di quell'uccello che è solito stare nei gioghi dei monti e sulle cime degli alberi. Nelle valli, invece, e in tutte le occasioni che sono a portata dell'uomo viene assunta come figura la colomba. [...] [lo Spirito Santo] si mostra invece in aspetto di tortora, per esempio, a Mosè e a qualcuno – intendi uno qualunque – dei profeti che si ritirano sui monti e nei deserti e lì accolgono le parole di Dio.

⁴⁴ DIONIGI AREOPAGITA, *La gerarchia ecclesiastica*, I, 1 (369 a- 372 d).

⁴⁵ DIONIGI AREOPAGITA, *La gerarchia celeste*, II, 2 (140 a-b).

⁴⁶ DIONIGI AREOPAGITA, *Mistica teologia*, I, 2 (1000 a).

tanto da Origene che da Dionigi nei passi che abbiamo appena esaminato. Ponendo attenzione anche alle altre opere pichiane, possiamo notare come Origene e Dionigi vengano più e più volte citati dal Pico dove si discuta proprio di questi antichi misteri ebraici; misteri antichi, ricevuti da Dio e trasmessi attraverso Mosè, che costituiscono essenzialmente la tradizione cabalistica. Secondo Origene, questa sapienza antichissima esistette presso tutte le nazioni; contro il disprezzo di Celso per i giudei, Origene difese la loro origine antica, pur cercando di rimanere sulle posizioni del cristianesimo:

Miror autem qui Celsus Odrysas, Samothracas, Eleusinos, Hyperboreos inter vetustissimas sapientissimasque gentes numerare; et Judaeis neque inter sapientes neque inter antiquos populos locum dare dignatus fuerit, tametsi multi sint Aegyptii, Phenices et Graeci, qui Judaeorum testificentur antiquitatem. Scriptores illos inutile fuerit in medium afferre, quos in duobus Josephi *De Judaeorum antiquitate* libris cuivis videre licet. [...] Constat igitur Celsum haec non veritatis amore, sed infenso odio ductum dixisse. Nempe illius consilium fuit criminandi Christianae religionis originem quae a Judaeis ducitur. Quin et Homeri Galactophagos, Gallorum Druidas Getasque, qui multa judaicae doctrinae finitima profitentur, quorum nescio an aliqua extent scripta, sapientissimas gentes antiquasque appellat. Soli Hebraei sunt quibus, quantum in se est, sapientiam et antiquitatem abjudicet. Rursus ubi virorum priscorum sapientumque catalogum texit, qui suae aetatis homines opera, posteros scriptis juverint, Moysen e sapientum albo exclusit [...]; Moysis vero leges gens integra circumferat per totum orbem disseminata.⁴⁷

Questa dottrina antichissima, ricapitolando e in estrema sintesi, fu successivamente trasmessa da Mosè ai posteri, fino a Gesù Cristo. La trasmissione di tale sapienza fu però segreta e rigorosa, per cui solo poche persone ebbero la possibilità di avvicinarla. Origene, di riflesso, sembra sostenere così la teoria pichiana che vuole che gli antichi misteri ebraici potessero contribuire a confermare

⁴⁷ ORIGENE, *Contro Celso*, I, 16 [PG XI, 687-690]. Riporto la traduzione del passo citato: «Vedo quindi con meraviglia che Celso, il quale colloca «gli Odrisi, i Samotraci, gli Eleusini e gli Iperborei fra i popoli più antichi e sapienti», non si degna di accogliere i Giudei né tra i popoli sapienti né tra quelli antichi. Eppure son giunti a noi molti scritti da parte degli Egiziani, e dei Fenici, e dei Greci, che attestano la loro antichità, e che io ritengo peraltro superfluo citare ad uno ad uno. [...] Appare dunque evidente che Celso afferma queste cose non in omaggio alla verità, ma con sentimento ostile, con il fine preciso di attaccare l'origine del Cristianesimo, che discende dai Giudei. Inoltre, egli afferma «che i Galatofagi di Omero, ed i Druidi dei Galli ed i Geti sono popoli sapientissimi ed antichi, che professano dottrine prossime a quelle dei giudei» (ed io non so neanche se queste genti abbiano lasciato qualche opera scritta!); soltanto gli Ebrei, per quanto Celso può giudicare, non posseggono né sapienza né antichità! Ancora, di nuovo, facendo una lista degli uomini antichi e sapienti, che hanno recato aiuto con la loro opera ai contemporanei, e con i loro scritti ai posteri, egli esclude Mosè dal catalogo dei sapienti, [...] un intero popolo, sparso per tutto il mondo, possiede le leggi di Mosè».

la fede nel Cristo. Secondo il Conte, infatti, i libri cabalistici testimoniavano non tanto del contenuto del giudaismo quanto di quello del cristianesimo, perché lo spirito di quest'ultimo era già nascosto nella Cabala fin dall'inizio, e venne trasmesso esotericamente da Mosè ai posteri fino a Gesù per poi passare, successivamente, alla Chiesa universale. In tal senso, il cristianesimo non fu dunque una religione 'tarda' rispetto al giudaismo e alle altre religioni, ma essa pure antichissima. Per questa via, possiamo comprendere meglio il ragionamento che soggiace al passo del *Commento* pichiano ed il motivo di questa catena di citazioni: Origene, insieme ad altri autori classici, offriva a Pico una testimonianza del primato della Cabala che egli considerava come la fonte di tutte le religioni antiche, incluso il cristianesimo. Perciò, tramite questa 'fonte comune', non solo il cristianesimo, ma anche il giudaismo e ogni altra religione avrebbero potuto eliminare le loro divergenze e arrivare alla pace eterna cui egli aspirava. In un passo dell'*Apologia*, il Pico espone in modo significativo questo concetto, mostrando come fosse un argomento di fondamentale importanza nel suo disegno filosofico:

Venio nunc ad ea quae ex antiquis Hebraeorum mysteriis eruta, ad sacrosanctam et catholicam fidem confirmandam attuli, quae ne forte a quibus sunt ignota, commentitiae nugae aut fabulae circumlatorum existimentur, volo intelligant omnes quae et qualia sint, unde petita, quibus et quam claris auctoribus confirmata et quam reposita, quam divina, quam nostris hominibus ad propugnandam religionem contra Hebraeorum importunas calumnias sint necessaria. Scribunt non modo celebres Hebraeorum doctores, sed ex nostris quoque Esdras, Hilarius et Origenes, Mosem non legem modo, quam quinque exaratam libris posteris reliquit, sed secretiorem quoque et veram legis enarrationem in monte divinitus accepisse; praeceptum autem ei a Deo ut legem quidem populo publicaret, legis interpretationem nec traderet libris, nec invulgaret, sed ipse Iesu Nave tantum, tum ille aliis deinceps succedentibus sacerdotum primoribus, magna silentii religione, revelaret. Satis enim erat vulgaribus per simplicem historiam nunc Dei potentiam, nunc in improbos iram, in bonos clementiam, in omnes iustitiam agnoscere, et per divina salutariaque praecepta ad bene beateque vivendum et cultum verae religionis institui. At mysteria secretiora, et sub cortice legis rudique verborum praetextu latitantia altissimae 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 humani consilii sed divini praecepti fuit. Quem morem antiqui quoque philosophi sanctissime observarunt. Pythagoras nihil scripsit nisi paucula quaedam, quae Damae filiae moriens commendavit. Aegyptiorum templis insculptae Sphinges, hoc admonebant ut mystica dogmata per aenigmatum nodos a profana multitudine inviolata custodirentur. [...] Quid plura? Iesum Christum vitae magistrum asserit Origenes multa revelasse discipulis, quae illi, ne vulgo fierent communia, scribere noluerunt. Quod maxime confirmat Dionysius Areopagita, qui secretiora mysteria a nostrae religionis

auctoribus, ex animo in animum, sine litteris, medio intercedente verbo, ait fuisse transfusa. Hoc eodem penitus modo cum ex Dei praecepto vera illa legis interpretatio Moisi deitus tradita revelaretur, dicta est Cabala, quod idem est apud Hebraeos quod apud nos “receptio”; [...]. Verum postquam Hebraei a Babylonica captivitate restituti per Cyrum et sub Zorobabel instaurato templo ad reparandam legem animum appulerunt, Esdras, tunc ecclesiae praefectus, post emendatum Moseos librum, cum plane cognosceret per exilia, caedes, fugas, captivitatem gentis Israeliticae institutum a maioribus morem tradendae per manus doctrinae servari non posse, futurumque ut sibi divinitus indulta caelestis doctrinae arcana perirent, quorum commentariis non intercedentibus durare diu memoria non poterat, constituit ut, convocatis qui tunc supererant sapientibus, afferret unusquisque in medium quae de mysteriis legis memoriter tenebat, adhibitisque notariis in septuaginta volumina (tot enim fere in Synedrio sapientes) redigerentur. [...] Hii sunt libri scientiae Cabalae in quibus merito Esdras venam intellectus, idest ineffabilem de supersubstantiali deitate theologiam sapientiae fontem idest de intelligibilibus angelicisque formis exactam methaphysicam et scientiae flumen idest de rebus naturalibus firmissimam philosophiam esse clara in primis voce pronuntiavit. [...] hos ego libros non mediocri impensa mihi cum comparassem, summa diligentia indefessis laboribus cum perlegissem, vidi in illis, testis est Deus⁴⁰, religionem non tam Mosaicam quam Christianam ibi Trinitatis misterium, ibi Verbi incarnatio, ibi Messiae divinitas, ibi de peccato originali, de illius per Christum expiatione, de coelesti Hierusalem, de casu demonum, de ordinibus angelorum, de purgatoriis, de inferorum poenis. Eadem legi quae apud Paulum et Dyonisium apud Hieronymum et Augustinum quotidie legimus. In his vero quae spectant ad philosophiam Pythagoram prorsus audias et Platonem, quorum decreta ita sunt fidei christianae affinia, ut Augustinus noster immensas Deo gratias agat quod ad eius manus pervenerint libri platoniorum. In plenum nulla est ferme de re nobis cum hebraeis controversia, de qua ex libris cabalistarum ita redargui convincique non possint ut ne angulus quidem reliquus sit in quem se condant.⁴⁸

⁴⁸ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Apologia*, a cura di Paolo Edoardo Fornaciari, cit., p. 25 ss [a 5v-a 6r]. Riporto la traduzione del passo citato: «Vengo ora a quelle cose, tratte dai misteri degli antichi ebrei, che ho addotto a conferma della sacrosanta e cattolica fede, cose che, perché quelli che non le conoscono non le ritengano favole menzognere o chiacchiere da ciarlatani, voglio che tutti capiscano di che cosa si tratti, da dove derivino, da quali e quanti famosi autori sono state confermate, quanto segrete, quanto divine, quanto necessarie siano ai nostri uomini che combattono per la religione contro le insopportabili calunnie degli ebrei. Scrivono non solo famosi dottori ebrei ma anche, tra i nostri, Esdra, Ilario ed Origene che Mosè ricevette sul monte per intervento divino non solo la legge, che poi lasciò ai posteri trascritta in cinque libri, ma anche una spiegazione della legge, vera e più profonda. Il Signore inoltre gli ingiunse di rendere nota al popolo la legge, senza però che la scrivesse né la divulgasse, ma la rivelasse solo a Giosuè e lui la comunicasse agli altri sommi sacerdoti succedentisi via via sotto il grande vincolo religioso del silenzio, e con giusta ragione. Era sufficiente per il popolo conoscere tramite la semplice narrazione storica ora la potenza di Dio, ora l'ira contro i malvagi, la clemenza verso i buoni, la giustizia verso ciascuno, e tramite i salvifici precetti divini essere educati a vivere bene e santamente ed al culto della vera religione. Ma render noto alla plebe i misteri più reconditi, esporre i segreti più elevati di Dio nascosti sotto l'aspetto esteriore della legge ed il banale velame delle parole, che cos'era se non dar ciò che è santo ai cani e gettar le perle ai porci? Pertanto, tener nascoste al popolo queste cose da comunicare solo ai perfetti, solo tra i quali Paolo dice di parlare di sapienza, è stata disposizione divina e non decisione umana. Anche gli antichi filosofi rispettarono in modo religioso tale usanza: Pitagora non scrisse che pochissime cose, che morendo trasmise alla figlia Dama. Le sfingi scolpite davanti ai templi degli Egizi di questo avvisavano, che per mezzo dei nodi degli enigmi venissero preservati i dogmi mistici dalla moltitudine dei profani. [...] Origene asserisce che Gesù Cristo, maestro di vita, abbia rivelato ai discepoli molte cose che essi non vollero scrivere perché non diventassero di pubblico dominio. Ciò è confermato soprattutto da

E anche nell'*Heptaplus* il Pico riprende il medesimo argomento, ribadendo a chiare lettere la sua assoluta rilevanza:

Ioannes, qui prae omnibus maxime divinitatis secreta revelavit, tribus pridem vulgatis Evangeliiis 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 pronuntiavit, inde exorsus: in principio erat Verbum. Paulus Corinthiis negat solidum cibum, propterea quod adhuc carnis legibus vivant, non autem spiritus, et sapientiam loquitur ante perfectos. Discipulus Pauli Dionysius Areopagita sanctum et ratum institutum fuisse scribit ecclesiis ne dogmata secretiora per litteras, sed voce tantum, iis qui rite essent initiati communicarentur. Haec pluribus sum prosequutus, quod sunt multi qui Moseos librum, ducto argumento de rudi cortice verborum, tamquam aliquid de medio et triviale contemnant et aspernentur, nihilque apud eos minus credibile quam habere illum in recessu divinius aliquid quam quod fronte promittat.⁴⁹

Dionigi Areopagita che dice che i misteri più segreti furono trasfusi dai padri della nostra religione da mente a mente, senza lettere scritte, per intercessione del Verbo. Rivelata in questo stesso modo, per volere di Dio, quella veridica interpretazione della legge consegnata divinamente a Mosè fu chiamata qabbalah che presso gli ebrei ha lo stesso senso che ha presso di noi "ricezione" [...] Ma quando gli Ebrei, restituiti alla libertà da Ciro e ricostruito il tempio sotto Zorobabel, rivolsero il pensiero a ricostruire la legge, Esdra, l'allora capo della chiesa, dopo aver corretto il libro di Mosè, ben sapendo che tra gli esilii, le stragi, le fughe, la cattività del popolo di Israele, non si poteva mantenere il costume, istituito dai padri, di trasmettere la dottrina da uno all'altro e che sarebbe successo che i segreti della dottrina celeste, avuti per intervento divino, sarebbero scomparsi poiché la loro memoria non poteva sopravvivere a lungo senza l'ausilio di commenti scritti, Esdra dunque, radunati i saggi allora sopravvissuti, decise che ognuno desse il proprio apporto di misteri della legge di cui conservava la memoria perché fossero trascritti da scribi adibiti allo scopo in settanta volumi: tanti all'incirca infatti erano allora i saggi del Sinedrio. [...] Questi sono i libri della scienza qabbalistica in cui giustamente Esdra dichiarò a chiare lettere trovarsi la vena d'intelletto, ossia l'ineffabile teologia della divinità sovrastanziale, la fonte della sapienza, cioè l'esatta metafisica delle forme intellegibili ed angeliche, il fiume di scienza, cioè la solidissima filosofia della natura. [...] io me li sono procurati con una spesa non indifferente, li ho letti a fondo con la massima diligenza e faticando instancabilmente e vi ho visto, Dio me ne è testimone, non tanto la religione mosaica, quanto quella cristiana: ivi il mistero della Trinità, ivi l'incarnazione del Verbo, ivi la divinità del Messia; ivi sul peccato originale, sull'espiazione di esso per mezzo di Cristo, sulla Gerusalemme celeste, sulla caduta dei demoni, sulle gerarchie angeliche, sul purgatorio, sulle pene dell'inferno ho letto le stesse cose che leggiamo tutti i giorni presso Paolo e Dionigi, presso Gerolamo e Agostino. Nei passi che riguardano la filosofia senti parlare direttamente Pitagora e Platone, le cui affermazioni sono così congeneri alla fede cristiana, che il nostro Agostino si profonde in grandissimi ringraziamenti a Dio perché nelle sue mani sono pervenuti i libri dei platonici. Complessivamente non vi è controversia, tra noi e gli ebrei, su qualsiasi argomento, su cui non possano essere confutati e convinti sulla base dei libri qabbalistic, per cui non resti loro neanche un angolo in cui mettersi al riparo».

⁴⁹ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De Hominis Dignitate, Heptaplus, De Ente et Uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, cit., pp. 174-176. Riporto la traduzione del passo di cui sopra: «Giovanni che, quando già erano diffusi i tre Vangeli, rivelò in misura molto superiore agli altri i segreti della divinità, molti anni dopo il martirio della croce, per distruggere l'eresia degli Ebioniti che afferma Cristo uomo negando fosse anche Dio, fu costretto a dire ciò che a lungo aveva taciuto dell'eterna generazione del Figlio, ma parlò brevemente ed oscuramente. Di qui l'inizio: «In principio era il Verbo». Paolo nega ai Corinzi il cibo verace perché ancora vivono nelle leggi della carne, non dello spirito, e solo agli eletti parla il linguaggio della sapienza. Il discepolo di Paolo Dionigi l'Areopagita scrive che nelle chiese vi fu la santa e rispettata usanza di non comunicare per iscritto i dogmi più riposti, ma solo a voce e a

Sostenere, tramite la citazione di importanti *auctoritates*, la presenza di un collegamento necessario tra il Cristianesimo e la *Qabbalah* ebraica non era di certo qualcosa di facilmente accettabile per la Chiesa cattolica, sebbene l'intenzione pichiana fosse quella di fornire lo strumento che più di tutti l'avrebbe fortificata e resa vincitrice contro l'eresia ebraica; tant'è che il Pico, in una delle sue tesi, arrivava ad affermare con precisione:

Quilibet hebraeus Cabalista secundum principia et dicta scientiae Cabalae, cogitur inevitabiliter concedere de trinitate et qualibet persona divina, patre, filio, et spiritu sancto, illud praecise sine additione vel diminutione, aut variatione, quod ponit fides catholica christianorum. Correlarium. Non solum qui negant trinitatem, sed qui alio modo eam ponunt, quam ponat catholica ecclesia, sicut Arriani, sicut Sabelliani, et similes, redargui possunt manifeste, si admittantur principia Cabalae.

Effectus, qui sunt sequuti post mortem Christi, debent convincere quemlibet Cabalistam, quod Jesus Nazarenus fuit verus messias.⁵⁰

E infatti, proprio per via di questo genere di asserzioni, la Chiesa condannò indirettamente e per la 'seconda volta' anche Origene, protagonista di una delle *Conclusiones*: «Rationabilius est credere Origenem esse saluum, quam credere ipsum esse damnatum»,⁵¹ per la quale il Pico fu chiamato a rispondere e rettificare affermando che: «Haereses Origeni attributae impiae sunt et detestandae, et merito per Ecclesiam condemnatae»;⁵² ma, subito dopo, senza troppo concedere alla commissione pontificia, egli aggiungeva:

coloro che erano debitamente iniziati. Mi son fermato piuttosto a lungo su questo argomento perché ci sono molti che, prendendo motivo dalla rozza scorza delle parole, disprezzano e respingono il libro di Mosè come qualcosa di comune e di triviale. E nulla è meno credibile per loro del fatto che esso abbia in profondità qualcosa di più divino di ciò che promette in apparenza».

⁵⁰ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486*, cit., p. 126 (II, XI, 5): «Qualsiasi ebreo cabalista, in accordo con principii e detti della scienza cabalistica, è costretto, senza possibilità di scappatoie, ad ammettere per la trinità e per ciascuna persona divina (Padre, Figlio e Spirito Santo), nettamente e senza aggiunte né attenuazioni e variazioni, quello precisamente che ammette la fede generale dei cristiani. Corollario. Se si accettano i principii della Cabala possono essere confutati in maniera chiara non solo coloro che negano la Trinità, ma anche coloro che la ammettono in modo diverso dalla Chiesa cattolica: come gli Ariani, i Sabelliani e altri dello stesso genere»; p. 135 (II, XI, 38): «Gli eventi che seguirono la morte di Cristo debbono convincere qualsiasi Cabalista che Gesù Nazareno fu il vero Messia»).

⁵¹ *Ibidem*, p. 93 (II, IV, 29): «È più ragionevole credere che Origene sia salvo, che credere che Origene sia dannato»).

⁵² *Ibidem*, p. 147 (*Apologia*, VI, 27): «Le eresie attribuite ad Origene sono empie e detestabili, e giustamente condannate dalla Chiesa»).

Cum ita sit, quod vel Origenes illas opiniones nunquam credit, sed ei ab haereticis falso fuerunt attributae, ut volunt Ruffinus, Pamphilus, Methodius, Didymus et Haymon, vel si eas crediderit, aliquando de eis in fine poenitvit, ut vult Hieronymus, de salute animae eius rationabiliter est bene credendum et oppositum credere non tenemur de necessitate salutis.⁵³

In un altro passo del *Commento* il Pico cita invece Apuleio, riferendosi precisamente alla sua dottrina demonologica:

E puoi trarre un altro fondamento, che se noi poniamo tutti e' demoni essere subbietti a passione, bisogna porli tutti essere mortali; però la definizione data da Apuleio che e' demoni sono dell'animo passibile ma eterni, si debbe intendere che sono eterni perché le loro anime sono eterne, ma non che in loro non accaggia separazione dell'anima dal corpo, come eziandio accade in noi.⁵⁴

Notiamo come qui il Conte sviluppi a suo modo la teoria di Apuleio, senza tuttavia respingerla. Sarà bene, a maggior evidenza del nostro discorso, riportare anche il tratto apuleiano in questione:

Sed et haec cuncta et id genus cetera daemonum mediocritati rite congruunt. Sunt enim inter nos ac deos ut loco regionis ita ingenio mentis intersiti, habentes communem cum superis immortalitatem, cum inferis passionem. Nam proinde ut nos pati possunt omnia animorum placamenta uel incitamenta, ut et ira incitentur et misericordia flectantur et donis inuitentur et precibus leniantur et contumeliis exasperentur et honoribus mulceantur aliisque omnibus ad similem nobis modum uariant. Quippe, ut fine comprehendam, daemones sunt genere animalia, ingenio rationabilia, animo passua, corpore aëria, tempore aeterna. Ex his quinque, quae commemorauit, tria a principio eadem quae nobis sunt, quartum proprium, postremum commune cum diis immortalibus habent, sed differunt ab his passione. Quae propterea passua non absurde, ut arbitror, nominaui, quod sunt iisdem, quibus nos, turbationibus mentis obnoxii.⁵⁵

L'opuscolo *Sul demone di Socrate* fa parte degli scritti filosofici di Apuleio, che gli umanisti consideravano come una sorta di compendio elementare di filosofia platonica. Il Conte può dunque sbrigarsene rapidamente, ma per afferrare meglio le

⁵³ *Ibidem*, p. 148 (*Apologia*, VI, 28: «Sia che Origene non abbia mai creduto quelle opinioni, anzi gli siano state falsamente attribuite dagli eretici, come sostengono Rufino, Panfilo, Metodio, Didimo e Aimone; o le abbia credute: ma alla fine, in qualche momento, se ne sia pentito, come vuole Gerolamo: la ragione vuole che si pensi bene della salvezza della sua anima; e non è necessario alla salvezza della nostra anima credere l'opposto»).

⁵⁴ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento* III, 4, 34-41 (= Appendice, 99).

⁵⁵ APULEIO, *Il demone di Socrate*, a cura di Bianca Maria Portogalli Cagli, Venezia, Marsilio, 1992, pp. 37-38 (XIII).

sue reali intenzioni non è inutile fare riferimento qui al terzo capitolo della sesta orazione del *Libro dell'amore* di Ficino, in cui si tratta «Dell'anime delle sfere e de' demoni». Marsilio, in esso, ci spiega che, tenendo presenti gli insegnamenti platonici, anche l'aria e il fuoco 'vivono', e sono popolati dai loro 'animali', proprio come la terra. Tuttavia, gli animali del fuoco e dell'aria non sono a noi visibili. Spiega ancora che Platone chiama 'dei mondani' l'anima del mondo, le anime delle dodici sfere (ossia gli otto cieli e i quattro elementi) e delle stelle, perché essi succedono a Dio e agli angeli, mentre gli animali che abitano al di sotto della luna, ossia nella regione del fuoco etereo, li chiama 'demoni', come anche quelli che vivono nella regione dell'aria. Platone, continua Ficino, descrive gli dei come immortali e non soggetti a passioni, gli uomini (ossia quegli animali razionali che abitano la terra) come mortali e soggetti a passioni, e i demoni infine come immortali ma soggetti a passioni. Successivamente, Ficino pare chiarire il medesimo concetto accennato sopra dal Pico, affermando a sua volta come i demoni siano sì soggetti a passioni, ma non di tipo corporale, bensì a passioni dell'animo (come l'amore o l'odio). Inoltre, proseguendo nel suo discorso e spostandosi sul terreno della dottrina cristiana, il Ficino menziona Dionigi l'Areopagita come colui che chiama «angeli governatori del mondo inferiore» quei demoni buoni che ci custodiscono, e «angeli ministri di Dio», invece, quegli spiriti che in Platone equivalgono agli dei, alle anime delle sfere e delle stelle, dimostrando con questa analogia che «[...] tra Platone e Dionisio è differenza di parole, più tosto che di sententia».⁵⁶

Ricordiamo che Apuleio fu una figura piuttosto ambigua e subì un processo per magia, e ricordiamo anche che Dionigi l'Areopagita non è sempre ineccepibile in materia dottrinale. Numerosi riferimenti ad Apuleio si incontrano infatti in un'altra fonte, ben più sicura al riguardo, e cioè in Sant'Agostino, i cui toni sono però più aspri e meno favorevoli al messaggio apuleiano, colpevole di traviare le menti degli uomini dalla vera fede:

Frustra igitur eis Apuleius, et quicumque ita sentiunt, hunc detulit honorem, sic eos in aere medios inter aetherium caelum terramque constituens ut, quoniam nullus deus miscetur homini, quod Platonem dixisse perhibent, isti ad deos perferant preces hominum et inde ad homines inpetrata quae poscunt. Indignum enim putaverunt qui ista

⁵⁶ MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, a cura di Sandra Niccoli, cit., p. 116 (VI, 3, 18-21).

crediderunt misceri homines diis et deos hominibus; dignum autem misceri daemones et diis et hominibus, hinc petita qui allegent, inde concessa qui apportent; ut videlicet homo castus et ab artium magicarum sceleribus alienus eos patronos adhibeat per quos illum dii exaudiant, qui haec amant quae ille non amando fit dignior quem facilius et libentius exaudire debeant. [...] restat ut nullo modo credendum sit quod Apuleius persuadere nititur et quicumque alii sunt eiusdem sententiae philosophi, ita esse medios daemones inter deos et homines tamquam internuntios et interpretes, qui hinc ferant petitiones nostras, inde referant deorum suppeticas; sed esse spiritus nocendi cupidissimos, a iustitia penitus alienos, superbia tumidos, invidentia lividos, fallacia callidos [...]⁵⁷

Nelle parole di Agostino il termine 'demone' assume i tipici connotati esclusivamente negativi che ritroveremo sempre in tutta la cristianità, senza eccezioni, annullando di fatto il tentativo sincretistico appena descritto proposto a loro modo da Ficino e da Pico.

⁵⁷ AGOSTINO, *La città di Dio*, (VIII, 18 e 22). Ne riporto la traduzione in italiano: «Assurdamente dunque Apuleio e tutti coloro che la pensano come lui li hanno ritenuti degni di onore [i demoni], perché li hanno collocati nell'aria, in mezzo al cielo e alla terra. Infatti poiché nessun dio comunica direttamente con l'uomo, e questa secondo la loro tradizione è dottrina di Platone, i demoni presentano agli dei le preghiere degli uomini e da essi recano agli uomini i favori richiesti. I sostenitori di questa dottrina ritennero sconveniente che gli uomini comunicino con gli dei e gli dei con gli uomini, conveniente che i demoni comunicino con gli dei e gli uomini per esporre dal basso le richieste e per esser loro dall'alto dei benefici accordati. In tal modo l'uomo pio e alieno dalle pratiche disoneste delle arti magiche dovrebbe invocarli come intercessori per farsi ascoltare dagli dei; eppure essi amano queste pratiche mentre egli, che mediante esse dovrebbe essere esaudito più facilmente e benevolmente, non amandole diviene più virtuoso. [...] Rimane quindi che non si può credere ciò che Apuleio e tutti gli altri filosofi che hanno la medesima teoria tentano di dimostrare e cioè che i demoni sono di mezzo fra dei e uomini come intermediari ed interpreti, poiché dalla terra presenterebbero le nostre richieste e dall'alto riporterebbero i soccorsi degli dei. Sono al contrario spiriti smaniosi di fare del male, completamente alieni dalla giustizia, tronfi di superbia, lividi d'invidia, astuti nell'inganno».

3. «Doveva Marsilio grandemente guardarsi da non errare». La polemica con il Ficino

Giovanni Pico della Mirandola conobbe Marsilio Ficino fin dalla prima volta che giunse a Firenze, nel 1479. Il filosofo di Careggi, già noto ed affermato nella cerchia medicea, rimase affascinato dalla personalità volitiva e dal desiderio di conoscenza che animava il giovane Pico e non mancò di esternarlo inviandogli nel corso del tempo, ad esempio, alcuni rari manoscritti o alcune traduzioni di suo pugno che potessero essergli utili nello studio; ancora, sappiamo che esortava il Mirandolano allo studio di Aristotele, affinché potesse poi, in modo più agevole e proficuo, avvicinarsi al grande Platone. Nel momento in cui la vita del Pico fu travolta dalle note vicende del processo romano, fu sempre Marsilio che, in nome del Magnifico, lo invitò a fare ritorno a Firenze. I rapporti tra i due umanisti, dunque, si fecero sempre più stretti, come del resto testimonia l'epistolario ficiniano. In un primo tempo il Ficino vedeva nel Pico un brillante pupillo e sicuramente anche quest'ultimo non era rimasto indifferente alla sapienza e al prestigio dell'amico, come dimostrano le sue opere giovanili, nelle quali è innegabile l'influenza delle teorie neoplatoniche ficiniane. Per Ficino la dottrina platonica si accordava con la religione cristiana e costituiva essa stessa una sorta di filosofia religiosa, o, più propriamente, una 'teologia', termine che spicca nel titolo di una delle opere ficiniane più famose, ossia la *Teologia platonica*. Il filosofo intendeva, tramite i suoi scritti, ricondurre un'arcana e divina verità al suo approdo finale attraverso un'opportuna esegesi della sapienza antica che si trovava così ad essere armonizzata con la Rivelazione cristiana. Precisamente, possiamo dire che per Ficino Platone e la Bibbia avessero la medesima importanza. Si può già evincere da quanto precede per quale ragione, una volta maturato il suo pensiero, Giovanni Pico non trovò bastevole la teologia filosofica proposta da Ficino e dalla sua Accademia. Secondo il Pico, come già abbiamo notato, lo splendore del Vero riluceva ovunque il pensiero avesse dato prova di altezza, e ogni dottrina possedeva un frammento di Verità. Colui il quale si proponeva di «frequentare tutti i maestri di filosofia, di esaminare tutte le posizioni,

di conoscere tutte le scuole»,¹ senza mai identificarsi pienamente in nessuna di esse, non ritenne mai infatti Platone come il culmine esclusivo del suo percorso filosofico. Il sincretismo sviluppato dal Pico e la sua 'spregiudicatezza' intellettuale non avrebbero mai potuto permettere dunque una piena e soprattutto ferma adesione al neoplatonismo ficiniano. Il Conte non sarebbe mai divenuto il discepolo di Ficino e nemmeno la loro amicizia e collaborazione negli studi avrebbe potuto sciogliere questo disaccordo di base o frenare la sete di conoscenza e l'evoluzione continua del pensiero picchiano. Attraverso il *Commento*, infatti, il Conte intese criticare proprio una delle opere di maggior successo del filosofo di Careggi, ossia *El libro dell'amore* (volgarizzamento ficiniano in lingua toscana del *Commentarium in Convivium Platonis de Amore*), accusandolo di non aver compiuto una esegesi corretta della dottrina platonica e dell'antica sapienza.

È necessario, a questo punto, analizzare i luoghi in cui il Pico attacca le teorie ficiniane in modo più o meno esplicito e diretto. A tal fine ci avvarremo anche della consultazione di venti nuovi frammenti del *Commento*, tratti dal codice C M 328 (siglato PD) della Biblioteca Comunale di Padova, databile all'inizio del XVI secolo, pubblicati e studiati nel 2001 da Franco Bacchelli.² Questo manoscritto risulta simile al codice Riccardiano 2528, utilizzato, come sappiamo, da Garin per la sua edizione, ma presenta in più questi venti nuovi passi, la maggioranza dei quali antificiniani: essi vanno così a 'rinforzare' quelli già segnalati dall'edizione di riferimento che utilizzeremo, naturalmente, come punto di partenza.

Marsilio Ficino viene chiamato direttamente in causa da Pico a *Commento II*, 3, nel momento in cui si discute riguardo alla definizione e distinzione dei termini 'buono' e 'bello' in rapporto al termine 'amore':

Però l'oggetto del desiderio è il bene, o vero o apparente; e come poi si trovano diverse specie di beni, così nascono diverse specie di desideri, come nel proposito nostro amore, che è una specie di desiderio, è circa una specie di bene che si chiama bello: di che si conclude che il bello dal buono è distinto come una specie dal suo genere e non come cosa estrinseca da una intrinseca, come dice Marsilio.³

¹ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De Hominis Dignitate*, in ID., *De Hominis dignitate, Heptaplus, De Ente et Uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, cit., pp. 139-141.

² FRANCO BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto*, Firenze, Olschki, 2001.

³ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento II*, 3, p. 489 (= Appendice, 43).

Questo passo si riferisce precisamente all'orazione V, 1 dell'opera ficiniana in cui viene trattato il medesimo argomento ma ne viene data una spiegazione completamente diversa:

A noi s'appartiene ricercare imprima per che cagione, volendo mostrare l'Amore essere beato, disse lui essere molto bello e buono, e che differentia infra la bontà e la bellezza sia. [...] Alcuna perfectione è interiore, alcuna exterior. La interiore chiamiamo bontà, la exterior bellezza. [...] In tutte queste cose la perfectione di dentro produce la perfectione di fuori, e quella chiamiamo bonità, e questa bellezza; [...].⁴

Nella concezione piciniana l'amore è desiderio di bellezza; 'desiderio' perché, volendo dare una definizione generale e comune, anche l'amore è una forma del desiderio. Il desiderio, a sua volta, è da intendersi come una inclinazione o impeto verso ciò che si crede conveniente a sé stessi, a cui si dà il nome di 'bene'. Da ciò il Mirandolano conclude che l'oggetto di un desiderio debba essere sempre il bene (sia esso un bene «vero o apparente»)⁵. Esistono, dunque, diverse specie di bene tante quante sono le tipologie di desideri e, nel caso specifico dell'amore, la specie di bene desiderata si chiama 'bello'. Quindi, conclude il Pico: «il bello è distinto dal buono come una specie lo è dal suo genere»;⁶ ragion per cui il suo discorso rientra in questo modo entro una cornice logico-dialettica. Per il Ficino, invece, notiamo che l'argomentazione è differente; il filosofo di Careggi comincia ad esporla sostenendo (sulla scorta del *Filebo* di Platone) che colui che è perfetto in ogni parte, sia all'interno, che all'esterno, è da definirsi 'beato'. La perfezione interiore la definisce bontà, quella esteriore la chiama bellezza, correlando poi i due termini in una serie di esempi come quello delle piante, nelle quali, afferma il Ficino, possiamo notare empiricamente che la salute di un arbusto (ossia la sua 'bontà') è resa manifesta, all'esterno, da una chioma rigogliosa e fiorita (ossia la sua 'bellezza'). Ed è proprio passando in rassegna questa carrellata di esempi che il Ficino giunge alla conclusione che la perfezione interna, o bontà, produce la perfezione esterna, o bellezza, fino ad affermare «assai dichiarato tanta differentia essere intra la bontà e la bellezza, quanta è tra 'l seme e' fiori».⁷ La bellezza ficiniana diviene così esclusivamente «fiore di

⁴ MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, a cura di Sandra Niccoli, Firenze, Olschki, 1987, pp. 75-76.

⁵ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento II*, 3, p. 489.

⁶ *Ivi.*

⁷ MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., p. 76.

bontà»⁸ e funge quasi da 'esca', ossia diviene funzionale al bene, perché si occupa di dare un indizio della bontà interiore, inducendo inconsapevolmente a desiderarla. Possiamo con ciò saggiare la differenza tra le concezioni dei due filosofi e comprendere perché il Conte qui accusi il Ficino di errore, quando afferma il bello ed il buono essere distinti «come una cosa estrinseca da una intrinseca».⁹

Un altro esempio che ben illustra la distanza concettuale e soprattutto metodologica tra i due filosofi lo si può rintracciare nel *Commento particolare, Stanza quarta*, e cioè in un passo fondato sulla discussione di alcuni celebri miti esposti da Platone nel *Simposio*:¹⁰

E però se el divino e celeste amore, del quale lo autore parla, è desiderio intellettuale, come fu dichiarato nel secondo libro, né a tale essere si può passare se prima quanto alla umana parte dell'anima non si muore, meritamente dice el Poeta che mentre el core, cioè l'anima umana che nel core alberga, arde dello amoroso foco, muore per quello ardore, ma in quello morendo non manca, anzi cresce, perché da quel foco quasi santissimo olocausto tutta abbruciata, sacrificata al primo Padre fonte della bellezza, per ineffabile grazia al tempio di Salomone d'ogni ricchezza spirituale ornato, vero abitaculo della divinità, felicemente si conduce; inestimabil dono di amore, che fa li uomini equali alli angeli, admirabile virtù che per la morte a noi dona la vita. *E di qui puoi intendere con quanto misterio da Platone nel Convivio e nella orazione di Fedro sia posta la fabula di Alceste e di Orfeo, della quale vedremo solo uno anagogico senso alla predetta nostra esposizione conforme, per il quale e la mente di Platone e la profondità di questa materia perfettamente dichiareremo.* È adunque intenzione di Platone di dimostrare come per alcuna via non sia da sperare di potere aggiugnere alla fruizione della intellettuale bellezza, se prima in tutto le inferiori potenzie abbandonando, la umana vita insieme con quelle non si abbandona; né ama perfettamente, cioè d'amore perfetto, chi per amore non muore. [...] *Però Alceste perfettamente amò, che all'amato andare volse per morte, e morendo per amore fu per la grazia delli Dei a vita restituita, cioè regenerata in vita, non per corporale ma per spirituale regenerazione.* 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 [...] Nell'altre potenzie inferiori, o razionali o immaginarie, 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

⁸ *Ibidem*.

⁹ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 489 (II, 3).

¹⁰ Si tratta del confronto che Platone compie nel *Simposio* (discorso di Fedro 179c) tra la favola di Alceste e quella di Orfeo. Alceste, moglie del re di Fere, Admeto, si offre di morire al posto del suo sposo nel momento in cui Apollo chiede il sacrificio di quest'ultimo. Alceste diviene così l'emblema dell'amore disinteressato, di colei che veramente ama ed è disposta a morire per questo. È l'opposto di Orfeo che, invece di sacrificare la sua vita, ricongiungendosi così ad Euridice nell'Ade, pretende che la sposa gli venga restituita e non riesce nemmeno a rispettare il patto fissato con gli dei dell'oltretomba.

all'intelletto; e questo né più leggiadramente né più sutilmente potea dichiarare Platone che per lo esemplo da lui addutto d'Orfeo, del quale dice che, desiderando andare a vedere l'amata Euridice, non volse andargli per morte, come molle e effeminato dalla musica sua, ma cercò modo di andargli vivo, e perciò dice Platone che non potè conseguire la vera Euridice, ma solo un'ombra e uno fantasma di lei gli fu demonstrato.¹¹

In questo passo il Pico discute, in sintesi, della necessità del sacrificio delle operazioni inferiori dell'anima come unico viatico alla possibilità di assurgere, così 'sgravati', verso le più alte mete spirituali. Per illustrare ciò egli si avvale di due favole platoniche la cui interpretazione allegorica, tramite «uno anagogico senso»,¹² diviene a tal fine fondamentale. Se prendiamo in esame il passo corrispondente del trattato ficiniano notiamo che le medesime fonti, ossia i riferimenti al *Simposio*, vengono utilizzati in modo ben diverso:

Ancora, se due insieme s'amano, l'uno all'altro con diligentia attendono, e doversi piacere scambievolmente desiderano: in quanto l'uno dall'altro è atteso, come quegli che mai non mancano di testimonianza, sempre si guardano dalle disoneste cose; in quanto ciascuno di piacere all'altro s'ingegna, sempre con ogni sollecitudine e diligentia alle magnifiche si mettono, acciò che e' non sieno a disprezzo alla persona amata, ma d'essere degni di reciproco amore si stimino. Ma questa ragione copiosissimamente la dimostra Phedro, e pone tre esempi d'amore: uno di femmina di maschio innamorata, dove parla d'Alceste moglie di Admeto, la qual fu contenta morire pe' l suo marito; l'altro di maschio innamorato di femmina, come fu Orfeo di Euridice; terzo di maschio a maschio come fu Patroclo d'Achille, dove dimostra nessuna cosa quanto amore rendere gli huomini forti. *Ma l'allegoria di Alceste o d'Orfeo al presente non ricercheremo; imperò che queste cose, narrandole come storie, molto più mostrano la forza e lo 'mperio d'amore che volendo a quelle sensi allegorici dare.* Adunque confessiamo al tutto che Amore sia iddio grande e mirabile; ancora nobile e utilissimo, e in tal modo allo amore opera diamo che del suo fine, che è essa bellezza, rimaniamo contenti.¹³

Per Ficino non sembra necessario ricercare sempre un 'vero significato', attraverso l'utilizzo dell'allegoria, sotto il velame delle favole platoniche; anzi: «imperò che queste cose, narrandole come storie, molto più mostrano la forza e lo 'mperio d'amore che volendo a quelle sensi allegorici dare»,¹⁴ trova all'occorrenza bastevole utilizzarle come tali, come semplici narrazioni, al fine di dimostrare «la forza e lo 'mperio d'amore». Sembra che il filosofo di Careggi mantenga qui il ragionamento

¹¹ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, pp. 554-556 (Commento particolare, stanza quarta).

¹² *Ivi.*

¹³ MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., p. 18 (I, IV, 31-34).

¹⁴ *Ivi.*

su un piano più 'canonico' rispetto al Pico il quale, invece, ricorre sistematicamente all'ausilio di quella 'teologia poetica' a cui vagheggiava di dedicare un'opera intera, e che gli permette anche in questo frangente di cercare di riportare alla luce un prezioso frammento di Verità. Il Conte non condividerebbe per nessuna ragione quel «rimaniamo contenti» con cui questo passo dell'opera ficiniana viene a concludersi, sforzandosi invece di spingere lo sguardo aldilà del velo poetico.

L'ennesimo punto di scontro riguarda poi la natura dell'amore che Dio prova nei confronti delle sue creature:

E per ora basta dir questo, che essendo amore del quale si parla desiderio di possedere la bellezza d'altrui, non essendo in Dio desiderio di cosa alcuna fuori di lui, come quello che in tutto è perfettissimo e nulla gli manca, *non potria a lui più repugnare questo amore. E quello dal quale lui ama le creature nasce appunto da opposta cagione.* [...] Dunque è cagione amore della produzione d'ogni cosa che da Dio procede, intendendo per amore quel che Platone e il Poeta nostro intende; non per amore che in lui sia, come Marsilio crede, perché in lui sarebbe imperfezione, ma per l'amore delle creature verso di lui, come avemo dichiarato e per il modo detto.¹⁵

Per il Pico il termine 'amore' riguarda esclusivamente il desiderio che l'essere imperfetto prova per la bellezza dell'essere superiore, mentre la creazione ed il governo della creatura da parte di Dio non rientrano in questa categoria, ma sono da intendersi invece come un donare o un comunicare la bellezza per gradi discendenti. In sostanza, secondo il Pico, un'entità superiore non potrà mai 'amare' propriamente un'entità inferiore:

Dunque e Platone nel *Convivio* e nel *Fedro* e il Poeta nostro nella presente canzone parla di quello amore dal quale chi è preso vulgarmente si chiama innamorato; il che non è altro che desiderio di fruire e possedere la bellezza d'altrui, di che si conclude che e l'amore col quale Dio ama le creature e quell'altro che propriamente si chiama amicizia e molti altri simili, sono diversi da questo amore di che si parla, ma *eziandio repugnanti*, come di sotto, dichiarando la natura d'amore, dimostreremo chiaramente.¹⁶

In un passo del suo libro *Ficino*, invece, affronta la medesima questione in altri termini:

¹⁵ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 488 (II, 2) e p. 559 (Commento particolare, Stanza IV).

¹⁶ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 487 (II, 2).

Tre gradi di cose nella natura si considerano: superiori, inferiori e equali. Le superiori sono cagione delle inferiori, le inferiori sono opere delle superiori, le cose equali hanno tra loro una natura medesima. *Le cagioni amano le sue opere* come sue parti e immagini; l'opere desiderano le sue cagioni come conservanti; quelle cose che sono equali apportano amore reciproco tra loro sì com'è membri d'un corpo medesimo. E però Iddio con benivolentia governa gli angeli, e gl'angeli insieme con Dio governano l'anime, l'anime con costoro insieme per naturale amore reggono e corpi, e in questo *l'amore de' superiori agl'inferiori chiaramente si vede*.¹⁷

Possiamo notare come il Ficino utilizzi il termine 'amore' proprio nella circostanza non ammessa dal Pico ossia, come abbiamo appena visto, riferito all'entità superiore nei riguardi della inferiore. Anche nella *Teologia platonica* egli non manca di ribadire l'utilizzo:

Quis ignorat id in natura hominis verissimum esse, quod maxime ad perfectionem conducit humanam? Si intellectus natura amat Deum ipsum verum bonumque, ac *Deus* et amat intellectum, praesertim pium, tamquam ipsi cognatissimum, et *redamat tamquam amantem*, fit ut naturalis quaedam inter nos sit amicitia.¹⁸

Il Pico insomma pare – qui come altrove – imputare al Ficino l'utilizzo di una terminologia errata o quantomeno approssimativa, sostenendo che non è opportuno riferirsi a questo concetto tramite l'appellativo di 'amore'; e lo ribadisce ulteriormente in una delle *Conclusiones* quando afferma che: «Amor de quo in *Symposio* loquitur Plato, in deo nullo modo esse potest». ¹⁹

In un altro passo del *Commento*, il Pico rimprovera esplicitamente al Ficino di non aver compreso che Venere volgare non deve essere intesa come una potenza dell'anima o della mente, ma che essa è la Bellezza stessa infusa nel mondo sensibile:

[...] 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, che intendendo e' teologi per Vulcano, el fabro e

¹⁷ MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., pp. 47-48 (III, 1).

¹⁸ MARSILIO FICINO, *Teologia Platonica*, a cura di Errico Vitale, Milano, Bompiani, 2011, p. 1348 (XIV, VIII). Riporto la traduzione italiana: «E chi ignora, che nella natura umana verissimo è ciò che massimamente conferisce al raggiungimento della umana perfezione? Se l'intelletto ama per sua natura Dio che è il bene e il vero in sé, e se *Dio* ama l'intelletto ed in particolar modo quello pio, come il più affine a lui, e *ne ricambia l'amore come lo si ricambia ad un innamorato*, da ciò consegue che fra gli uomini e Dio deve sussistere una naturale amicitia».

¹⁹ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486*, cit., p. 99 (II, 5, 22: «L'amore, di cui Platone parla nel *Simposio*, non può essere in Dio in alcun modo»).

opifrice del mondo corporeo, dissono Venere essere maritata a lui per *la bellezza grande che in questo mundano opificio appare* e, finalmente, tutti lo presuppongono per cosa nota, nella quale doveva Marsilio grandemente guardarsi da non errare perché d'indi dipende quasi tutta questa materia, e chi in questo erra è forza che in tutti gli altri membri dal vero non poco si discosti.²⁰

Per Pico, come sappiamo, esistono due Veneri: una Venere volgare, che è la bellezza corporale e sensibile, percepibile tramite la vista, e la Venere celeste, che corrisponde alla bellezza intelligibile che è nelle idee ed è percepibile solo tramite l'Intelletto. La Venere volgare è comunemente dai poeti maritata a Vulcano, artefice del mondo sensibile, proprio perché in verità ciò significa che ella è causa e rappresentazione della Bellezza che permea il mondo terreno. Ficino, invece, sostiene che Venere volgare sia proprio una potenza dell'anima, sebbene di un grado inferiore rispetto a quella Celeste:

qualunque volta noi pognamo una Venere nell'anima intendiamo la sua forza naturale, la quale è sua propria Venere, e quando ve ne pognamo due intendiamo che l'una sia comune etiam ad all'angelo, e l'altra sia proprio dell'anima. *Sieno adunque due Venere nell'anima, la prima celeste, la seconda vulgare.*²¹

Più avanti, nel terzo libro del *Commento*, il Pico precisa ancora che quando Plotino afferma che Venere celeste rappresenta la prima anima razionale e divina: «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, soggiugne di sotto che questa anima è chiamata Venere in quanto è in lei un certo amore splendido e specioso». ²² Ed in questo caso, a confermare il disaccordo del Conte, soccorre anche uno dei nuovi frammenti del *Commento* scoperti di recente nel codice PD, in cui si legge:

Et quantunque nel processo di sotto apparerà per molti luoghi quanto sia irrationabile ad exponer Venere per altro che per essa bellezza – il che per sé è tanto noto et evidente che mi maraviglio a Proculo esser stato nascosto – non di meno hora basti questa ragione: dove nonn.è Venere non po nascir amore; essendo adunque, come etiam lui confessa, el primo amore ne la mente angelica, è necessario ivi ad esser Venere de la

²⁰ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 499 (II, 11).

²¹ MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., p. 129 (VI, VII, 27-28).

²² G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 522 (III, 1).

qual nasce quello amore e tuttavia ivi nonn.è anima né potentia alcuna de l'anima. Donque è necessario che Vener sia altro che potentia de l'anima.²³

Un altro punto di disaccordo con le teorie ficiniane riguarda la ragione per cui si dice che Saturno castrò Cielo:

Secondo, è da sapere per che cagione è detto da' poeti che Saturno castrasse Celio. Fu dichiarato nella prima parte dell'opera come esso Iddio, che è detto Celio secondo e' Platonici, produceva el Primo Angelo, el quale loro chiamano mente divina e e' poeti Saturno, e fu dichiarato che esso Iddio non produsse altra creatura che questa, dalla quale poi era prodotto el resto del mondo. *Se dunque colui che rimane sterile né può poi generare meritamente si può chiamare castrato*, poiché è creata la prima mente angelica, per essere pienamente in lei comunicato ciò che dal primo Iddio si può comunicare talmente che non rimane più produttivo di cosa alcuna, non senza gran ragione è detto da' poeti Saturno castrare Celio suo padre.²⁴

Pico sostiene che Saturno castra Cielo, perché Dio non produsse altra creatura che la Mente angelica e a lei comunicò tutto il comunicabile, ossia la pienezza delle idee, divenendo poi, dunque, infecondo. Se prendiamo in considerazione il passo ficiniano sul medesimo argomento, ci imbattiamo in una spiegazione tutt'affatto diversa:

Ma in che modo, mentre che signoreggia la necessità, e seguenti iddii sien detti da Agatone castrare e legare e loro padri, facilmente per le cose sopra decte intenderemo. Non è da stimare che la mente dello angelo divida in sé medesima esso Iddio, ma in lei si divide el dono che gli è dato da Dio. Poco innanzi mostramo a sufficientia e doni di Dio, per necessità, mancare dalla loro somma perfectione nello spirito che gli riceve. Onde nasce che quella fecundità di natura, che è in Dio intera, ma nell'angelo è *diminuita, meritamente si dice essere castrata*. E questo si dice advenire mentre che regna la necessità, perché non adviene per volontà di chi dà o di chi riceve, ma per quella necessità per la quale l'effecto non si può alla sua cagione aguagliare. E così Saturno, cioè l'agnolo, pare che castrò Celio, cioè el sommo Iddio.²⁵

Per Ficino Saturno castra Cielo perché i doni di Dio vengono sempre a mancare di perfezione nello spirito che li riceve; e quindi ciò che da Dio viene trasmesso alla Mente angelica risulta per forza di cose menomato della sua perfezione. È poi da ricordare che secondo il Mirandolano l'assenza di perfezione, ossia la contrarietà, è un fattore necessario alla bellezza e dunque alla generazione; non è insomma propriamente un '*malus causale*', come lo presenta invece Ficino:

²³ FRANCO BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto*, cit., p. 112 (Framm. 5).

²⁴ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 511 (II, 20).

²⁵ MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., p. 105 (V, XII, 1-6).

Dopo Lui [Dio] comincia la bellezza, perché comincia la contrarietà, senza la quale *non può essere cosa alcuna creata, ma sarebbe solo esso Dio*; né basta questa contrarietà e discordia di diverse nature a costituire la creatura, se per debito temperamento non diventa e la contrarietà unita e la discordia concorde, il che si può per vera definizione assegnare di essa bellezza, cioè che non sia altro che una amica inimicizia e una concorde discordia.²⁶

Anche in questo caso, comunque, a conferma della divergenza tra i due filosofi ci possiamo rivolgere ai nuovi frammenti del codice PD, in cui il Pico accusa esplicitamente il Ficino di aver travisato e manipolato il concetto, spiegando che la castrazione non colpisce Cielo, ma la perfezione e la pienezza delle idee:

Dice Marsilio che non è da intender che Saturno, cioè essa mente angelica, castrò esso Dio, ma castrò quel dono ricevuto da esso, cioè quello che da Celio è comunicato a quella mente. E dicessi castrazione questa perfectione ricevuta dal padre, perché ricevendola in sé la fa più imperfecta assai che la non era in esso Dio. La qual expositione è piena de errori e per niuno modo al vero se acosta; il che sarà chiaro quando sarà intesa la vera expositione la quale hora adduremo e credo fare aperta fede. [...] E se noi dicessimo Saturno castrare Celio, perché lo influxo suo ricevuto in Saturno diventa più imperfecto, prima non si serva quello che significa proprie “castrare”, che non si può dire de ogni imperfectione se non molto improprie; poi non sarebbe castrato Celio, ma quello influxo suo, el quale, essendo essa plenitudine de le idee, più presto si dovrebbe dire tuti li dei, che per esse idee significano essere stati castrati da Saturno, che Celio. E poi diventando similiter lo influxo de Saturno in Iove imperfecto, como quello de Celio in Saturno, similiter sarebbe castrato Saturno da Iove, como Celio da Saturno.²⁷

Un altro motivo di scontro tra i due filosofi concerne la creazione dell'anima. Notiamo qui come il Pico accusi il Ficino di essere in errore dal punto di vista della dottrina platonica sostenendo che l'anima sia prodotta direttamente da Dio:

Questo basta a sapere, che secondo e' Platonicis *da Dio immediatamente non proviene altra creatura che questa prima mente*, dico immediatamente, perché *etiam* d'ogni effetto, che poi e questa mente ed ogni altra causa secunda produce, dicesi Dio *etiam* essere causa, ma causa mediata e remota. Però mi maraviglio di Marsilio che tenga secondo Platone l'anima nostra essere immediatamente da Dio prodotta; il che non meno alla setta di Proclo che a quella di Porfirio repugna.²⁸

Mentre il Ficino afferma, infatti:

²⁶ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 495 (II, 8).

²⁷ FRANCO BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto*, cit., p. 117 (Framm. 8).

²⁸ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 466 (I, 4).

*L'anima subito da Dio creata, per uno certo naturale instincto in Dio suo padre si converte, non altrimenti che il fuoco, per forza de' superiori generato in terra, subito per impeto di natura a' superiori luoghi si dirizza; sì che l'anima inverso Iddio rivolta, da' razzi di Dio è illustrata.*²⁹

Il filosofo di Careggi lo ribadisce poi con più precisione nella sua *Teologia platonica*, argomentando il concetto in modo decisamente più circostanziato:

Quamquam Plotinus et Proculus aliique nonnulli Platoniorum animam fieri arbitrantur ab angelo, tamen Dionysium Areopagitan, Origenem et Aurelium Augustinum, Platonicos excellentissimos, sequor libentius, qui animam putant a Deo unico procreari. Quod equidem hac ratione demonstrari posse confido. Anima est forma ita simplex, atque ita libera, ut neque ex pluribus partibus componatur, neque ex materiae visceribus eruatur. Quando igitur fit, non potest ex rebus ullis prius existentibus generari. Non enim ex rebus diversis procul ante positis, deinde coactis in unum, conficitur, cum careat partibus. Neque ex materiae fomite prius informi, deinde formato, cum sit supra materiam. Igitur fit ex nihilo. Ex nihilo autem aliquid facere, Dei solius est proprium. Nam ex ordine operum ordo causarum investigatur: causis enim effectus accommodantur. Quare oportet effectus proprios in proprias causas reducamus, atque id quod commune in omnibus effectibus propriis reperitur, in communem omnium causam referamus. Ita cum omnibus in rebus praeter proprias singularum condiciones ipsum esse commune cunctis inveniatur, singularum condicionum et qualitatum causas singulas afferre debemus; ipsius autem esse, quod unum omnibus est commune, unam causam, omnibusque communem. Omnibus communis causa unus ipse est Deus. Igitur essendi re vera Deus est causa; essendi vero hoc aut illud, hoc modo vel illo, aliae quaedam praeter Deum sunt causae. Ita, ut sis a Deo solo habes; ut sis homo etiam ab homine; ut calidus sis ab igne. Deus operibus esse dabit, aliae causae inter se diversae diversos essendi modos, et eos quidem virtute Dei. [...] Solus itaque Deus aliquid ex nihilo in esse perducit. Praeterea res omnis, praeter ipsum Deum, creatura dicitur a Theologis, et ex quattuor quibusdam componitur necessario. [...] Sed forsitan putabit quispiam animam ita a Deo fieri, ut per angelum tamquam medium efficiatur, atque Deus in ea creatione sit opifex, angelus instrumentum. Quae quidem opinio ideo videtur absurda, quoniam instrumentum hanc habet naturam, ut ipsum ab alio motum moveat aliud, afficiat subiectum aliquod, formamque principalis agentis traducat in subiectum per temporis intervallum. Creatio autem neque subiectum exigit, neque fit motu vel tempore. Rursus: si creationis opus virtutem requirit immensam, quid absurdius, quam ad id exsequendum, virtutem ipsam, quae in Deo immensa est, prius in angelo, cuius natura terminata est, terminari, deinde opus illud, quod ad immensam virtutem spectat, peragere? Ex supradictis concluditur, animam a Deo summo sine medio procreari. Cur non perfectione pares inter se sunt angelus atque anima, cum utraque a Deo absque medio pendeant? Quia sub alia idea et ratione Deus angelum producit, sub alia animam, illum sub altiori idea, istam inferiori, quemadmodum ab eodem pictore homo et equus picti non aequae sunt pulchri. Pulchrior enim hominis figura, quam equi, quia pictor ad pulchrius suae mentis exemplar hominis picturam expressit, quam equi. Sed finem iam

²⁹ MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., p. 65 (IV, 4).

sic rationi huic imponamus: si animae essentia proxime a Deo fit, nihil inter eam et Deum ipsius conservatorem intercidit medium, quod ipsam a conservante disiungat.³⁰

Per il Pico invece l'unica cosa prodotta direttamente da Dio è *solo e assolutamente* la *Mente angelica*: «dico che Iddio *ab aeterno* produsse una creatura di natura incorporea ed intellettuale, tanto perfetta quanto è possibile e' sia una cosa creata. E però oltre a lei niente altro produsse, imperocchè da una causa perfettissima non può procedere se non uno effetto perfettissimo, e quel che è perfettissimo non può essere

³⁰ MARSILIO FICINO, *Teologia Platonica*, cit., pp. 378-379, 382-383, 386-388 (V, 13). Ne riporto di seguito la traduzione italiana: «Quantunque Plotino e Proclo e alcuni altri fra i platonici siano del parere che l'anima proceda dall'angelo, tuttavia seguono più volentieri l'opinione di Dionigi l'Areopagita, Origene ed Aurelio Agostino, i più eccellenti fra i platonici, i quali sostengono che l'anima venga creata solamente da Dio, tesi che confido possa venir dimostrata in questo modo. L'anima è una forma tanto semplice e tanto libera da non risultare composta di una molteplicità di parti e da non poter essere estratta dalle viscere della materia. Onde quando essa viene creata, non può venir generata da alcuna cosa che esistesse prima di lei, poiché non può risultare formata da cose diverse poste in esistenza ben prima di lei e poi conglomerate fra loro: infatti abbiamo detto che essa è priva di parti. Né d'altra parte può risultare da un germe materiale prima informe e poi formato, in quanto è al di sopra della materia. Dobbiamo quindi concludere che essa nasce dal nulla. Ma creare qualche cosa dal nulla è proprio solamente di Dio. Infatti dall'ordine delle opere si può risalire ad intendere l'ordine delle cause, regolandosi gli effetti appunto sulle cause; onde necessariamente noi dobbiamo ricondurre effetti particolari a cause particolari, e ciò che noi troviamo comune a tutti gli effetti particolari lo dobbiamo ricondurre ad una causa comune a tutti tali effetti. Pertanto dato che in tutte le cose, al di là delle condizioni particolari a ciascuna di esse, noi troviamo comune a tutte proprio l'essere, dobbiamo determinare cause singole per ciascuna delle singole condizioni e qualità, mentre per l'essere, che è quell'uno a tutte comune, dobbiamo postulare un'unica causa, comune anch'essa a tutte. Ma causa comune di tutte le cose è appunto il Dio uno, onde Dio è in effetti la causa dell'essere, mentre dell'essere questa o quella cosa, in questo od in quel modo, altre sono le cause e non Dio stesso. Così si riceve solamente da Dio l'essere, ma l'essere un uomo lo si deriva da un altro uomo, e si deriva dal fuoco il fatto di essere caldo. Dio darà alle sue opere l'essere, mentre altre cause, fra loro diverse, conferiranno a quell'essere i diversi modi di esistere, modi che, tuttavia, procederanno anch'essi per virtù divina. [...] Pertanto solo Dio conduce qualche cosa dal nulla alla compiutezza dell'essere. Per di più ogni cosa all'infuori di Dio è detta dai teologi creatura, la quale deriva necessariamente dalla composizione di quattro elementi. [...] Ma ci sarà forse qualcuno che potrà pensare che l'anima venga creata da Dio in modo da venir realizzata tramite l'angelo e che, quindi, Dio in tale creazione sia l'artefice, e l'angelo lo strumento. Ma una tale opinione risulta assurda qualora si osservi che natura dello strumento è di muovere quel che è altro da lui, mosso a sua volta da altro da lui, di produrre cioè un oggetto che traduca in sé la forma dell'agente primo impiegando un determinato lasso di tempo. La creazione invece non esige oggetto, né si realizza nel tempo e nello spazio. Inoltre: se l'opera della creazione richiede una virtù immensa, che cosa c'è di più assurdo di sostenere che la virtù stessa, che in Dio è infinita, si debba determinare per eseguire la sua opera nell'angelo, la cui natura è limitata, e soltanto dopo tale determinazione possa compiere quell'opera che è propria solamente di una virtù infinita? Da quanto detto sin qui si conclude dunque che l'anima è creazione immediata del sommo Dio. Perché allora l'angelo e l'anima non si eguagliano in perfezione, dipendendo entrambi da Dio senza intermediari? Dio produce l'angelo e l'anima volendo in essi realizzare due diversi progetti: il primo concependolo con una idea più alta, il secondo con una più bassa, allo stesso modo che un uomo ed un cavallo, se pur dipinti dallo stesso pittore, non sono ugualmente belli: più bella è infatti la raffigurazione dell'uomo di quella del cavallo, poiché il pittore dipinse l'uomo riferendosi ad un fantasma formatosi nell'animo suo più bello del fantasma del cavallo. Concludiamo tuttavia questa trattazione osservando che se l'essenza dell'anima procede immediatamente da Dio, nessun medio si frappone fra lei e Dio, suo conservatore, medio che la disgiunga da ciò che la mantiene in vita».

più che uno [...] . [...] se Iddio avessi prodotto oltre a questa mente un'altra creatura, non sarebbe stata perfettissima, perché sarebbe stata meno perfetta di quella». ³¹

Il disaccordo si ripropone quando si tratta di descrivere la fenomenologia dell'amore volgare (cui presiede la Venere volgare). Per il Pico la Venere volgare è la bellezza delle Idee che discende da Saturno/Mente angelica in Giove/Anima del mondo:

Così dunque come da Celio, cioè da Dio, discendono nella mente angelica le idee, e per questo in essa nasce amore di bellezza intellettuale, così da la mente angelica discendono 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, come fu nel primo libro dichiarato. Quel medesimo dunque che di Saturno rispetto a Celio fu detto, quel medesimo è di Giove rispetto a Saturno. E nota che Plotino nel suo libro di amore non parla del primo Amore celeste, ma solo di questo, e così similmente non parla di quella prima Venere ma di questa seconda, cioè non della bellezza delle idee discendente da Celio in Saturno, ma di quella che da Saturno discende in Giove, e cioè nell'anima del mondo. Il che lui manifestamente dichiara, perché quella Venere celeste, di cui lui parla, non dice essere nata di Celio, come dice Platone, ma di Saturno, alla quale cosa chi non ponessi diligente attenzione parrebbe Platone e Plotino in questa cosa essere discordi [...]. *Venere adunque, madre di questo Amore, nasce di Saturno e si unisce con Giove*, così come quella prima nasce di Celio e si unisce con Saturno [...]. A che ritornando dico che, così come quel 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 nello uomo. ³²

Per Ficino, invece, la Venere volgare nasce da Giove e Dione e si colloca nell'Anima del mondo. Giove è quindi la virtù dell'Anima del mondo che muove i cieli e dà luogo alla potenza di generare le cose inferiori (che prende il nome di Venere volgare). La Venere volgare è insomma secondo questo schema la forza generativa dell'Anima del mondo/Giove. Il compito della Venere volgare è quello di creare la bellezza divina nei corpi mondani, ossia di infondere nella materia del mondo le scintille dello splendore divino ricevuto tramite la Venere celeste. Ficino spiega, poi, in quali anime ponga radici questo amore volgare:

E qui di nuovo veggiamo ancora due Veneri: l'una è la forza di questa anima di conoscere le cose superiori, l'altra è la forza sua di procreare le cose inferiori. La prima non è propria dell'anima ma è una imitazione della contemplatione angelica, la seconda

³¹ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 465 (I, 4).

³² G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., pp. 521-523 (III, 1).

è proprio dell'anima, e però qualunque volta noi pognamo una Venere nell'anima intendiamo la sua forza naturale, la quale è sua propria Venere, e quando ve ne pognamo due intendiamo che l'una sia comune etiandio all'angelo, e l'altra sia proprio dell'anima. Sieno adunque due Venere nell'anima, la prima celeste, la seconda volgare, amendua abbino l'amore: la celeste abbi l'amore a cogitare la divina bellezza, la volgare abbi l'amore a generare la bellezza medesima nella materia del mondo, perché quale ornamento quella vede tale questa vuole, secondo el suo potere, dare alla macchine del mondo. Anzi l'una e l'altra è trasportata a generare la bellezza, ma ciascuna nel modo suo: la celeste Venere si sforza di ripignere in sé medesima, con la intelligentia sua, la expressa similitudine delle cose superiori; *la volgare si sforza nella mondana materia parturire la bellezza delle cose divine, che è in lei conceputa per l'abbondanza de' semi divini*. El primo amore chiamiamo alcuna volta Iddio, perché egli si dirizza alle sostanze divine, ma el più delle volte lo chiamiamo demonio, perché gli è in mezzo tra la povertà e l'abbondanza. El secondo amore chiamiamo sempre demonio perché e' pare ch'egli abbia un certo affecto inverso el corpo, col quale egli è inclinevole inverso la provincia inferiore del mondo, e questo affecto è alieno da Dio e conveniente alla natura de' demoni.³³

Per Ficino, dunque, anche nelle anime celesti si trova l'amore volgare. Per il Pico, invece, come abbiamo visto, l'Anima del mondo e le anime delle sfere celesti non si volgono verso il basso allo stesso modo delle anime razionali, ovverosia umane, o di quelle dei demoni, che pure sono perturbate dalle passioni. Esse, infatti, nell'amministrare il cosmo e le sfere non si allontanano dalla contemplazione della Mente angelica/Intelletto, ma svolgono le loro due funzioni *contemporaneamente*, e in tal modo generano del pari la bellezza volgare e sensibile. L'*Anima mundi* e le anime dei cieli provano dunque un amore che è loro proprio, ed è diverso dall'amore volgare che provano le anime immerse nella materia. A conferma di questa spiegazione interviene anche un nuovo frammento del codice PD, in cui si legge:

Però molto mi maraviglio di Proculo che vole che etiam ne l'anime celeste sia questo amor volgare; le quale, conciosiaché siano sempre unite a lo intellecto, como nel ultimo capitulo del primo libro declarassimo, solo riguardano sempre la intelligibile belezza e la ymagine de quella che continue da lo intellecto in loro piovento de celeste amore ogni hora più le incende. E quello perché se move a dire non sia amor volgare ne le anime celeste, si è uno argomento e una rasone contra a lui per la quale se prova evidentemente in loro non poter esser tale amore e questo è che quelle anime celeste sono generative, como pocho avanti dimostrassimo, di questa belezza volgare e sensibile.³⁴

³³ MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., pp. 129-130 (VI, VII, 26-31).

³⁴ FRANCO BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto*, cit., p. 122 (Framm. 10).

CAPITOLO TERZO

Icone simboliche. Gli dei, gli eroi, le favole antiche: frammenti di una teologia poetica

1. «Sotto enigmatici velamenti». Cenni sull'esegesi picchiana dei miti classici

Un aspetto certamente degno di nota del *Commento* picchiano è rappresentato dal modo in cui il Conte fa uso delle favole mitologiche. Abbiamo già accennato, nei capitoli precedenti, al suo intento di scrivere una 'poetica teologia', tramite la quale, rifacendosi all'allegorismo dei filosofi platonici, svelare l'autentico significato nascosto nei miti antichi al di sotto del manto letterario:

Per questa cagione adunque è dal Poeta nostro invocato Apollo e Amore, così come da chi o di nozze o di guerre scrive, oltre alla invocazione de' dei datori della eloquenza, è da questo invocato Marte e Imeneo da quello, la qual cosa assai più diffusamente nel primo libro della nostra *Poetica teologia* dichiareremo.¹

Quanto fussi el medesimo stilo da' Pitagorici osservato si vede per la epistola di Liside ad Ipparco, né per altra ragione gli Egizii in tutti e' loro templi aveano sculpte le Sfinge, se non per dichiarare doversi le cose divine, quando pure si scrivano, sotto enigmatici velamenti e poetica dissimulazione coprire, come el Poeta nostro nella presente canzone avere fatto secondo le forze nostre avemo dichiarato, e dagli altri poeti latini e greci nel libro della nostra *poetica teologia* dichiareremo.²

Quest'opera non giunse ad esser mai davvero realizzata ma tramite il *Commento* possiamo comunque evincere quale fosse il concetto principale che soggiaceva alla sua composizione: per il Pico le figure mitologiche «non sono indici di cose, ma di

¹ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 546 (Commento particolare, Stanza seconda).

² G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 581 (Commento particolare, Stanza ultima = Appendice, 158).

funzioni». ³ Il mito, dunque, per il Mirandolano non rappresenta soltanto una semplice veste con cui occultare da occhi indiscreti delle verità riservate ad una stretta cerchia di iniziati, ma svolge un ruolo attivo, di primo piano, per l'appunto un ruolo 'funzionale', in quanto necessario alla comprensione di concetti che non possono essere trasmessi al di fuori di esso; dei concetti immutabili, atemporali, inestricabilmente intrecciati con quei rapporti e tensioni originarie che governano e animano l'universo.

Esamineremo ora, dunque, alcune di queste «icone simboliche» che ben si prestano a illustrare il ruolo della funzione mitologica nel discorso pichiano.

Giove, Nettuno, Plutone

Di qui si può intendere per che cagione da' poeti è detto el regno di Saturno a' tre suoi figliuoli essere diviso, a Giove, Neptuno e Plutone; che non denota altro se non la triplice variazione di questo mondo corporale; e quanto al corpo per el modo detto, e quanto all'anima *etiam* mondana, secondo che noi intendiamo queste tre parte diverse da lui essere animate. El regno di Saturno è el mondo intelligibile, exemplare di questo, el quale mentre di Saturno rimane, cioè mentre rimane nel suo essere ideale e intelligibile, rimane uno e indiviso, e consequentemente più fermo e più potente; ma poi che alle mani de' figliuoli è pervenuto, cioè che è transmutato a questo essere corporale, e da loro in tre parte è diviso, per la variazione di quello triplice essere de' corpi diviene più inferno e meno potente assai che non era prima, degenerando dal primo quanto degenera ogni cosa corporea dalla spirituale. Dicono la prima parte, cioè celeste, essere suta di Giove, l'ultima e la più infima, di Plutone, la mezza di Neptuno. [...] Né per questo abbiamo ad intendere essere tre anime diverse, le quali informino e reghino queste tre parti del mondo, perché essendo el mondo uno, debbe avere una anima sola. La quale, in quanto anima e vivifica le parti del mondo sutterrane, si chiama Plutone; in quanto vivifica la parte che è sotto la Luna, si chiama Neptuno, in quanto vivifica le celeste si chiama Giove.⁴

Nella *Teogonia* di Esiodo Saturno (ossia il Crono della mitologia greca) è il più giovane dei Titani. Presa in sposa Rea, ne ebbe molti figli, tra i quali Giove, Nettuno e Plutone. Un oracolo gli aveva predetto che uno dei suoi figli lo avrebbe spodestato e quindi, non potendo ucciderli in quanto immortali, decise di divorarli appena nati. Secondo il Pico la figura di Saturno rappresenta il mondo intelligibile che, finché rimane uno ed indiviso, ovverosia finché il suo potere non viene diviso tra i figli, resta più fermo e potente. Proseguendo nella narrazione del mito, apprendiamo che

³ GIULIO BUSI-RAPHAEL EBGI, *Giovanni Pico della Mirandola: Mito, Magia, Qabbalah*, Torino, Einaudi, 2014, p. 148.

⁴ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., pp. 475-476 e 477 (I, 10).

Rea, non potendo sopportare la condotta di Saturno, quando seppe di aspettare un altro figlio, discese dal cielo e si nascose in una profonda caverna nell'isola di Creta. Qui diede alla luce Giove, che affidò alla cura delle ninfe; poi risalì al cielo portando al marito, invece del neonato, una pietra avvolta in fasce che Saturno prontamente inghiottì. Divenuto adulto, Giove salì anch'egli al cielo e costrinse il padre tiranno e dispotico a rigettare i figli ad uno ad uno; quindi, come aveva predetto l'oracolo, lo detronizzò e prese il suo posto come re degli dei. Giove, dunque, rappresenta la divinità che ha per *funzione* di ripristinare l'ordine e amministrare il governo, ovverosia di occuparsi di tutto ciò che, nella concezione pichiana, riguarda la vita attiva. Come piena dimostrazione del fatto che, alla stregua di quanto già si è osservato, il mito per il Mirandolano non costituisce solo una veste poetica ma è necessario all'illustrazione di precise funzioni, se noi scorriamo il *Commento* noteremo che a qualsiasi ente svolga, in particolari circostanze, determinate funzioni verrà attribuito il nome che identifica quelle funzioni medesime. Celio, ad esempio, o meglio Dio stesso, nel momento in cui si volge verso ciò che è a lui inferiore, nell'atto di produrlo, si 'specializza' in questa data funzione, onde gliene viene il nome di Giove, con l'aggiunta tutt'al più di due aggettivi che ne dichiarano la suprema eccellenza:

Nel primo, cioè Dio, non si può intendere che e' contempli, perché questa è proprietà di natura intellettuale, della quale esso Dio è principio e causa. Però non si può chiamare Saturno, ma solo di lui s'intende questo, cioè l'esser principio d'ogni cosa; nel quale intelletto si includono dua cose. La prima è la supereminenzia ed eccellenza sua, la quale ha ogni causa sopra el suo effetto, e per questo è chiamato Celio. La seconda è la produzione di quello che da lui procede, nella quale s'intende conversione alle cose a lui inferiore mentre le produce, che di sopra dicemmo essere similitudine di vita attiva; per questo in qualche modo gli conviene el nome di Giove, massime con addizione di somma perfezione, come dicendo: Giove ottimo massimo.⁵

Secondo il medesimo principio, anche l'Anima del mondo potrà essere denominata 'Giove', e a maggior ragione quando se ne indichi la funzione principale, quella a cui è preposta e per cui è stata creata, ovverosia l'amministrazione ed il governo del mondo sensibile:

⁵ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., pp. 471-472 (I, 9).

Per il medesimo fundamento l'anima del mondo, in quanto o se stessa o le cose a sé superiore contempla, si può chiamare Saturno; in quanto è occupata al movimento ed al governo de' corpi e azioni mondane, si chiama Giove. E perché a lei principalmente conviene questa operazione del governo del mondo corporale [...] l'anima del mondo [si chiamerà] assolutamente Giove.⁶

Nettuno, a cui Giove concesse il pieno dominio sui mari, a sua volta viene preso in considerazione dal Pico per ciò che propriamente lo caratterizza. Dal *Commento* apprendiamo che l'acqua rappresenta quel punto mediano fra cielo e terra dove è possibile la generazione degli esseri viventi, tramite l'azione e la mescolanza degli elementi che provengono ora dall'alto e ora dal basso, e la loro corruzione, dovuta alla caducità e al ciclo vitale. Ecco dunque che 'Nettuno' rappresenterà proprio questa funzione, di principio della generazione e corruzione:

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 un 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.⁷

A Plutone, invece, venne assegnato il dominio sul regno dell'oltretomba di cui egli doveva custodire i tesori, accogliendo anche le anime dei defunti. Questo rimando al sottosuolo e questa funzione di 'custode' deve aver suggerito al Pico di identificarlo con quella parte «più infima»⁸ e materiale, terrena, di cui necessitano gli enti sensibili per essere creati.

Venere

Platone nel *Convivio* non dice altro se non che ella [Venere] fu figliuola di Celio; el modo come di lui nascessi dichiararono li antichi teologi de' gentili sotto fabulare velamento, dicendo che Saturno tagliò e' testicoli a Celio suo padre e gittogli nel mare e che dal seme di quelli nacque Venere.⁹

⁶ *Ibidem*, p. 473.

⁷ *Ibidem*, p. 476 (= Appendice, 26-27).

⁸ *Ivi*.

⁹ *Ibidem*, pp. 509-510 (= Appendice, 73-74).

Nella *Teogonia* Venere nasce dalle acque del mar Egeo in cui erano precipitati i testicoli recisi di Urano (o Cielo, nel nostro caso); dalla spuma formatasi sulle onde, emerse una fanciulla bellissima che successivamente approdò a Cipro. Ella fu subito accudita dalle Ore, divinità rappresentanti il ciclo stagionale e la fecondità, che la adornarono e la condussero sull'Olimpo dove tutti gli dei, ammaliati dalla sua bellezza, la desiderarono come sposa:

Canterò la veneranda, bella Afrodite dalla corona d'oro, che ha il potere sui bastioni di tutta Cipro marina, dove la forza di Zefiro dall'umido soffio la portò sull'onda del mare molto risonante nella molle spuma. Le Ore dalle auree bende la accolsero con gioia, la rivestirono di vesti divine, e posero sul suo capo immortale una corona ben lavorata, bella, aurea, e sui lobi forati fiori di oricalco e di oro prezioso, e intorno al tenero collo e al petto lucente la ornarono di collane d'oro, di cui si adornano le Ore stesse dalle auree bende, quando vanno alla danza leggiadra degli dèi e alla dimora del padre. Quando ebbero rivestito il suo corpo di ogni ornamento, la condussero dagli immortali; essi al vederla l'accoglievano con gioia, la salutavano tendendo le mani e ciascuno si augurava che fosse sua legittima sposa e di portarla nella propria casa, ammirando la bellezza di Citerea coronata di viole.¹⁰

Il Pico identifica questa Venere splendente con la Venere celeste, la *Mente angelica* o *Bellezza ideale*. I genitali di Cielo rappresentano la sapienza divina e luminosa che si riversa nel mare (nel mar Egeo, come vuole il mito), simbolo, come abbiamo già detto, di quella regione intermedia tra cielo e terra dove hanno luogo la generazione e la corruzione, e da cui appunto ella nasce. Rifulgendo ancora dei bagliori divini, seppur in modo più opaco rispetto alla fonte, la Venere celeste ha la *funzione* di risvegliare nell'anima l'amoroso desiderio della perfetta bellezza originaria che possedeva prima di congiungersi al corpo, e da cui è spinta a salire verso l'alto.

Il Conte, poi, dal *Simposio* di Platone sa che esiste anche un'altra Venere, ossia quella volgare, figlia di Giove e Dione, la cui funzione è invece quella di ispirare amori carnali, sensuali. Per ritrovare l'immagine di una Venere più 'procace', è necessario allontanarsi dalle concezioni medievali che la vedevano simbolo del peccato di lussuria e giungere al Poliziano che, come sappiamo, era il più caro amico del Pico e che così la descrive in una delle sue *Stanze*, nel momento esatto in cui ella esce dalla spuma del mare:

¹⁰ OMERO, *Inni*, a cura di Silvia Poli, Torino, UTET, 2010, p. 274 (Inno VI, *Ad Afrodite*).

Giurar potresti che dell'onde uscissi
la dea premendo colla destra il crino,
coll'altra il dolce pome ricoprissi;
e, stampata dal piè sacro e divino,
d'erbe e di fior' l'arena si vestissi;
poi, con sembiante lieto e peregrino,
dalle tre ninfe in grembo fussi accolta,
e di stellato vestimento involta.¹¹

Per il Pico anche quest'aura sensuale, che circonda la Venere terrena, è simbolo di quel bello che accende l'amore nelle anime. La differenza con la Venere celeste sta 'solamente' nel fatto che questa rivolge la ricerca del desiderio verso la perfezione originaria, mentre l'altra verso gli enti sensibili e corporei.

Le Grazie

Dicono e' poeti questa Venere avere per sue seguace e quasi ancille le tre Grazie, e' nomi delle quali si truovono in vulgare Viridità, Letizia e Splendore. Le quali tre grazie non sono altro che tre proprietà conseguente quella bellezza ideale: prima, lo essere verde non è altro che permanere e durare la cosa nel suo essere integra e senza labefazione alcuna; né per altro si chiama la giovanezza verde se non perché allora l'uomo ha lo essere suo integro e perfetto el quale, del suo vigore e sua integrità con gli anni poi sempre più e più perdendo, viene ad annullarsi in tutto, conciossia che ogni cosa composta tanto nel suo essere duri quanto dura quella debita proporzione che unisce le parte sua a unione di quella. Né sia Venere altro che questa proporzione, meritamente essa Viridità non è altro che una proprietà conseguente a essa Venere; e però dove la prima è vera Venere, cioè nel mondo ideale, vi si truova ancora la vera viridità per essere ogni natura intelligibile intransmutabile dalla integrità dello essere suo e in tutto insensibile; la quale proprietà in tanto deriva alle cose sensibili in quanto possono di essa Venere partecipare, perché mentre in loro dura quella proporzione in tanto durano e si mantengono verde l'altre dua proprietà della ideale bellezza, e lo inlustrare lo intelletto e muover la volontà a desiderio di sé, empiendo quella, quando è posseduta, di ineffabile letizia. E perché esso essere e quella durabilità e permanenza non è atto riflessivo, però una delle Grazie è dipinta col volto inverso noi come procedente e non ritornante; le altre dua perché appartengono allo intelletto e alla volontà, la operazione delli quali è riflessiva, però sono dipinte col volto in là, come di chi ritorna, imperochè le cose sono dette venire a noi dalli Iddii e da noi alli Idii ritornare.¹²

Le tre Grazie vengono di solito raffigurate come giovani vergini nude intente a danzare in cerchio, una delle quali volta di spalle. Il loro compito era quello di ballare per gli dei sul monte Olimpo al suono della lira del dio Apollo, allietando i loro banchetti ed accompagnandosi spesso a Venere e Amore. Secondo Esiodo esse

¹¹ A. POLIZIANO, *Poesie*, a cura di Francesco Bausi, Torino, UTET, 2006, p. 192 (*Stanze* I, 101).

¹² G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., pp. 508-509 (II, 17; e cfr. Appendice, 72).

sono tre: Aglaia, dea dello splendore, Eufrosine, dea della gioia e Talia, dea della prosperità. La funzione che il Conte assegna loro è di tipo ancillare: se il mito le descrive accompagnatrici di Venere, se le vuole al suo seguito, se le vuole sue ancelle, esse rappresenteranno dunque i principali attributi della Bellezza ideale. «Viridità» allude alla sua capacità di permanere 'sempreverde', eterna e perfetta: è colei che non si rivolge verso di noi perché questa proprietà permane immutabile nel mondo ideale, ed è causa delle altre due, mentre «Splendore» (Aglaia) e «Letizia» (Eufrosine) sono poste a rappresentare il bello che spinge l'Intelletto a concepire la perfezione nella bellezza e la volontà a protendersi verso di essa fino a colmarsi di «ineffabile letizia». Il Pico era così legato a questa immagine simbolica da farla incidere su una celebre medaglia, che lo accompagnò come una sorta di talismano nel breve corso della sua vita.¹³

Vulcano

[...] 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, che intendendo e' teologi per Vulcano, el fabro e opifice del mondo corporeo, dissono Venere essere maritata a lui per la bellezza grande che in questo mundano opificio appare.¹⁴

Vulcano è la divinità a cui è stato conferito il dono di forgiare, in una fucina situata sotto l'Etna, ogni sorta di splendidi oggetti ed opere con una maestria impareggiabile. Il Poliziano, in una delle sue *Stanze*, descrive la meraviglia unica delle sue creazioni, che giungono a sfidare la natura e sembrano più vere del vero:

Intorno al bel lavor serpeggia acanto,
di rose e mirti e lieti fior' contesto,
con varii augei sì fatti, che il lor canto
pare udir nelli orecchi manifesto:
né d'altro si pregiò Vulcan mai tanto,
né 'l vero stesso ha più del ver che questo;
e quanto l'arte intra sé non comprende,
la mente imaginando chiaro intende.¹⁵

¹³ Sulle tre Grazie e la medaglia del Pico, si rimanda alla classica esposizione di E. WIND, *Misteri pagani nel Rinascimento*, Milano, Adelphi, 1985, pp. 47-100.

¹⁴ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 499 (II, 11 = Appendice, 57).

¹⁵ POLIZIANO, *Poesie*, a cura di Francesco Bausi, cit., p. 205 (*Stanze* I, 119).

La funzione che il Pico attribuisce a Vulcano deriva proprio da questa sua capacità di plasmare le forme materiali, che ne fa emblematicamente «el fabro e opifice del mondo corporeo». E che il mito voglia proprio alludere a tutto ciò si comprende, altresì, dal fatto che Vulcano sia comunemente identificato come lo sposo di Venere; secondo il pensiero del Conte ciò significa che proprio questa unione sarà la causa della Bellezza sensibile (di cui la Venere volgare è, appunto, immagine e funzione) che permea questo mondo.

Venere e Marte

E perché in essa costituzione delle creature è necessario che l'unione superi la contrarietà, altrimenti la cosa si dissolverebbe perché dal loro insieme si separerebbono e' suoi principi, però è detto da' poeti che Venere ama Marte, perché quella bellezza la quale si chiama Venere, come noi di sotto diremo, non sta senza quella contrarietà; e che Venere doma e mitiga Marte perché quel temperamento restringe e retunde la pugna e l'odio che è fra quelle nature contrarie. Similmente appresso gli antichi astrologi [...] Venere fu posta nel mezzo del cielo accanto a Marte, acciocchè avessi a domare l'impeto suo che di natura sua è destruttivo e corruttivo, sì come Giove la malizia di Saturno. E se sempre Marte fussi sottoposto a Venere, cioè la contrarietà de' principii componenti al lor debito temperamento, niuna cosa mai si corromperebbe.¹⁶

Il mito racconta di come Venere si unì a Marte nel talamo che condivideva col marito Vulcano, e di come il Sole li sorprese. Vulcano, informato da quest'ultimo, decise di costruire una sottile rete dorata con cui intrappolare i due amanti nel loro amplesso così da poterli esibire alla vista degli dei:

Ares dalle redini d'oro non fu cieco in vedetta,
quando vide partire l'illustre artefice Efesto.
S'avviò alla casa del famosissimo Efesto
bramando l'amore di Citerea dal bel diadema.
Lei era appena tornata dalla casa del padre, del possente
Cronide, e sedeva; lui entrò nella casa,
le strinse la mano, le rivolse la parola, le disse:
«Su, cara, corichiamoci a letto e godiamo.
Efesto non è più nel paese, ma è già partito
per Lemno, tra i Sinti dall'accento selvatico».
Disse così: e a lei parve allettante giacersi.
E, andati a letto, si addormentarono: ma intorno si sparsero
i fili forgiati dall'abile Efesto,
e non potevano muovere o alzare le membra.
E allora capirono, quando ormai non c'era più scampo.¹⁷

¹⁶ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 496 (II, 8; e cfr. Appendice, 51).

¹⁷ OMERO, *Odissea*, a cura di J. B. Hainsworth, trad. di G. A. Privitera, vol. II, Milano, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, 1982, p. 117 (VIII, 285-299).

La *funzione* di questo 'tradimento', per il Conte, è piuttosto chiara. Venere ama Marte: nella concordia delle loro nature discordanti, la prima, che rappresenta la bellezza, mitiga e doma la *facies* turbolenta e distruttiva del dio della guerra, dando luogo all'equilibrio che consente la creazione e la vita. La loro unione supera la loro contrarietà. Il mito ci dice poi, specificamente, che essi sono amanti, non sono coniugi, e non a caso: i loro incontri sono sporadici, non continui, e ciò significa che anche l'equilibrio a cui danno luogo non è stabile perché, se invece così fosse, ossia «se sempre Marte fussi sottoposto a Venere, cioè la contrarietà de' principii componenti al lor debito temperamento, niuna cosa mai si corromperebbe».¹⁸ Nel momento in cui Venere ama Marte, regna la pace:

Effice ut interea fera moenera militiai
per maria ac terras omnis sopita quiescant.
Nam tu sola potes tranquilla pace iuvare
mortalis, quoniam belli fera moenera Mavors
armipotens regit, in gremium qui saepe tuum se
reicit aeterno devictus vulnere amoris,
atque ita suspiciens tereti cervice reposta
pascit amore avidos inhians in te, dea, visus,
eque tuo pendet resupini spiritus ore.
Hunc tu, diva, tuo recubantem corpore sancto
circumfusa super, suavis ex ore loquellas
funde petens placidam Romanis, incluta, pacem.¹⁹

Pallade

[...] onde *etiam* Pallade, per la quale è significata la intellettuale sapienza, per tutto appresso Omero della beltà degli occhi si vanta; [...].²⁰

Questo significa la fabula di Tiresia da Callimaco decantata, che per avere visto Pallade nuda, che non significa altro che quella ideale bellezza dalla quale procede ogni sapienza sincera e non vestita o coperta dalla materia, subito divenne cieco e dalla medesima Pallade fu fatto profeta, sicchè quella che gli chiuse gli occhi corporali li aperse li occhi dello intelletto, co'quali non meno le future cose che le presenti vedere poteva. Omero da l'ombra d'Achille, dalla quale fu afflato di quello poetico furore che

¹⁸ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 496 (II, 8).

¹⁹ LUCREZIO, *De rerum natura*, a cura di Alessandro Schiesaro, Torino, Einaudi, 2003, pp. 2-4 (I, vv. 29-40). Ne riporto la traduzione italiana: «E fa' che intanto le feroci opere della guerra per tutti i mari e le terre riposino sopite. / Infatti tu sola puoi gratificare i mortali con una tranquilla pace, / poiché le crudeli azioni guerresche governa Marte / possente in armi, che spesso rovescia il capo nel tuo grembo, / vinto dall'eterna ferita d'amore, / e così mirandoti con il tornito collo reclino, / in te, dea, sazia anelante d'amore gli avidi occhi, / e alla tua bocca è sospeso il respiro del dio supino. / Quando egli, o divina, riposa sul tuo corpo santo, / riversandoti su di lui effondi dalle labbra soavi parole, / e chiedi, o gloriosa, una placida pace per i Romani.

²⁰ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 498 (II, 9 = Appendice, 54).

in sé ogni intellettuale contemplazione contiene, fu *etiam* de li occhi corporali excecato.²¹

Pallade (o Atena) nacque, già adulta e ricoperta della sua armatura, nel momento in cui Vulcano aprì il capo di Giove con un colpo di maglio. A questa dea, tuttavia, non corrisponde solamente l'aspetto della vergine guerriera: essa con il padre condivide la sapienza e la saggezza, essendo nata dalla sua parte più nobile. Omero la definisce 'glaucopide', ossia 'dagli occhi di civetta', o 'dagli occhi luminosi', capaci cioè di scrutare ogni cosa, anche la più impenetrabile e riposta:

L'infelice Odisseo sarebbe allora perito, ingiustamente, se non gli avesse dato giudizio la glaucopide Atena. Riemerso dall'onda che correva verso terra mugghiando, nuotò sottocosta, guardando la terra, per trovare spiagge lambite di fianco e porti di mare.²²

Questa insistenza, da parte di Omero, sulla particolarità degli occhi della dea, così in contrasto, oltretutto, con la sua fiera figura, per il Conte doveva sicuramente avere un significato. Forte degli spunti aristotelici e platonici, ritenne che la scintilla che anima gli occhi di Pallade fosse sinonimo dell'intelligenza, e della più luminosa, ovverosia quella divina. La dea diviene così il simbolo del mondo intelligibile, ossia di quella sapienza che da Dio viene trasmessa alla prima mente. La sua funzione è quella di rappresentare la sapienza stessa, come attesta, moltiplicando la rete delle equivalenze simboliche, anche il dettato delle *Conclusiones*: «Illud quod apud Cabalistas dicitur *Metatron*, illud est sine dubio quod ab Orpheo Pallas, a Zoroastre materna mens, a Mercurio Dei filius, a Pythagora sapientia, a Parmenide sphaera intelligibilis nominatur».²³

A confermare questa interpretazione contribuisce la favola di Tiresia, nella versione di Callimaco, opportunamente citata nel terzo libro del *Commento*, in cui al protagonista accade di ammirare Pallade nuda, ossia l'Intelligenza nella sua forma più pura, scevra della materia, ma a discapito del lume degli occhi. Tiresia abbandona la visione delle forme sensibili, diventa cieco, attingendo così il secondo sguardo della visione intellettuale:

²¹ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 529 (III, 4 = Appendice, 102-103).

²² OMERO, *Odissea*, cit., pp. 39-41 (V, 436-440).

²³ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusiones nongentae*, cit., p. 128 (II, XI, 10).

Compagna mia, lascia dunque i lamenti. Costui, in grazia tua,
da me molti altri doni otterrà:
lo renderò indovino, ai posteri celebre in canto,
in vero di molto sugli altri eccellente.
Conoscerà gli uccelli, quali sono propizi, di quali il volo
è infruttuoso, e di quali infauste sono le ali.
Ed ai Beoti molti oracoli, e molti a Cadmo
vaticinerà, e più tardi ai grandi Labdacidi.
Gli darò anche un grande bastone, che bene i piedi gli guidi;
gli darò termine di vita longevo,
e lui solo, quando morrà, cosciente tra i morti
andrà, onorato dal potente Conduttore di popoli». ²⁴

Donde anche la storia, assai più rara e peregrina, dell'accecamento di Omero, che il Pico condivide con il Poliziano delle *Silvae* ed è qui forse una spia dello stretto sodalizio che correva in quegli anni tra i due umanisti. Certo, nell'*Ambra* il Poliziano descrisse con dovizia di particolari la scena di cui aveva trovato una scarna notizia nelle glosse del commento di Ermia al *Fedro* di Platone:

[...]
Verum ubi primaevae dubio se flore iuventae
induit, ac plenis adolevit fortior annis,
carmen amat, carmen (oh maxima numina vatum!),
carmen Apollineo tantum modulabile plectro,
carmen Caucaseas silices caudemque Sicaniam
quod trahat, et rigidi leges infringat Averni,
exarmetque Iovis minitantem fulmine dextram.
Iamque insana sacrum vis insertusque medullis
exstimulat vatem Aeacides, iam parturit altum
mens opus, et magnis animosa accingitur ausis.
Ille tamen quatenam ora sui qui vultus Achilli
qui ve oculi, quantus maternis fulguret armis,
scire avet (ah nimius voti!); violentaque fundens
murmura, terribilem tumulo ciet improbus umbram.
Contiguo Sigeus apex concussus in aequor
procumbit, raucumque gemit Rhoeteia contra
litora, et effusis tremit ardua fontibus Ide,
semiustumque cavo Xanthus crinem abdidit antro.
Ecce tuens torvum, nec vati impune videndus,
Phthius honoratis heros adstabat in armis,
qualis Peliaca Teucros obriverat hasta,
Priamiden versa a Danais dum quaereret ira
ultor, et heu fluviis miseros campisque fugaret.

²⁴ CALLIMACO, *Inni, Epigrammi, Ecclie*, a cura di Giovan Battista d'Alessio, vol. I, Milano, Rizzoli/BUR, 1996, pp. 189-191 (*Per i lavacri di Pallade*, 119-130).

Flammeus ignescit thorax, auroque minatur
 terrifico radiatus apex; in nubila surgit
 fraxinus, et longa rursus Hectora vulnerat umbra;
 ipse ardens clypeo ostentat terramque fretumque,
 atque indefessum solem, solisque sororem
 iam plenam, et tacito volventia sidera mundo.
 Ergo his defixus vates, dum singula visu
 explorat miser incauto, dum lumina figit,
 lumina nox pepulit; tum vero exterritus haesit,
 voxque repressa metu, et gelidos tremor impulit artus.
 At iuvenem sacer Aonium miseratus Achilles
 (quandoquidem, Saturne, tuas inflectere leges
 haut licitum cuiquam), clypeo excipit, oraque iungens
 inspuit augurium; baculum dat deinde potentem
 Tiresiae magni, qui quondam Pallada nudam
 vidit, et hoc raptam pensavit munere lucem,
 suetus inoffensus baculo duce tendere gressus.²⁵

Orfeo ed Euridice

Nell'altre potenzie inferiore, o razionale o immaginarie, 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; e questo né più leggiadramente né più suttilmente potea dichiarare Platone che per lo esemplo da lui addutto d'Orfeo, del quale dice che, desiderando andare a vedere l'amata Euridice, non volse andargli per morte, come molle e effeminato dalla musica sua, ma cercò modo di andargli vivo, e perciò dice

²⁵ POLIZIANO, *Poesie*, a cura di Francesco Bausi, cit., pp. 636-638 (*Ambra*, 253-292). Ne riporto la traduzione italiana: «[...] Poi, quando si rivesti del fiore ancora incerto della prima giovinezza, e crebbe nel vigore degli anni più robusto, si innamorò del canto, del canto (oh, virtù immensa dei poeti!), del canto che si intona soltanto con l'apollinea lira, del canto che trascina le pietre del Caucaso e le rocce siciliane, ed infrange le leggi dell'Averno inesorabile, e la destra di Giove, che minaccia col fulmine, disarmata. E già l'Eacide, penetrato con la sua ira funesta nell'intimo dell'animo, eccita il santo vate [Omero], già la mente concepisce un'opera eccelsa, e ardita si prepara a grandi imprese. E tuttavia, egli brama di conoscere (ah, troppo ardito desiderio!) il volto di Achille, il suo aspetto, i suoi occhi, e quanto sfolgori nelle armi materne; e proferendo imperiosi scongiuri, dal sepolcro evoca audace la terribile ombra. Subito, scossa, precipita nel mare la vetta del Sigeo, e con suono sordo muggia davanti alle retee prode, e trema l'alto Ida, approfondendo le sue acque, e lo Xanto nasconde nel suo antro profondo la chioma bruciata. Ecco, lo sguardo torvo (né senza pericolo il poeta lo vede), l'eroe ftio si ergeva nelle armi gloriose, come quando con la peliaca lancia aveva abbattuto i Troiani, allorché, l'ira dai Danai stornata, per vendicarsi cercava il Priamide, e – ah! – quei miseri metteva in fuga per fiumi e per campi. La fiammeggiante corazza sfavilla; il cimiero splendente minaccia con l'oro terrifico; si innalza verso il cielo la lancia, ed ancora ferisce Ettore con la lunga ombra; infiammato, egli ostenta nello scudo la terra ed il mare, e il sole infaticabile, e la sorella del sole già piena, e le stelle che ruotano nel cielo silenzioso. Così, mentre il poeta è assorto in questa visione, mentre scruta ogni cosa con sguardo temerario, mentre conficca gli occhi, degli occhi le tenebre lo privano; atterrito, allora resta immobile, la voce strozzata dalla paura, e un tremore percorre le gelide membra. Ma il sacro Achille, pietoso del giovane aonio (poiché, o Saturno, a nessuno è concesso mutare i tuoi decreti), lo sostiene con lo scudo, e baciandolo gli infonde il dono del vaticinio; poi gli consegna il potente bastone del grande Tiresia, che una volta aveva visto Pallade nuda, e che compensò con questo dono la luce rapitagli, avvezzandosi a muovere passi sicuri con la guida del bastone».

Platone che non poté conseguire la vera Euridice, ma solo un'ombra e uno fantasma di lei gli fu dimostrato.²⁶

Orfeo, il vate che con il suo canto aveva il potere di muovere gli alberi e rendere mansuete le belve, tornato dalla Colchide e stabilito sulle coste meridionali della Tracia, sposò la bella ninfa Euridice. Nel frattempo era giunto in Tracia Aristeo, figlio di Apollo e Cirene, che sarebbe divenuto celebre per aver insegnato agli uomini l'arte dell'apicoltura. Costui si innamorò follemente di Euridice e la incalzò con le sue profferte amorose. Un giorno Euridice, per sottrarsi ad Aristeo, si diede alla fuga tra i campi e, morsa da un serpente velenoso nascosto tra l'erba, repentinamente morì. Le ninfe sue amiche diedero la colpa di ciò ad Aristeo e, per fargli dispetto, distrussero gli sciami dei suoi alveari. Orfeo, appresa la triste notizia, pianse e si disperò, aggirandosi, folle di dolore, per le aspre gole della montuosa Tracia, senza che nulla potesse recargli conforto:

Crudel novella ti rapporto, Orfeo:
che tuo ninfa bellissima è defunta.
Ella fuggiva l'amante Aristeo,
ma quando fu sovra la riva giunta,
da un serpente venenoso e reo
ch'era fra l'erb 'e 'fior', nel piè fu punta:
e fu tanto possente e crudo el morso,
ch' ad un tratto finì la vita e 'l corso.²⁷

Il pensiero di Euridice perseguitava Orfeo e lo rendeva sempre più tormentato. Infine, persuaso che senza di lei non potesse più vivere, decise di scendere nel regno dei morti per ritrovarla:

Andar convienmi alle tartaree porte
e provar se là giù merzé s'empetra.
Forse che svolgeren la dura sorte
co' lacrimosi versi, o dolce cetra;
forse ne diverrà pietosa Morte,
ché già cantando abbiám mosso una pietra,
la cervia e 'l tigre insieme avemo accolti
e tirate le selve, e' fiumi svolti.²⁸

²⁶ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., pp. 555-556 (Commento particolare, Stanza quarta = Appendice, 129).

²⁷ POLIZIANO, *Poesie*, a cura di Francesco Bausi, cit., p. 255 (*Fabula di Orfeo*, 141-148).

²⁸ *Ivi*, 157-164.

Gli dei degli inferi non erano soliti commuoversi per le lacrime dei mortali, ma il lamento che Orfeo andava intonando era così toccante che tutte le anime dei trapassati accorsero, e nello stesso momento si interruppero i supplizi a cui erano sottoposte. Ade, il sovrano del lugubre regno, per la prima volta provò un moto di compassione e decise di concedere ad Orfeo la possibilità di riportare la sua sposa alla luce del sole. Tuttavia, dettò una condizione: lungo il cammino egli non avrebbe mai dovuto volgersi a guardarla. Quando i due sposi giunsero finalmente al termine del loro viaggio, già contornati da un alone di luce, Orfeo, impaziente, non riuscì più a contenersi e si volse indietro. Non appena il suo sguardo si posò su Euridice, ella impallidì e divenne come un'ombra trasparente, dissolvendosi in una folata di nebbia. La porta dell'Ade si richiuse alle spalle di Orfeo, che invano restò ad attendere per sette mesi di poter tornare sui suoi passi. Arresosi al Fato, rientrò fra gli uomini, ma decise di non suonare più la lira e di non cantare più. Odiava ormai tutte le donne e le trattava con disdegno e non sopportava nemmeno i tripudi rumorosi dei riti bacchici. Le Menadi, un giorno, offese da questo suo manifesto disprezzo, nel delirio di un baccanale gli si gettarono addosso e lo fecero a brandelli:

Ecco quel che l'amor nostro disprezza!
O, o, sorelle! O, o, diamoli morte!
 Tu scaglia il tirso, e tu quel ramo spezza;
tu piglia o sasso o fuoco e gitta forte;
tu corri, e quella pianta là scavezza.
O, o, facciam che pena el tristo porte!
O, o, caviangli il cor del petto fora!
Mora lo scelerato, mora, mora!²⁹

La sua testa e la lira furono gettate nelle acque dell'Ebro e la corrente le trasportò sulle rive di Lesbo, l'isola dei poeti.

La *funzione* che il Conte assegna a questo mito è quella di rappresentare le tappe di un processo di purificazione che conduce l'anima ad abbandonare ogni simulacro terreno al fine di avvicinarsi all'intelletto divino, potendo così fruire della Bellezza ideale e della vera conoscenza: «È adunque l'intenzione di Platone di dimostrare come per alcuna via non sia da sperare di potere aggiugnere alla fruizione della intellettuale bellezza, se prima in tutto le inferiori potenzie abbandonando, la umana vita insieme con quelle non si abbandona; né ama perfettamente, cioè

²⁹ POLIZIANO, *Poesie*, a cura di Francesco Bausi, cit., p. 267 (*Fabula di Orfeo*, 301-308).

d'amore perfetto, chi per amore non muore». ³⁰ È necessario, insomma, che l'anima eserciti e raffini la propria natura intellettuale, finché essa non diventi l'unica predominante, mentre le operazioni inferiori (sensibili, immaginative, razionali) poco alla volta vengono annullate:

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, ma ogni ora che eccita chi se gli appropinqua, abbrucia e consuma e come vivacissimo foco in sé converte. ³¹

Euridice viene qui a rappresentare l'anima che ha già compiuto questo processo di purificazione e, pura, è capace di rinunciare a tutto al fine di ricongiungersi con lo sposo. Orfeo, invece, rappresenta l'anima che è ancora incapace di abbandonare le sue potenze inferiori, e dunque è in grado solamente di contemplare simulacri delle realtà intellegibili: egli infatti «non volse andargli per morte, come molle e effeminato dalla musica sua, ma cercò modo di andargli vivo»; ³² ed è proprio per questo che l'unica cosa che Orfeo riesce a vedere è l'ombra nebulosa di Euridice.

Giano

Ritornando adunque al proposito nostro dico che le anime celesti, le quali per Jano sono da' poeti designate, come quelle che del tempo mediante el moto sono principio, hanno e occhi da guardare quella bellezza ideale nello intelletto, la quale amano continuamente, e hanno altri occhi da guardare le cose inferiori e sensibili, non per amarle o desiderare la loro bellezza, ma per comunicargliela e donarla a loro. ³³

Giano è l'antico dio romano raffigurato con due volti che guardano in direzioni opposte. Ovidio (*Fasti*, VI, 101-130) narra la storia della ninfa Carna, la quale ingannava i suoi spasimanti inducendoli a entrare in una caverna con la promessa di raggiungerli poco dopo e di giacere con loro: fuggiva invece rapidamente. Quando tentò questo trucco con Giano, fu immediatamente scoperta; costretta a concedergli i suoi favori ebbe in cambio da lui il potere sui cardini e il dono di allontanare le

³⁰ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 555 (Commento particolare, Stanza quarta).

³¹ *Ivi*.

³² *Ibidem*, p. 556.

³³ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 528 (III, 4; e cfr. Appendice, 97).

sventure dalle soglie. Il mito narra che fu anche uno dei primi re del Lazio: fu lui che diede asilo a Saturno (Crono) quando Giove lo scacciò da Creta. I Romani poi avrebbero venerato Saturno come dio delle semine e avrebbero onorato Giano come dio di tutti gli inizi, che vede ogni cosa perchè ha due volti e guarda in tutte le direzioni. Il suo nome evoca la porta (in latino *ianua*) ed il primo mese che apre l'anno e dà inizio alle stagioni. Egli sorvegliava tutto ciò che stava all'interno della città o della casa, non perdendo però di vista ciò che accadeva all'esterno. Il Pico interpreta questa divinità in base alle funzioni dell'essere bifronte e quindi, nel *Commento*, così si chiameranno, ad esempio, le anime celesti che svolgono contemporaneamente la funzione attiva e quella contemplativa. In ciò le anime celesti si differenziano da quelle umane, che smarriscono, una volta cadute nel corpo, la prerogativa delle nature bifronti:

L'anime nostre, prima che al corpo sieno alligate, sono per il medesimo modo come quelle bifronte, [...]. Hanno dunque similmente, *etiam* l'anime nostre, prima che cadino in questo corpo terreno, parimente dua facce, cioè che insieme possono e riguardare le cose intellettuali e provvedere alle sensibili; ma quando nel corpo descendono e viene a loro non altrimenti che se fussino per mezzo divise e delle dua facce gliene rimanessi una sola, onde ogni ora che quell'una faccia che gli è rimasta volgono alla bellezza sensibile, rimangono prive della visione dell'altra, e di qui nasce che niuno può insieme avere e lo amore volgare e quello celeste; e però Zoroastre confortandone a quella visione della bellezza superna crida: «Estendi gli occhi e drizali in su».³⁴

2. «Se donato m'avesti un stil più raro». Pico e i poeti

Un aspetto che merita qualche ulteriore considerazione è il rapporto del Pico con la poesia, e cioè il suo imperituro amore per gli studi umanistici che egli non smise mai di coltivare, nonostante fosse consapevole di non avere quel talento che invece brillava nel suo amico più caro, Angelo Poliziano (il che gli bastò per

³⁴ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., pp. 528-529 (III, 4; e cfr. Appendice, 100-101).

decidere di dare alle fiamme buona parte della sua produzione letteraria).³⁵ Gli *studia humanitatis* risultavano comunque sempre affini al suo progetto di scrivere una 'teologia poetica', perché per il fine che si proponeva, vale a dire quello di guardare oltre il velo poetico, questo velo era necessario conoscerlo molto bene. Non stupisce, dunque, trovare citati nel *Commento* (una delle opere che meglio testimoniano l'interesse del nostro autore per la poesia) oltre a filosofi, cabalisti, Padri della Chiesa, anche una folta schiera di quei poeti che costituivano l'oggetto di studio del 'Pico umanista', offrendogli così una sorta di 'materia prima' che poteva prestarsi, rimodellata dal metodo pichiano, a gettare delle solide fondamenta nell'ascesa verso la Verità.

Per descrivere la vita terrena, il Pico fa ricorso – ad esempio – ad un'espressione suggestiva, ricalcata da un celebre verso di Pindaro, che ne sottolinea la caducità e l'essenza umbratile, assimilandola – come è noto – alla materia dei sogni:

[...] dalla quale prigione e miseria vedremo di sotto essere potissimo mezzo a liberare la via amatoria, la quale mediante la bellezza delle cose corporee e sensibili eccita nell'anima memoria della parte intellettuale ed è cagione che a quella rivolgendosi dalla terrena vita, veramente sogno di ombra, come scrive Pindaro, all'eterna trasferendosi, e dal foco amoroso quasi purgata, in angelica forma, come noi nell'opera seguente dichiareremo, felicissimamente si trasformi.³⁶

Una sorta di incubo dunque la nostra esistenza quotidiana, da cui è possibile risvegliarsi e vivere la vita vera, ossia quella intellettuale, solo tramite il perfetto itinerario amoroso. Se prendiamo in considerazione i sonetti pichiani a noi pervenuti, possiamo notare come la metafora pindarica debba aver colpito particolarmente il Conte, tant'è che la ritroviamo al centro di uno di essi:

[...]
non sai che passarem qual fumo et umbra?
ch'ogni cosa terrestre a morte corre?

³⁵ Su questo discusso episodio, che lascia tracce significative nel carteggio Pico-Poliziano, si veda A. BETTINZOLI, *La lucerna di Cleante. Poliziano tra Ficino e Pico*, Firenze, Olschki, 2009, pp. 16-34. Si ricordi che il Pico scrisse, soprattutto ma non esclusivamente negli anni più acerbi, numerose poesie latine e volgari, che ci sono giunte solo in parte.

³⁶ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 481 (I, 13 = Appendice, 36); e cfr. PINDARO, *Pitiche* VIII, 95-96: «Creature d'un giorno,/ che cosa è mai qualcuno,/ che cosa è mai nessuno?/ Sogno di un'ombra l'uomo» (trad. di B. Gentili, in PINDARO, *Le Pitiche*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, 1995, p. 229).

Ma poi che per tal lege a lei per forza
andar conviene, come va ogni rio
al mare o come cosa grave al centro,

oprar tu dèi che sol di te la scorza
seco ne porti, ma quel che v'è dentro
ritorni ad abitar là dove uscìo.³⁷

Alla *Teogonia* di Esiodo, invece, il Pico ricorre per quanto riguarda il *pàntheon* greco; innanzitutto il famoso nutrimento capace di rendere gli dei immortali:

Ma quando a quelli fu offerto tutto ciò che conviene,
nettare e ambrosia, quello che mangian gli dei,
a tutti nel petto si rafforzava l'animo valoroso.³⁸

Tematica che, del resto, ritroviamo anche nei sonetti picchiani con il medesimo valore e significato:

Spirto, che reggi nel terrestre bosco
i nostri piè per questo cal selvagio,
guarda, quando serà fornito el viaggio,
non dica el tuo Factor: - Non te conosco.

Io ti fei puro e bianco et or sei fosco,
da caligine operto è 'l vivo raggio;
pascer ti volse non di querci o fagio
*ma d'ambrosia, e da un angue hai tolto el tòsco.*³⁹

Ancora, il Pico dalla medesima opera esiodea riprende – come abbiamo già visto – i nomi delle tre Grazie, che nel *Commento* traspone liberamente in volgare in conformità all'esigenza di illustrarne le funzioni simboliche:

A lui Eurinome partorì le tre Cariti belle guance,
la figlia di Oceano dal piacevole aspetto,
Aglaia, Eufrosine e l'amabile Talia;
dalle loro palpebre, se fissavano lo sguardo, spirava amore
che scioglie le membra: bello è lo sguardo di sotto le ciglia.⁴⁰

³⁷ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Sonetti*, a cura di G. Dilemmi, Torino, Einaudi, 1994, pp. 51-52 (XXV, 7-14).

³⁸ ESiodo, *Teogonia*, 639-641 (trad. di G. Arrighetti, Milano, Rizzoli/BUR, 1984, p.105); e cfr. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 503 (II, 13, 76-80 = Appendice, 64): «Per il che è da sapere che gli antiqui teologi, come Esiodo scrive e Aristotele conferma, *dicono tutte quelle cose, le quali Iddio cibò di nettare e d'ambrosia alla sua mensa, essere eterne [...]*».

³⁹ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Sonetti*, cit., p. 61 (XXX, 1-8).

In un altro passo del *Commento*, il Pico attinge da Plutarco una doppia citazione di Eraclito e di Omero e, tramite questa non casuale catena di richiami, trae le fila del suo discorso sul tema metafisico della guerra, ovvero della contesa come principio di generazione e trasformazione dell'essere:

Per questo diceva Eraclito la guerra e la contenzione essere padre e genitrice delle cose; e, appresso Omero, chi maladisce la contenzione è detto avere bestemmiato la natura.⁴¹

Il breve passo picchiano presuppone dunque la trafila seguente:

Nel mito c'è poi Armonia, che è figlia di Ares e di Afrodite: duro e avido di guerra il primo, dolce e materna la seconda. Considera ora i filosofi che hanno teorie rispondenti a questi miti. *Eraclito chiama senz'altro la guerra «padre, re e signore del tutto»; e aggiunge che quando Omero si augura che «si spenga la guerra fra uomini e dèi» egli bestemmia senza saperlo contro l'origine di tutte le cose, che consiste appunto nella guerra e nell'opposizione.*⁴²

Il conflitto è padre di tutte le cose e di tutte è re: e gli uni fece dei, gli altri uomini: gli uni servi, gli altri liberi.⁴³

Potesse sparire dagli uomini e dagli dèi
la lite e l'ira, che spinge a infuriarsi anche il saggio,
che molto più soave delle gocce di miele
monta nel petto degli uomini, simile al fumo:
così ora suscitò la mia ira il re Agamennone.⁴⁴

Ciò, naturalmente, serve al Pico per spiegare come la bellezza nasca solo dalla proporzionata commistione delle nature che convergono e concordano insieme onde formarne una sola, dopo che l'unità ha superato la loro contrarietà iniziale. Nessuna cosa semplice può essere bella, dunque, ma è necessaria una «contrarietà unita e la discordia concorde».⁴⁵ L'immagine eraclitea della 'guerra' è qui chiamata in causa

⁴⁰ ESiodo, *Teogonia*, 907-911; e cfr. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 508 (II, 17, 1-3 = Appendice, 72): «Dicono e' poeti questa Venere avere per sue seguace e quasi ancille le tre Grazie, e' nomi delle quali si truovono in vulgare Viridità, Letizia e Splendore».

⁴¹ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 495 (II, 8, 29-32 = Appendice, 49).

⁴² PLUTARCO, *Iside e Osiride*, trad. di M. Cavalli, Milano, Adelphi, 1985, pp. 108-109 (48 = *Moralia* 370d).

⁴³ ERACLITO, fr. 53 DK (trad. di C. Diano, in ERACLITO, *I frammenti e le testimonianze*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, 1980, p. 13).

⁴⁴ Omero, *Iliade* XVIII, 107-111.

⁴⁵ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 495 (II, 8).

proprio perché rappresenta questa tipologia di 'movimento'. Va aggiunto che nel far ciò il Conte ignora la polemica di Eraclito (o di Plutarco?) con Omero, «che bestemmia senza saperlo contro l'origine di tutte le cose», e finisce coll'attribuire ai versi omerici un significato opposto a quello che è effettivamente il loro.

Più oltre il Mirandolano cita nuovamente Omero per definire Oceano come «padre delli Iddii e delli uomini».⁴⁶ Il poeta lo chiama in questo modo perché, spiega il Pico richiamandosi alla tradizione platonica, la sua funzione è quella di raffigurare la Mente angelica, che è principio di tutto ciò che si trova dopo di lei; mentre Teti, sua madre, rappresenterà gli elementi necessari a tale principio onde procedere alla generazione:

*Io vado ai confini estremi della terra feconda
a vedere Oceano, padre degli dèi, e Teti, la madre,
che mi nutrirono nella loro casa e mi educarono,
ricevendomi dalle mani di Rea, quando Zeus dalla voce possente
esiliò Crono sotto la terra e il mare infecondo.
[...]*

E a lei così disse in risposta il Sonno soave:
«Era, dea veneranda, figlia del grande Crono,
un altro degli dèi immortali io facilmente
lo addormenterei, fosse anche il corso del fiume
Oceano, che è il padre di tutti quanti. Ma a Zeus
figlio di Crono non posso avvicinarmi
né addormentarlo, a meno che non me lo chieda lui stesso.»⁴⁷

Né ci porta molto lontano quest'altro passo del *Commento*: «Non sarà adunque fuor di proposito esporre per qual cagione dice Orfeo Venere imperare a tutti e tre e' fati...»,⁴⁸ che presuppone il brano seguente degli *Inni orfici*:

Urania, celebrata in molti inni, Afrodite che ami il sorriso,
nata dal mare, dea genitrice, che ami vegliare tutta la notte, augusta,
che unisci di notte, tessitrice di inganni, madre di Necessità:
tutto infatti proviene da te, *hai aggiogato l'universo
e domini le tre parti*, tutto generi,
ciò che è in cielo e sulla terra dai molti frutti
e nell'abisso del mare, augusta compagna di Bacco,
che ti rallegri delle feste, madre degli Amori che prepari i matrimoni,

⁴⁶ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 510 (II, 19 = Appendice, 76).

⁴⁷ OMERO, *Iliade* XIV, 200-204 e 242-248; per cui vedi *Commento* II, 19, 7-12: «[...] e sono infra Platonici alcuni che vogliono non essere altro quello Oceano, che da Omero è chiamato padre delli Iddii e delli uomini, che quella mente angelica, la quale disopra dichiarammo essere principio e fonte d'ogni altra creatura che dopo lei si truovi.»

⁴⁸ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 516 (II, 24, 1-3 = Appendice, 89).

[...].⁴⁹

Secondo i platonici, infatti, la provvidenza, ossia l'ordine stesso delle idee, si trova nella Mente angelica. Il Pico nel *Commento* spiega che Venere rappresenta proprio quest'ordine provvidenziale, da cui dipende il destino del mondo che è chiamato Fato. Il Fato, a cui sono sottoposte solamente le nature corporee o temporali, è composto da tre parti che sono raffigurate dalle tre Parche: Cloto, Lachesi e Atropo, corrispondenti rispettivamente a presente, passato e futuro.

Nel repertorio dei testi poetici utilizzati dal Pico, i *Fasti* di Ovidio compaiono invece a proposito della figura di Giano, la cui più nota caratteristica, ossia la bifrontalità, chiama in causa – come già sappiamo – la prerogativa essenziale delle anime celesti:

E per piena intelligenza di questo passo è da intendere che l'anime celeste hanno in sé tale perfezione, come dicono tutti e' Platonici, che possono insieme soddisfare 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 furono significate per Iano bifronte, perché, come lui dalla anteriore e posteriore parte oculate, possono insieme e vedere le cose intelligibili e provvedere alle sensibili; [...].⁵⁰

Questo, per parte sua, il racconto di Ovidio:

Ma quale dio dirò che sei, o bicipite Giano?
Poiché non ha la Grecia nume che ti sia eguale.
Anche dimmi la causa, perché solo tu dei Celesti
vedi ciò che ti sta davanti e dietro il tergo.
Mentre pensavo questo con le tavolette tra mano,
più lucida di prima apparvemi la casa.
Allora il sacro Giano, mirabil nel duplice aspetto,
d'improvviso a' miei occhi s'offerse con due volti.
[...]
«Di qua, di là, ogni porta ha duplice faccia, di cui
guarda il popolo l'una e l'altra gli dèi Lari.
Come il vostro portiere, seduto vicino alla soglia
di casa, vede insieme e l'entrata e l'uscita,
così io portinaio della celeste magione
vedo l'orientale porta e l'occidentale.
Vedi le facce d'Ècate: volgonsi verso tre parti,
perché guardi i crocicchi che partonsi in tre strade;
anch'io, perché non perda tempo a voltare la testa,
posso col corpo immoto guardare da due lati».⁵¹

⁴⁹ *Inni orfici*, a cura di G. Ricciardelli, Milano, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, 2000, p. 145 (LV, 1-8).

⁵⁰ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 527 (III, 4, 6-15 = Appendice, 97).

⁵¹ OVIDIO, *Fasti*, I, 89-96 e 135-144.

Nel commento alla stanza quarta della canzone di Girolamo Benivieni, il Pico affronta un tema particolarmente cruciale per il suo discorso, e nel farlo non manca, naturalmente, di cercare conferma alle sue ipotesi, tra cui quella decisiva di Platone. Discute infatti di un segreto mistero relativo all'amore celeste, che si manifesta nel paradosso per cui il fuoco, bruciando, conduce a morte il cuore e insieme lo fa crescere «a più sublime vita». Il Pico spiega che quando qualcuno è in preda a questo fuoco d'amore, ovvero è concentrato su di esso, le altre virtù ne risentono, soprattutto quelle vitali (egli non mangia, non dorme etc.), finché il suo corpo comincia a deperire. Una volta morto così al mondo sensibile, egli rinascerà ad una vita più perfetta nel mondo intelligibile. Morendo come uomo, insomma, egli rinasce come angelo. È dunque necessario liberarci della nostra parte umana. Tuttavia, al Pico sembra indispensabile aggiungere un'ulteriore precisazione: una «prima morte», ossia la semplice separazione dell'anima dal corpo, è il requisito fondamentale per colui che desidera appagarsi solamente della visione della Venere celeste; una «seconda morte», la morte propriamente detta, che consiste nella totale separazione dell'anima dal corpo, è invece prerogativa assoluta di colui che desidera possedere quella medesima Venere celeste. Possedendola, egli potrà abbracciarla e baciarla e attraverso quest'ultimo atto consentire la comunione delle loro due anime, finché esse non saranno perfettamente unite e si potranno definire una sola. Ciò si designa emblematicamente tramite il bacio. E, precisa il Pico, Platone intendeva proprio questo quando parlava, nel celebre epigramma, dei suoi baci con Agatone, non altro di più 'terreno', come molti sono propensi a credere e come sosteneva, secondo il Pico, Diogene Laerzio:⁵²

Platone. Quando baciavo Agatone, avevo l'anima sulle labbra. C'era venuta, poverina, come per trasfondersi in lui.⁵³

Non c'è dunque nulla di materialmente erotico nei baci di Platone, per chi sappia comprendere quale sia il significato che si cela oltre il velo. L'erotismo, l'estremo slancio amoroso, è riservato all'intelligibile: nelle *Conclusiones*, del resto, tutto ciò

⁵² G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 558 (*Commento particolare* [Stanza quarta, 185-187 = Appendice, 133]): «[...] questo Platone significa ne' baci del suo Agatone e non quel che molti, riguardando in se stessi Platone, credono di lui [...]».

⁵³ *Antologia Palatina*, a cura di F. Conca, M. Marzi, G. Zanetto, vol. I, Torino, UTET, 2005, p. 257 (V, 78).

approda al concetto di *binsica*, ovvero al termine ebraico che indica la 'Morte di bacio' che attende colui che indugi nel processo sopra descritto (per il Pico, tra l'altro, sintesi perfetta dell'itinerario cabbalistico): «Qui operatur in Cabala sine admixtione extranei, si diu erit in opere morietur ex binsica, et si errabit in opere aut non purificatus accesserit, deorabitur ab Azazele per proprietatem iudicii». ⁵⁴

La materia amorosa fa emergere nel repertorio del Pico anche la testimonianza di Catullo, poeta esperto di tematiche 'licenziose', convocato qui a conferma delle sue teorie al riguardo:

Questo molto bene dichiara Catullo in uno suo epigramma dove dice:

Quinzia a molti par bella, agli occhi miei
Candida, longa, retta, in sé ciascuna
Parte di quest'esser confess'in lei.
Ma niego ben che 'l tutto accolto in una
Forma bel sia, che 'n sì gran corpo un falso
Fior non risplende pur di grazia alcuna. ⁵⁵

Infatti, a proposito della bellezza corporea, il Pico sostiene nel *Commento* come sia necessario considerare due aspetti fondamentali: il primo costituito dalla quantità, ovvero dalla proporzione delle membra, e dalla qualità, che appartiene alla figura e al colore, e il secondo dalla Grazia, che «appare e risplende nelle cose belle» ⁵⁶ e che è l'unica in grado di accendere il desiderio amoroso nel cuore degli uomini. Alcuni sostengono che il secondo punto derivi dal primo, mentre altri, tra i quali Catullo ed il Pico, credono invece che possa esistere un corpo perfetto ma privo di grazia e, viceversa, un corpo non troppo proporzionato ma attraente.

Lo sguardo, infine, è l'unica via tramite la quale può nascere l'amore, e ciò è dimostrato, secondo il Pico, soprattutto dal fatto che «tutti e' poeti e greci e latini» ⁵⁷

⁵⁴ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusiones nongentae*, cit., p. 128 (II, XI, 13). Ne riporto la traduzione italiana: «Chi opera in Cabala escludendo ogni elemento estraneo, si esporrà alla Morte di Bacio se indugerà a lungo nell'opera. E se commetterà errori nell'opera o si accingerà ad essa senza previa purificazione sarà divorato da Azazel, secondo proprie regole di giustizia».

⁵⁵ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., pp. 564-565 (*Commento particolare* [Stanza sesta, 27-34 = Appendice, 141]). E si veda il testo corrispondente di Catullo (86, 1-4): «Quintia formosa est multis, mihi candida, longa,/ Recta est. Haec ego sic singula confiteor,/ Totum illud formosa nego, nam nulla venustas,/ Nulla in tam magno est corpore mica salis».

⁵⁶ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 564 (*Commento particolare* [Stanza sesta, 14]).

⁵⁷ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 497 (II, 9, 12-17 = Appendice, 52): «E però da una sola potenza cognoscitiva nasce amore, cioè dal viso: come e da Museo e da Properzio e universalmente da tutti e' poeti e greci e latini fu sempre celebrato; e muovesi per questo Plotino a

hanno sempre avuto una particolare predilezione nel celebrare questo senso, tra i cinque. Così Properzio:

Cynthia prima suis miserum me cepit ocellis,
contactum nullis ante Cupidinibus.⁵⁸

Così Museo, nell'*Ero e Leandro*:

Al lampeggiar degli sguardi cresceva la fiamma d'amore e il cuore ribolliva per l'impeto di fuoco invincibile – bellezza insigne infatti d'irreprensibile donna riesce ai mortali più acuta d'alato strale: *l'occhio è la via: pel dardeggiare dell'occhio la bellezza discende e giunge al cuore dell'uomo* – .⁵⁹

Secondo il Pico questo celebrare il senso visivo da parte dei poeti non può essere un caso, ma diviene un modo di indicare, sotto il velame poetico, la chiave d'accesso all'unica via tramite la quale l'anima possa librarsi verso l'alto. Del resto, anche nei sonetti del Mirandolano il tema dello sguardo è molto presente, a riprova di come esso rivestisse per lui un'importanza fondamentale:

Dagli occhi de Madonna el solfo prende
Amore, et ha per mantici i desiri
vani: el cor soffia un vento de sospiri,
che in me, che stopia sum, la fiamma incende.⁶⁰

Dapoi che doi begli ochi, che mi fanno
cantar del mio Signor sì novamente,
avamparo la mia gelata mente,
si volge in lieta sorte il secondo anno.⁶¹

Una attenzione particolare merita l'influenza che Poliziano ha certamente avuto sul Pico, anche nell'ambito del *Commento*. Quando il Pico rimanda alla castrazione di Celio,⁶² probabilmente, oltre al passo di Esiodo, aveva in mente l'analogo quadro che si legge nelle *Stanze* del Poliziano:

credere che Eros, che in greco significa Amore, si derivi da questa dizione *orasis* che significa visione».

⁵⁸ PROPERZIO, *Elegie* I, I, 1-2.

⁵⁹ MUSEO, *Ero e Leandro*, vv. 90-94.

⁶⁰ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Sonetti*, cit., p. 3 (I, 1-4).

⁶¹ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Sonetti*, cit., p. 9 (IV, 1-4).

⁶² G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 511 (II, 20, 1-2 = Appendice, 74a): «Secondo, è da sapere per che cagione è detto da' poeti che Saturno castrasse Celio.»

Mille e mille color' formon le porte,
di gemme e di sì vivi intagli chiare,
che tutte altre opre sarian roze e morte,
da far di sé Natura vergognare.
Nell'una è insculata la 'nfelice sorte
del vecchio Celio; e in vista irato pare
suo figlio, e colla falce adunca sembra
tagliar del padre le feconde membra.

Nel tempestoso Egeo in grembo a Teti
si vede il frusto genitale accolto,
sotto diverso volger di pianeti
errar per l'onde in bianca schiuma avvolto;
e drento nata in atti vaghi e lieti
una donzella non con uman volto,
da zefiri lascivi spinta a proda,
gir sopra un nicchio, e par che 'l cel ne goda.⁶³

Sempre riguardo a Saturno, e in particolare alla rappresentazione di Saturno legato,⁶⁴ oltre ai cenni di Stazio e Macrobio, sicuramente sul Pico influì un passo dell'*Ambra* del Poliziano:

[...] At Saturnum lanea compes
Mulcibero iubet ire parem; [...].⁶⁵

Riguardo invece all'accecamento di Tiresia (e di Omero)⁶⁶ è indiscutibile – come abbiamo già visto – l'apporto di un altro passo dell'*Ambra* del Poliziano (vv. 260-292).

In conclusione, anche questi pochi rimandi bastano a giustificare il rimpianto che il Pico non sia riuscito a comporre la sua *Teologia poetica*, che l'avrebbe visto misurarsi con le pagine dei grandi poeti da lui così amorosamente studiati, addentrarsi fra i miti e le favole della tradizione, cercarne e trovarne le concordanze e conciliarne invece le discordanze attraverso una calibrata esegesi delle allegorie poetiche, secondo il metodo che gli era proprio e lo portava sovente a calcare sentieri

⁶³ A. POLIZIANO, *Poesie*, cit., pp. 189-191 (*Stanze* I, 97 e 99).

⁶⁴ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., pp. 511-512 (II, 20, 19-25 = Appendice, 79): «[...] ma perché l'amministrazione di queste cose mondane si fa mediante el moto del cielo e di essa anima razionale, che muovono insieme le cose inferiori, essendo, come dichiarammo disopra, essa anima mondana principio d'ogni moto e quella mente in tutto immobile, dicesi da' poeti Saturno essere legato, come quello che non si muove, [...]».

⁶⁵ A. POLIZIANO, *Poesie*, cit., p. 616 (*Ambra*, 56-57).

⁶⁶ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 529 (III, 4, 68-72 = Appendice, 102): «Questo significa la fabula di Tiresia da Callimaco decantata, che per aver visto Pallade nuda [...] subito divenne cieco [...]». E vedi sopra, pp. 96-97.

non ancora battuti. Tutto ciò con l'ausilio del suo fraterno amico, Angelo Poliziano, che gli fu accanto, in specie negli ultimi tempi della sua vita, in un assiduo scambio e in un fitto intreccio di spunti e di ricerche comuni. Il Pico ed il Poliziano si spensero, avvelentati forse dall'arsenico, a pochi mesi di distanza l'uno dall'altro, e con la loro dipartita sfumò anche la possibilità di vedere realizzata, fra le tante, quest'opera fascinosa. Si dissolse anzi un'intera civiltà, che nell'autore del *Commento* aveva trovato un esempio singolarissimo di audacia e libertà intellettuale.

APPENDICE

TAVOLA DELLE CITAZIONI

1. COMMENTO I, 1, 1-5: [...] Pongono e' Platonici per loro dogma principale ogni cosa creata avere l'essere suo in tre modi, e' quali [...] possonsi da noi ora così nominare: essere causale, essere formale, essere partecipato.
2. COMMENTO I, 1, 16-20: Di questi tre modi d'essere el più nobile e el più perfetto è l'essere causale, e però e' Platonici [...] diranno che Dio, *non est ens*, ma è *causa omnium entium*. – cfr. PLOTINO, *Enneadi* V, III, 17
3. COMMENTO I, 1, 23-26: 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. – PLOTINO, *Enneadi*, V, VI; VI, VII, 37; VI, IX, 6
4. COMMENTO I, 1, 32-38: 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 particolare 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. – DIONIGI L'AREOPAGITA, *I nomi divini* VII, 2; XII 2, 969 c; *Mistica teologia* I, 1, 997 b; V, 1045d-1048b
5. COMMENTO I, 2, 1 e 19-23: Distinguono e' Platonici ogni creatura in tre gradi, [...] . [...] però dicono i Platonici la divinità in tre nature consistere, cioè in Dio, nello Angelo e nell'anima razionale, *infra quam* niuna natura si può vindicare questo nome di divino se non abusivamente.
6. COMMENTO I, 2, 24-29: Di queste tre nature si potrebbe fare più esplicita menzione e divisione più dearticulata, dividendo e' corpi in diverse nature e similmente le anime e dichiarando quali si chiamano animali e quali animati e non animali, e perché il mondo da Platone nel *Timeo* è chiamato animale animato. – PLATONE, *Timeo*, 30 b, 7-8
7. COMMENTO I, 3, 1-5: Di queste tre nature, cioè Dio, la natura angelica e la natura razionale, la prima, cioè Dio, non potere essere moltiplicata, ma essere uno solo Dio principio e causa d'ogni altra divinità, provano e' Platonici e Peripatetici e nostri teologi per evidentissime ragioni [...]. – MARSILIO FICINO, *Teologia Platonica* II, II-III
8. COMMENTO I, 3, 6-11: 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, [...]. – PROCLO, *Elementi di teologia*, 163

9. COMMENTO I, 3, 11-12: [...] e' quali termini qualche volta *etiam* confunde Platone, come nel *Fedone* ove dell'anima parla. – PLATONE, *Fedone*, 79 c-e

10. COMMENTO I, 3, 13-16: 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 prodotta.

11. COMMENTO I, 3, 17-24: La prima opinione è più conforme a Dionisio 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' Paripatetici e migliori Platonici seguitata. E però noi, avendo proposto di parlare quello che crediamo essere comune sentenza di Platone e di Aristotele, lasciata la prima, benchè sola per sè vera, seguiremo questa seconda via. – MARSILIO FICINO, *Teologia Platonica* I, V, 6-14; *El libro dell'amore* III, 1; DIONIGI L'AREOPAGITA, *La gerarchia celeste* XIV, 321 a

12. COMMENTO I, 4, 1-6: Seguendo adunque noi la opinione di Plotino, non solo da' migliori platonici, ma ancora da Aristotile e da tutti li Arabi e massime da Avicenna seguitata, dico che Iddio *ab aeterno* produsse una creatura di natura incorporea ed intellettuale, tanto perfetta quanto è possibile e' sia una cosa creata. – AVICENNA, *Metafisica*, IX, 14

13. COMMENTO I, 4, 19-23: Questa ragione sono io usato addurre a confirmazione di questa opinione, e parmi più efficace che quella che Avicenna usa, la quale sopra questo principio si funda, che da una causa, in quanto è una, non può procedere più che uno effetto.

14. COMMENTO I, 4, 33-36: Però mi maraviglio di Marsilio che tenga secondo Platone l'anima nostra essere immediatamente da Dio prodotta, il che non meno alla setta di Proclo che a quella di Porfirio repugna. – MARSILIO FICINO, *Teologia platonica*, V, 13; *El libro dell'amore* IV, 4, 1

15. COMMENTO I, 5, 1-4: Questa prima creatura, da' Platonici e da antichi filosofi Mercurio Trimegisto e Zoroastre è chiamata ora figliuolo di Dio, ora sapienza, ora mente, ora ragione divina, il che alcuni interpretano ancora Verbo. – CORPUS HERMETICUM I, 6; LATTANZIO, *Divine istituzioni* IV, 9, 3 (e cfr. PICO, *Conclusiones* II, XI, 10)

16. COMMENTO I, 6, 12-21: Quello primo essere chiamano essere ideale ovvero intelligibile; l'altro chiamano essere materiale o sensibile, e così se uno artefice edifica una casa, diranno essere dua case, una intelligibile, che è quella che ha l'artefice nella mente, un'altra sensibile che è quella che da lui è composta, o di marmo o di pietre o di altro, esplicando quanto può in quella materia la forma che in sé ha concetta; e questo è quello che il nostro poeta Dante tocca in una sua canzona, dove dice: «poi chi pigne figura, se non può esser lei, non la può porre». – DANTE

ALIGHIERI, *Convivio IV: Le dolci rime d'amor ch'i' solia*, 52-53 (e cfr. MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore V*, 5, 14-19)

17. COMMENTO I, 7, 17-23: E di qui si trae evidentissimo argomento che secondo Platone non può el mondo non essere eterno, come *etiam* tutti e' Platonici consentono, però che essendo l'anima del mondo eterna e non potendo lei essere senza el corpo, come loro vogliono, bisogna *etiam* questo corpo mundano *ab aeterno* fussi e così el moto celeste, perché l'anima, secondo e' Platonici, non può essere e non muovere. – cfr. PLATONE, *Timeo*, 41 a-b; PLOTINO, *Enneadi II*, I

18. COMMENTO I, 7, 24-32: Ho detto tutti e' Platonici in questo convenire, che il mondo sia eterno, però che Attico e Plutarco e gli altri, che vogliono che questo ordine presente del mondo avessi principio, non vogliono però che innanzi a questo nulla altro fussi che Dio, come pone la nostra cattolica chiesa, ma credono, innanzi a questo ordinato moto del cielo e presente disposizione delle cose mondane, esser stato uno inordinato moto e tumultuario, retto da una anima inferma e prava. – PLUTARCO, *Questioni platoniche IV*, 1002 sgg.; ATTICO, Fr. 4 (= EUSEBIO, *Preparazione evangelica XV*, VI, 1-17)

19. COMMENTO I, 7, 35-39: [...] al che pare concordare la opinione de' talmudisti, e' quali domandavano che faceva Dio *ab aeterno* e rispondevo che creava mondi e poi gli guastava, quantunque seguendo e' fundamenti de' cabalisti alle loro parole si possa dare e più vero e più conveniente senso. – MIDRASH RABBAH, *Bereshith* (Genesi) III, 7 e IX, 2; *Zohar I*, 24b-25 a

20. COMMENTO I, 7, 39-43: Questa opinione attribuisce Aristotele a Platone, e però qualche volta di lui dice che lui solo fa el tempo di nuovo, e qualche volta, come nel duodecimo della *Metafisica*, confessa secondo Platone el moto essere stato eterno. – ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 6, 1071 b

21. COMMENTO I, 9, 17-21: E prima è da sapere che ogni creatura è composta di dua nature. L'una delle quale si chiama potenza, 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 Avicbrone e molti altri sono chiamate materia e forma [...] – PLATONE, *Filebo*, 26 c; AVICEBRON (Shelomoh Ibn Gebirol), *Fonte della vita*, IV, 5-6

22. COMMENTO I, 10, 4-6: El corpo mondano è tutto questo che agli occhi nostri appare fatto, come nel *Timeo* si scrive, di quattro elementi: Foco, Aria, Acqua, Terra. – PLATONE, *Timeo*, 31b-33b

23. COMMENTO I, 10, 4-6: Hanno dunque gli elementi nel cielo essere causale come Platone vuole, e non formale, come rettamente Aristotele nega; e di questo altrove più largamente parleremo.

24. COMMENTO I, 10, 30-35: E questo essere vero, cioè trovarsi nelle viscere della terra foco, aria e acqua, la sperienza el dimostra, e' filosofi naturali el provano e gli antiqui teologi lo confermano, disegnando loro enigmaticamente per quattro fiumi infernali, Acheronte, Cocyto, Styge, Flegetonte.

25. COMMENTO I, 10, 36-43: Possiamo adunque dividere el corpo mondano in tre parte, Celeste, Mondana e Infernale, usando questi dua secondi nomi secondo el comune uso di parlare, *etiam* dagli antichi usurpato, che è di chiamare questa parte, dalla Luna in giù, propriamente mondo, onde *etiam* Giovanni, Evangelista, parlando delle anime che da Dio ne' corpi s'infondano, dice *ogni anima che viene in questo mondo*, e così in molti altri luoghi si truova usato.

26. COMMENTO I, 10, 62-69: 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. – ERACLITO, fr. 12 DK; Fr. 49a DK. ≈ 26 a. COMMENTO II, 18, 8-12: Per dichiarazione di questo misterio è prima da presupporre che la materia, cioè quella natura informe della quale abbiamo detto essere composta ogni creatura, è da' teologi molte volte significata per l'acqua, per essere l'acqua in continuo flusso e facilmente recettiva d'ogni forma.

27. COMMENTO I, 10, 69-72: 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. – PROCLO, *Teologia Platonica* VI, 22, 11-15 (e cfr. PICO, *Heptaplus* I, 3)

28. COMMENTO I, 10, 78-82: Dice adunque Moyse che nel principio Iddio creò il cielo e la terra e che la terra era inane e vacua e le tenebre erano sopra la faccia dello abisso e lo spirito del Signore si moveva sopra dell'acque: e il Signore disse: sia fatta la luce. – GENESI I, 1-3

29. COMMENTO I, 10, 95-101: La quale [anima], in quanto anima e vivifica le parti del mondo sutterranee, si chiama Plutone; in quanto vivifica la parte che è sotto la Luna, si chiama Neptuno, in quanto vivifica le celeste si chiama Giove; però dice Platone nel *Filebo* che per Giove s'intende una anima regia, cioè quella parte dell'anima del mondo che è la principale e regge e domina all'altre. – PLATONE, *Filebo*, 30 c-d

30. COMMENTO I, 11, 1-5: Dopo l'anima del mondo pongono e' Platonici molte altre anime razionale, fra le quali ne sono otto principale, che sono l'anime delle spere celeste, le quali secondo gli antichi non erano più che otto, cioè sette pianeti e la spera stellata.

31. COMMENTO I, 12, 1-5: Scrive Platone nel *Timeo* che nella medesima cratera e de' medesimi elementi fabricò el fattore del mondo l'anima mondana e tutte l'altre anime razionali fra le quali come la universale anima del mondo è la più perfetta, così la nostra è l'ultima e la più imperfetta, [...] – PLATONE, *Timeo*, 41 d

32. COMMENTO I, 12, 19-25: Similmente nello uomo sono dua corpi, come nel concilio nostro proveremo, secondo la mente di Aristotele e di Platone, uno eterno,

chiamato da' Platonici veicolo celeste, il quale da l'anima razionale è immediatamente vivificato; l'altro corruttibile, quale noi veggiamo con gli occhi corporali composto de' quattro elementi. – MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore* VI, 4, 5; PROCLO, *Elementi di teologia*, 196 e 207-210

33. COMMENTO I, 12, 29-32: 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, [...]

34. COMMENTO I, 12, 39-45: 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. – PROCLO, *Commento al Timeo*, III, 234; NUMENIO, Fr. 46 a; PLOTINO, *Enneadi* IV, VII, 14

35. COMMENTO I, 13, 17-21: 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. – PLOTINO, *Enneadi* V, I, 6-7; *Oracoli caldaici* n. 37 Des Places

36. COMMENTO I, 13, 38-46: [...] dalla quale prigione e miseria vedremo di sotto essere potissimo mezzo a liberare la via amatoria, la quale mediante la bellezza delle cose corporee e sensibili eccita nell'anima memoria della parte intellettuale ed è cagione che a quella rivolgendosi dalla terrena vita, veramente sogno di ombra, come scrive Pindaro, all'eterna trasferendosi, e dal foco amoroso quasi purgata, in angelica forma, come noi nell'opera seguente dichiareremo, felicissimamente si trasformi. – PINDARO, *Pitiche*, 8, 136

37. COMMENTO II, 1, 1-4: Dice Platone in più luoghi e Aristotele dopo lui e così ogni scola di filosofi che nel principio del trattare d'ogni materia si debbe presupporre quel che significa el nome della cosa della quale si disputa. – PLATONE, *Fedro* 265d; *Sofista* 218c

38. COMMENTO II, 1, 8-13: Il che non facendo fia ogni disputazione confusa, inordinata e vana, né d'altronde procedevano gli errori di que' Sofisti, e' quali in tanti suoi dialogi Platone reprende, se non da non sapere questa regola del distinguere e' termini equivoci e ambigui, della quale regola vuole Eudemo essere stato el primo inventore Platone.

39. COMMENTO II, 2, 18-22: Escludendo dunque questi e tutti gli altri significati, noi aremo a intendere quel solo che è desiderio di possedere quello che o è o a noi pare essere bello; e così nel *Convivio* da Platone è difinito amore: desiderio di bellezza. ≈ 39 a. COMMENTO II, 3, 1-3: Amore adunque del quale noi abbiamo a

parlare si può così definire, come ancora Platone il deffinisce, desiderio di bellezza; [...] – PLATONE, *Simposio*, 201 a (e cfr. FICINO, *El libro dell'amore* I, 4, 9)

40. COMMENTO II, 2, 32-36: E poiché fra tutti e' desideri e amori questo amore della bellezza è il più veemente, onde *etiam* Platone dice nel *Fedro* che è detto amore *a romis*, che in greco significa quello che in vulgare fortezza e veemenzia. – PLATONE, *Fedro*, 238 c

41. COMMENTO II, 2, 59-64: Similmente, quello amore che amicizia si chiama ha opposte proprietà al nostro amore. Nell'amicizia è sempre necessaria la reciprocazione, come Platone dice in molti luoghi, cioè che l'uno amico per il medesimo modo e per la medesima causa ami l'altro, che lui è amato da colui. – PLATONE, *Liside* 211d – 215 c

42. COMMENTO II, 2, 69-71: Puoi dunque considerare, lettore, quanti errori nel primo congresso commetta el nostro Marsilio confundendo in tutto, sol per questo capo, e pervertendo ciò che d'amore parla.

43. COMMENTO II, 3, 19-22: [...] di che si conclude che il bello dal buono è distinto come una specie dal suo genere e non come cosa estrinseca da una intrinseca, come dice Marsilio. – MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore* V, 1

44. COMMENTO II, 4, 3-8: E per piena intelligenza che cosa è desiderio naturale, è da intendere che, essendo l'obietto del desiderio el bene, e avendo ogni creatura qualche perfezione a sé propria per partecipazione della bontà divina, dalla quale ciò che processe (come scrive Moysè) fu grandemente buono, bisogna che abbia un certo fine, [...] – GENESI I, 25

45. COMMENTO II, 4, 24-30: Però el fine di tutte le creature è uno, cioè fruire Iddio per il modo a loro possibile, e gustare quanto più possono della dolcezza della sua bontà; ma secondo el poterne conseguire più o meno sono diversificati e' fini, e di qui intenderai come Dio è quel bene del quale dice Aristotele, nel principio della *Etica* che desiderano tutte le cose [...] – ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 1, 1094 a

46. COMMENTO II, 4, 35-38: Con questo naturale desiderio, rivolgendosi a Lui ogni creatura, lo lauda e adora, come cantano e' profeti ebrei, e a lui quasi supplicando tutti si voltano e offeriscono, come scrive el gran platonico Teodoro.

47. COMMENTO II, 5, 15-17: E questo intende Platone nel *Timeo* quando dice che nessuno volontariamente pecca. – PLATONE, *Timeo*, 86 d-e (e cfr. PICO, *Conclusiones* II, V, 46)

48. COMMENTO II, 6, 7-11: [...] e da' filosofi è sottilmente dichiarato come el cognoscere le cose è un possederle, donde segue quel detto vulgato di Aristotele, che l'anima nostra è ogni cosa perché ogni cosa cognosce, e appresso ad Asaf, poeta ebreo, dice Iddio: tutte le cose sono mia perché tutte le cognosco; [...] – ARISTOTELE, *Dell'anima*, III, 3, 427 a; *Salmi* L, 10-12

49. COMMENTO II, 8, 29-32: Per questo diceva Eraclito la guerra e la contenzione essere padre e genitrice delle cose; e, appresso Omero, chi maladisce la contenzione è detto avere bestemmiato la natura. – ERACLITO, fr. 53 DK; OMERO, *Iliade* XVIII, 107 (= PLUTARCO, *Iside e Osiride* 48, 370d)

50. COMMENTO II, 8, 33-37: Ma più perfettamente parlò Empedocle, ponendo, non la discordia per sé, ma insieme con la concordia essere principio de le cose, intendendo per la discordia la varietà delle nature di che si compongono, e per la concordia l'unione di quelle [...] – EMPEDOCLE, fr. 17 DK.

51. COMMENTO II, 8, 47-53: Similmente appresso gli antichi astrologi, l'openione dei quali segue Platone e Aristotele e, secondo che scrive Abenaza spano, ancora Moisè, Venere fu posta nel mezzo del cielo accanto a Marte, acciocchè avessi a domare l'impeto suo che di natura sua è distruttivo e corruttivo, sì come Giove la malizia di Saturno.

52. COMMENTO II, 9, 12-17: E però da una sola potenza cognoscitiva nasce amore, cioè dal viso: come e da Museo e da Properzio e universalmente da tutti e' poeti e greci e latini fu sempre celebrato; e muovesi per questo Plotino a credere che Eros, che in greco significa Amore, si derivi da questa dizione *orasis* che significa visione. – MUSEO, *Ero e Leandro*, 94-95; PROPERZIO, *Elegie* I, I, 1-2; PLOTINO, *Enneadi* III, V, 3; FICINO, *El libro dell'amore* VII, 10

53. COMMENTO II, 9, 21-27: [...] 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 potenza dell'anima per la quale, nel penultimo capitolo del primo libro, fu detto noi avere convenienza cogli Angeli. – ARISTOTELE, *Metafisica* I, 1, 980 a

54. COMMENTO II, 9, 27-33: Questa potenza da tutti e' Platonici è chiamata viso, né questo viso corporale è altro che una immagine di quello; e Aristotele nella *Etica* sua e in molti altri luoghi dice non avere altra proporzione lo intelletto a l'anima che el viso al corpo; onde *etiam* Pallade, per la quale è significata la intellettuale sapienza, per tutto appresso Omero della beltà degli occhi si vanta; [...]. – ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* I, 6, 1096 b29

55. COMMENTO II, 9, 36-38: [...] con questo viso Johanni Evangelista dice avere e' giusti a vedere el sommo Dio e questa essere tutta la mercede nostra. – GIOVANNI, *Apocalisse* 22, 4-5

56. COMMENTO II, 10, 1-9 e 13-15: Essendo adunque bellezza nelle cose visibile, ed essendo dua visi, l'uno corporale e l'altro incorporale, saranno eziandio dua nature di obbietti visibili e consequentemente dua bellezze, e queste sono le dua Venere da Platone celebrate e dal Poeta nostro, cioè la bellezza corporale e sensibile, detta Venere vulgare, e la bellezza intellegibile, che è in esse Idee, la quale, come di sopra dimostrammo, è obbietto dello intelletto, come e' colori del viso, e si chiama Venere celeste. [...] Però disse Platone nel *Convivio* che quante Venere sono, tanti sono

necessariamente gli amori. – PLATONE, *Simposio*, 180 d-e (e cfr. PICO, *Conclusiones* II, V, 23)

57. COMMENTO II, 11, 8-15: [...] 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, che intendendo e' teologi per Vulcano, el fabro opifice del mondo corporeo, dissono Venere essere maritata a lui per la bellezza grande che in questo mundano opificio appare [...].

58. COMMENTO II, 11, 15-19: [...] e, finalmente, tutti lo presuppongono per cosa nota, nella quale doveva Marsilio grandemente guardarsi da non errare perché d'indi dipende quasi tutta questa materia, e chi in questo erra è forza che in tutti gli altri membri dal vero non poco si discosti.

59. COMMENTO II, 12, 5-10: Delle idee fu parlato nel sesto capitolo 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 intelligenza è piena di forme. – *Libro delle cause* X

60. COMMENTO II, 13, 1-4: Dice Platone Amore esser nato negli orti di Giove, ne' natali di Venere, essendosi Poro con Penia accompagnato, essendo tutti li dei posti al convivio e esso Poro figliuolo del consiglio di nettare inebriato. – PLATONE, *Simposio*, 203 b-c (e cfr. PICO, *Conclusiones* II, V, 21)

61. COMMENTO II, 13, 42-44: Alla quale vita contemplativa e felicità eterna esortandone Zoroastre esclama: «cerca, cerca el paradiso». – *Oracoli caldaici*, n. 165 Des Places

62. COMMENTO II, 13, 44-51: La quale dizione dipoi da' nostri teologi è stata trasferita a significare *etiam* esso loco corporale, cioè el supremo cielo che è stanza e abitazione delle anime beate, la beatitudine delle quale in esso contemplare consiste e nella perfezione dello intelletto, come Platone e nel *Filebo* e nel *Epinomide* tanto apertamente dice, quantunque sia questa opinione da molti de' nostri teologi, come è Scoto e Egidio e molti altri, tenuta e difesa. – PLATONE, *Filebo* 66e; *Epinomide* 992 b-d

63. COMMENTO II, 13, 71-72: [...] e in questo segue Platone el modo di parlare di Parmenide pitagorico, che le idee sempre chiama dei.

64. COMMENTO II, 13, 76-80: Per il che è da sapere che gli antichi teologi, come Esiodo scrive e Aristotele conferma, dicono tutte quelle cose, le quali Iddio cibò di nettare e d'ambrosia alla sua mensa, essere eterne [...]. – ESiodo, *Teogonia* 639-642; ARISTOTELE, *Metafisica*, II, 4, 1000a, 9-18

65. COMMENTO II, 13, 81-86: Essendo adunque le idee della mente angelica e prime e veramente eterne, però Platone le scrive essere state a quel convivio celeste, cioè ove e d'ambrosia e di nettare furono pasciute, ancora più espresse dicendo che esso

Poros, che è l'affluenza universale d'esse idee, di nettare si era inebriato. – PLATONE, *Simposio*, 203 b-c

66. COMMENTO II, 14, 1-4: Per le cose disopra dichiarate è manifesto perché da Orfeo è posto Amore nel seno di chaos innanzi a tutti gli altri Iddii, poiché *chaos* non significa altro che la materia piena di tutte le forme, ma confuse e imperfette. – ORFEO, *Argonautiche* 15-22; 419-425 (e cfr. FICINO, *El libro dell'amore* I, 3, 1-2)

67. COMMENTO II, 15, 41-46: Similmente ne' corpi, secondo e' nostri teologi, sono dua circuli, immagine e simulacro di quelli, cioè il decimo cielo che è circolo corporale e immobile, immagine del circolo intelligibile, che è la mente angelica. L'altro circolo è il corpo celeste, mobile immagine del circolo che è l'anima razionale.

68. COMMENTO II, 15, 50-54: del secondo [cerchio] Platone nel *Timeo* fa espressa menzione, mostrando come tutti i circuli del corpo celeste mobile, che si divide secondo lui nella sfera non erratica e ne' sette pianeti, è simulacro di altrettanti circuli immateriali che sono nell'anima razionale. – PLATONE, *Timeo*, 33 b - 34 b

69. COMMENTO II, 15, 76-82: [...] il che pruovano sottilmente e' Platonici di esso Dio dichiarando, come da Porfirio fra gli altri è fatto, non essere l'anima nel corpo, come pare a' vulgari, il che *etiam* Platone nota nel *Timeo*, ma per contrario è esso corpo nell'anima, e per la medesima ragione essa anima nella mente angelica e essa mente angelica in esso Dio, ultimo luogo di tutti e' luoghi [...] – PLATONE, *Timeo*, 34 c

70. COMMENTO II, 15, 82-85: [...] il che ne' misterii degli Ebrei si può comprendere, e' quali fra i più sacri nomi di Dio pongono questo, che è luogo, e così da loro nelle sacre lettere molte volte è chiamato.

71. COMMENTO II, 15, 86-91: Sarà dunque per questa ragione, la quale a dichiararla sufficientemente richiederebbe più parole, ma sarebbe fuori di proposito nostro, e così per le soprascritte, chiamato Iddio circolo, il che massimamente è osservato nella teologia degli Ismaeliti, da Parmenide no, benchè molti el credano. Ma noi altrove proveremo quello che da lui è chiamato sfera intelligibile non essere Iddio, ma il mondo intelligibile da Dio immediatamente prodotto. – PARMENIDE, fr. 8, 42

72. COMMENTO II, 17, 1-3: Dicono e' poeti questa Venere avere per sue seguace e quasi ancille le tre Grazie, e' nomi delle quali si truovono in vulgare Viridità, Letizia e Splendore. – ESIODO, *Teogonia*, 909

73. COMMENTO II, 18, 1-4: Dicendo Platone Amore esser nato ne' natali di Venere, è necessario in questo luogo intendere come nascesse essa Venere. Platone nel *Convivio* non dice altro se non che ella fu figliuola di Celio [...] – PLATONE, *Simposio*, 180 d

74. COMMENTO II, 18, 4-7: [...] el modo come di lui nascessi dichiarono li antiqui teologi de' gentili sotto fabulare velamento, dicendo che Saturno tagliò e' testicoli a

Celio suo padre e gittogli nel mare e che dal seme di quelli nacque Venere. ≈ 74 a. COMMENTO II, 20, 1-2: Secondo, è da sapere per che cagione è detto da' poeti che Saturno castrasse Celio. – ESIODO, *Teogonia*, 176 · 193 (Poliziano, *Stanze* I, 99)

75. COMMENTO II, 19, 4-7: [...] né altro è da intendere per l'acque che sono sopra i cieli, delle quali dice David che esse laudano continuamente Iddio, se non essa mente angelica; il che consente essere Origine Adamantino [...].

76. COMMENTO II, 19, 7-12: [...] e sono infra Platonici alcuni che vogliono non essere altro quello Oceano, che da Omero è chiamato padre delli Iddii e delli uomini, che quella mente angelica, la quale disopra dichiarammo essere principio e fonte d'ogni altra creatura che dopo lei si truovi. – OMERO, *Iliade* XIV, 201 (=302); 246

77. COMMENTO II, 19, 12-15: Per questo da Giorgio Gemisto, approbatissimo platonico, è chiamata questa prima mente Nettuno, come quella che è dominatrice di tutte l'acque, cioè di tutte l'altre mente angeliche e umane. – GIORGIO GEMISTO PLETONE, *Trattato delle leggi*, I, 5

78. COMMENTO II, 19, 15-18: Queste sono quelle acque, questo è quel fonte vivo, del quale, chi ne bee mai più ha sete; queste sono l'acque e mari sopra e' quali, come dice David, Iddio ha fondato l'universo mondo. – GIOVANNI 4,14; SALMI 23,2 e 135,6

79. COMMENTO II, 20, 19-25: [...] ma perché l'amministrazione di queste cose mondane si fa mediante el moto del cielo e di essa anima razionale, che muovono insieme le cose inferiori, essendo, come dichiarammo disopra, essa anima mondana principio d'ogni moto e quella mente in tutto immobile, dicesi da' poeti Saturno essere legato, come quello che non si muove, [...] – STAZIO, *Silvae* I, 6, 4; POLIZIANO, *Ambra* 56-57 (e cfr. MACROBIO, *Saturnalia* I, 8, 5)

80. COMMENTO II, 20, 25-32: [...] e l'amministrazione e l'imperio del mondo essere appresso di Giove, il quale però non governerebbe bene il mondo se non fussi aiutato da' consigli del vecchio padre, cioè che l'anima non moverebbe ordinatamente el cielo né rettamente disporrebbe l'altre cose, se non fussi partecipe della paterna sapienzia intellettuale, come da Platone nelle *Leggi* è largamente dichiarato a chi con sana mente le legge. Perché le sue parole in quel luogo male intese e a qualche platonico e a tutti e' Manichei fur cagione di grandi errori. – PLATONE, *Leggi*, 896 e

81. COMMENTO II, 21, 1-5: Resta a dichiarare perché Poro è chiamato figliuolo del Consiglio. Essendo Poro l'affluenzia di esse idee proveniente dal vero Iddio, è chiamato figliuolo del Consiglio da Platone, imitatore delle sacre lettere degli Ebrei, nelle quali esso Dio è chiamato dal medesimo nome [...]. – PLATONE, *Simposio*, 203b

82. COMMENTO II, 21, 5-8: [...] onde dice Dionisio Areopagita Gesù Cristo essere chiamato Angelo del consiglio e ora nunzio d'Iddio, non intendendo per il consiglio altro che il primo padre Iddio. – DIONIGI L'AREOPAGITA, *La gerarchia celeste* IV, 4, 181 d

83. COMMENTO II, 21, 8-13: Il che imitando di poi Avicenna chiamò la prima causa causa consigliativa, il che è a dimostrare che le idee e la ragione delle cose non ha la mente da sé, ma da esso Dio, né è altro il consigliare uno che dargli notizia e la ragione di quello che gli ha a fare.

84. COMMENTO II, 22, 1-8: Avendo esposto le parole di Diotima del nascimento di Amore e dimostrato le parole di Orfeo, che dice Amore essere nato del seno di Caos innanzi a tutti gli altri dei, essere conforme al senso di Platone, resta a dimostrare come *etiam* non repugna a quello che Agathon dice, Amore essere più giovane di tutti gli altri dei; il che pare manifestamente repugnare a Orfeo che lo pone più antiquo che tutti gli altri dei. – PLATONE, *Simposio*, 203 b-c e 195 a; ORFEO, *Argonautiche* 15-22 e 419-425 (= fr. 29, 5 Kern); e cfr. FICINO, *El libro dell'amore* I, 3, 1-2; V, 10)

85. COMMENTO II, 23, 1-3: Del medesimo fundamento si può intendere facilmente quello che dice Agatone, cioè che il regno della necessità fu in prima che il regno di Amore [...] – PLATONE, *Simposio*, 195 c (e cfr. FICINO, *El libro dell'amore* V, 10)

86. COMMENTO II, 23, 3-8: [...] per la intelligenza della qual cosa è da intendere che Platone nel *Timeo* chiama quella natura informe necessità, e benché altrove per necessità intenda esso fato, nondimeno in questo luogo si ha a intendere la necessità secondo quel primo modo, cioè per quella natura informe. – PLATONE, *Timeo*, 47 e – 48 a

87. COMMENTO II, 23, 16-19: Quando dunque le idee erano ancora imperfette e inordinate, perché quella natura informe e materiale è cagione d'ogni imperfezione, è detto da' teologi allora regnato avere la necessità. – cfr. PICO, *Conclusiones* II, V, 35

88. COMMENTO II, 23, 19-26: E perché ogni imperfezione, come è detto che nella creatura si truova, procede da quella natura informe, per questo dice Agatone che tutte le cose, che delle idee si dicono che denotino di loro qualche imperfezione, tutte accadere regnante la necessità, così come tutte le perfezioni poiché amore cominciò a regnare, perché quando per amore si converse la mente in Dio fu in lei perfetto quel che prima era imperfetto. – PLATONE, *Simposio*, 195c-197b

89. COMMENTO II, 24, 1-3: Non sarà adunque fuori di proposito esporre per qual cagione dice Orfeo Venere imperare a tutti e tre e' fati, il che solo da' fundamenti di sopra dichiarati sarà manifesto. – *Inni orfici* LV,5

90. COMMENTO II, 24, 4-6: Pongono, come altre volte avemo detto, e' Platonici dua mondi, questo mondo sensibile e el mondo intelligibile che fu esemplare di questo.

91. COMMENTO II, 24, 9-16: Questo ordine, questa serie di cause e effetti è chiamato da' filosofi fato, e essendo queste cose mondane immagine di quelle idee del mondo intelligibile e dipendenti e sottoposte a quelle, segue che l'ordine di queste dipenda dall'ordine di quelle, el quale ordine è chiamato providenzia così come questo è chiamato fato. E però e' Platonici pongono la providenzia, la quale consiste nell'ordine dell'idee, essere in quella prima mente; [...].

92. COMMENTO II, 24, 20-28: Se dunque Venere non è altro che l'ordine di quelle idee dal quale dipende l'ordine mondano chiamato Fato, seguita che Venere domina ad esso Fato, el quale Fato in tre è diviso e designato per tre nomi di tre Parche, Cloto, Lachesis e Atropos, perché quello, che è unito nella provvidenza e misurato da una indivisibile mensura della eternità, fatto già nel Fato temporale, si divide in tre parti, cioè in presente, preterito e futuro, [...] – APULEIO, *Sul mondo* XXXVIII, 373-374

93. COMMENTO II, 24, 30-32: Altri vogliono che Atropos si attribuisca alla sfera non erratica, Cloto agli sette pianeti, Lachesis alle cose dalla luna in giù. – PROCLO, *Sulla Repubblica di Platone* II, 94, 18-22

94. COMMENTO III, 1, 20-34: E nota che Plotino nel suo libro di amore non parla del primo Amore celeste, ma solo di questo [dell'amore volgare], e così similmente non parla di quella prima Venere ma di questa seconda, cioè non della bellezza delle idee discendente da Celio in Saturno, ma di quella che da Saturno scende in Giove, e cioè nell'anima del mondo. Il che lui manifestamente dichiara, perché quella Venere celeste, di cui lui parla, non dice essere nata di Celio, come dice Platone, ma di Saturno, alla quale cosa chi non ponessi diligente attenzione parrebbe Platone e Plotino in questa cosa essere discordi, così come chi rettamente gli osserva conosce dall'uno e dall'altro insieme aversi la totale e assoluta cognizione dello amore celeste, perché da Platone è trattato di quello che è primo e vero amore celeste, e da Plotino del secondo che è immagine di quello. – PLOTINO, *Enneadi* III, V, 2; PLATONE, *Simposio*, 180 d (e cfr. PICO, *Conclusiones* II, V, 24)

95. COMMENTO III, 1, 37-43: [...] e per quella medesima ragione per che vuole Plotino che le idee, che è la prima Venere, non sieno accidentali ma sostanziali alla mente angelica, vuole eziandio che queste ragioni specifiche, che sono nell'anima come le idee nella mente, sieno sostanziali all'anima; e per questa tale, ora dirà Plotino che Venere celeste è quella prima anima razionale e divina. – PLOTINO, *Enneadi*, III, V, 2-3 e 8-9

96. COMMENTO III, 3, 4-9: [...] e finalmente in quelle anime che non sono libere dalle perturbazioni delli affetti ma sono alla passione sottoposte, quale secondo e' Platonici sono l'anime nostre e l'anime de' demoni; o di tutti, come vogliono alcuni, o degli inferiori e più propinqui alla natura nostra.

97. COMMENTO III, 4, 6-15: E per piena intelligenza di questo passo è da intendere che l'anime celeste hanno in sé tale perfezione, come dicono tutti e' Platonici, che possono insieme soddisfare 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 antichi poeti furono significate per Iano bifronte, perché, come lui dalla anteriore e posteriore parte oculate, possono insieme e vedere le cose intelligibili e provvedere alle sensibili; [...]. – cfr. OVIDIO, *Fasti*, I, 89-144

98. COMMENTO III, 4, 29-34: Di questo fundamento puoi trarre e la soluzione d'uno argomento che Aristotile fa nel primo *Dell'anima*, ove dice che se lo essere nel corpo è male dell'anima, come Platone molte volte dice, seguirà che l'anime celesti siano più infelice delle nostre, le quali dal corpo qualche volta si separano. – ARISTOTELE, *Dell'anima* I, 3, 407 a-b

99. COMMENTO III, 4, 34-41: E puoi trarre un altro fundamento, che se noi poniamo tutti e' demoni essere subbietti a passione, bisogna porli tutti essere mortali; però la definizione data da Apuleio che e' Demoni sono dell'animo passibile ma eterni, si debbe intendere che sono eterni perché le loro anime sono eterne, ma non che in loro non accaggia separazione dell'anima dal corpo, come eziandio accade in noi. – APULEIO, *Sul demone di Socrate* XIII, 147-148; MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore* VI, 3, 15-16

100. COMMENTO III, 4, 48-52: L'anime nostre, prima che al corpo sieno alligate, sono per il medesimo modo come quelle bifronte, perochè, come dice Platone nel *Fedro*, ogni anima, e intendesi d'ogni anima razionale costituita nella sua natura, ha cura di tutto l'universo corporale. – PLATONE, *Fedro*, 246 b-c

101. COMMENTO III, 4, 60-64: [...] e di qui nasce che niuno può insieme avere e lo amore volgare e quello celeste; e però Zoroastre confortandone a quella visione della bellezza superna crida: «Estendi gli occhi e drizali in su». – *Oracoli caldaici*, n. 112 Des Places

102. COMMENTO III, 4, 68-72: Questo significa la fabula di Tiresia da Callimaco decantata, che per aver visto Pallade nuda [...] subito divenne cieco [...] – CALLIMACO, *Inni* V, POLIZIANO, *Ambra*, 102-103.

103. COMMENTO III, 4, 75-78: Omero da l'ombra d'Achille, dalla quale fu afflato di quello poetico furore che in sé ogni intellettuale contemplazione contiene, fu *etiam* de li occhi corporali excecato. – ERMIA ALESSANDRINO, *Commento al Fedro di Platone* 243 a (e cfr. Poliziano, *Ambra*, 260-298)

104. COMMENTO III, 4, 78-80 e 86-91: Paulo apostolo non prima al terzo cielo elevato fu rapto, che dalla visione delle cose divine li occhi suoi alle cose sensibile fur fatti ciechi, del rapto del qualche qualche volta forse parleremo. [...] nondimeno soli coloro l'usono [l'amore celeste], 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. – PAOLO, II *Cor.*, 12,3

105. COMMENTO III, 4, 115-126: Ma quelli, lo intelletto de' quali da filosofico studio purificato e illuminato cognosce questa bellezza sensibile essere immagine d'un' altra più perfetta, lasciato l'amore di questa, cominciano a desiderare di vedere quella celeste bellezza; e questo è quello terzo amore il quale già gusta in qualche parte quella bellezza celeste, avendo di lei già qualche memoria; e questi, se in tale elevazione di mente perseverano, conseguitano finalmente quello angelico e intellettuale amore il quale, benchè prima in loro fussi, nondimeno loro, come

occupati ad altre cose, non se ne accorgevano; de' quali si può dire meritamente che la luce luceva nelle tenebre e le tenebre non la comprendevano [...] – GIOVANNI 1,5; *Zohar* I, 31 a

106. COMMENTO III, 4, 129-132: [...] se prima aremo a chi legge ricordato che della fabula di Aristofane, posta nel *Convivio* di Platone, si può avere qualche lume per uno nostro detto nel secondo capitolo di questo trattato. – PLATONE, *Simposio*, 189 d ss.

107. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA PRIMA, 5-8]: Dell'uno e dell'altro [amore volgare e amore celeste] parlò eccellentemente Salomone, del volgare nello *Ecclesiaste* come naturale filosofo e ne' *Proverbii* come morale, del divino e celeste nella *Cantica* sua [...].

108. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA PRIMA, 8-10]: [...] e però Johanan e Manaen ebrei e Jonathan caldeo dice che fra tutti e' cantici della scrittura sacra quello è el più sacro e el più divino.

109. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA PRIMA, 10-22]: Di questi dua amori specificatamente hanno trattato dua poeti in lingua toscana: dello amore volgare Guido Cavalcanti in una sua canzona; dell'altro, cioè del celeste, el Poeta nostro nell'opera presente, [...]. [...] l'altra da Guido composta comincia:

Donna mi priega perch'io voglia dire [...].

110. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA PRIMA, 67-69]: [...] e fu da' Pitagorici la natura imperfetta per la femmina significata e per il maschio la perfetta [...].

111. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA PRIMA, 69-75]: [...] né resterò di aggiugnere a questo che l'amore volgare, cioè della bellezza corporale, più convenientemente è circa le donne che circa a' maschi; el celeste è il contrario, come ne la orazione di Pausania da Platone nel *Convivio* è scritto, perocchè el volgare, per essere passione dell'anima sensitiva, è molto propinquo a lasciarci precipitare al congresso del coito [...] – PLATONE, *Simposio*, 180 c ss.

112. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA PRIMA, 102-107]: Questo è il frutto che cercava Platone dello amore suo e non quel vituperio che gl'imputa Dicearco. Questo spesso conseguiva Socrate il quale più volte, eccitato dalla beltà di Fedro, appresso al fiume Ilisso cantò li altissimi misterii di teologia. – CICERONE, *Le disputazioni tuscolane* IV, XXXIV, 71; PLATONE, *Fedro*, 228 e

113. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA PRIMA, 130-133]: E' primi angeli, da Dio immediatamente illuminati e quasi ammaestrati, ammoniscono e consigliano gli angeli inferiori, come eziandio in Daniel profeta si legge e da Dionisio Areopagita più latamente è esplicato. – DANIELE 7, 27; DIONIGI L'AREOPAGITA, *La gerarchia celeste* VII, 3, 209 a-c; IX, 2, 257d-260b; XI, 2, 284d-285a

114. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA PRIMA, 133-137]: 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, [...].

115. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA PRIMA, 138-145]: [...] però rettamente dice David che gli uomini sono poco diminuiti dalla natura angelica e sotto e' loro piedi sono sottoposti e li armenti, e pesci, uccelli e tutte le fiere irrazionali; per le quali parole *etiam* è da notare che molto più distante sono le bestie dalla perfezione nostra che noi dalla angelica; il che significa dicendo e' bruti essere sotto e' nostri piedi e noi dalla dignitate angelica poco diminuiti. – SALMI 8,6

116. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA PRIMA, 151-154]: [...] (nel quale errore, per el dono della grazia nella quale sono confirmati, ora cadere non possono, ma cadde già, come dicono e' nostri teologi e gli antiqui cabalisti, Lucifero e suoi seguaci) [...].

117. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA PRIMA, 179-183]: Dichiarammo nel secondo libro lo amore celeste essere appetito intellettuale; però in ogni anima bene composta debbe ogni altro appetito essere da quello governato, il quale governo per il freno, imitando el parlare del *Fedro*, qui è denotato. – PLATONE, *Fedro*, 246 a ss.

118. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA SECONDA, 31-35]: [...] quantunque nella inquisizione di una verità, quando di lei oscuro lume e confusa cognizione all'intelletto pare, sia conveniente e necessario ordine, come Aristotile dichiara, procedere dalle cose inferiori, come più propinque e più note a noi, alle superiori [...].

119. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA SECONDA, 35-38]: [...] nondimeno, dopo la già trovata verità, chi ha di lei scientificamente e, come Platone per tutto osserva, divinamente a parlare, debbe nel suo scrivere servare l'ordine della natura delle cose stesse [...].

120. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA TERZA, 17-19]: [...] e dice *vero* perché da' Pitagorici e universalmente dagli antichi teologi sono le cose intelligibile e spirituale essistimate essere sole vere cose [...].

121. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA TERZA, 22-25]: E perché fra el filosofo e el sofista è la medesima differenza, chè el filosofo cerca el vero e el sofista l'apparente, però dicono li antiqui platonici essere l'opifice delle cose sensibili chiamato sofista; [...].

122. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA TERZA, 47-49]: [...] ed è che quella informe essenzia dell'angelo è da Platone per li orti di Giove significata, nella quale le idee come sempre verdi e frondosi arbori sono da Dio piantate [...]. – PLATONE, *Simposio*, 203 b

123. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA TERZA, 53-61]: Di che segue che avendo l'angelo mediante quelle idee intrinseco principio in sé da eseguire l'operazione sua, che è lo intendere, meritamente si può dire avere la vita da quelle, vita per certo nobile e degna, della quale dice David a Dio: «dammi intelletto e viverò», reputando chiunque senza quello vive essere più morto che vivo e chi di quel partecipa viver di perfetta vita amabile e eterna, della quale quanto si può in questo mondo gustano assai e' filosofi contemplativi.

124. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA TERZA, 61-65]: Volse *etiam* l'autore nostro dare l'epiteto della vita alle idee per seguire Joanni Evangelista, il quale, volendo significare ciò che da Dio fu creato essere in lui prima suto secondo l'essere ideale, disse «e tutte le cose fatte in lui erano vita». – GIOVANNI I, 3-4

125. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA TERZA, 65-68]: Accordansi a ciò e' secreti misterii de' cabbalisti, e' quali alla seconda *sefiroth*, cioè numerazione, che dal primo padre procede ed è in sé la prima ideale sapienza, attribuiscono el nome di vita.

126. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA TERZA, 111-113]: Ed è per le medesime cose dette chiaro come lui nasce di ricchezza e di povertà, e' quali da Platone Penia e Poro sono chiamati [...]. – PLATONE, *Simposio*, 203 b-c

127. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA QUARTA, 54-61]: Dunque quando nell'uomo niuna umana operazione appare è veramente morto quanto all'essere umano e, se da quello passa all'essere intellettuale, 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 in angelo dicono trasformarsi. – cfr. PICO, *Oratio de hominis dignitate* 35; *Conclusiones* I, III, V, 2 e II, XI, 10

128. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA QUARTA, 74-85]: E di qui puoi intendere con quanto misterio da Platone nel *Convivio* e nella orazione di Fedro sia posta la fabula di Alceste e di Orfeo, della quale vedremo solo uno anagogico senso alla predetta nostra esposizione conforme, per il quale e la mente di Platone e la profondità di questa materia perfettamente dichiareremo. È adunque l'intenzione di Platone di dimostrare come per alcuna via non sia da sperare di potere aggiugnere alla fruizione della intellettuale bellezza, se prima in tutto le inferiori potenzie abbandonando, la umana vita insieme con quelle non si abbandona; né ama perfettamente, cioè d'amore perfetto, chi per amore non muore. – PLATONE, *Simposio*, 179 b ss. (e cfr. FICINO, *El libro dell'amore* I, 4, 32-33)

129. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA QUARTA, 110-115]: [...] e questo né più leggiadramente né più sutilmente potea dichiarare Platone che per lo esemplo da lui addutto d'Orfeo, del quale dice che, desiderando andare a vedere l'amata Euridice, non volse andargli per morte, come molle e effeminato dalla musica sua, ma cercò modo di andargli da vivo, e perciò dice Platone che non poté conseguire la vera Euridice.

130. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA QUARTA, 122-130]: Il quale senso benchè sia sottile e alto, nondimeno è alle cose tanto conforme che quasi meraviglia mi pare che e Marsilio e ogni altro, preso dalle parole di Platone, non l'abbia inteso; e testimone me n'è la coscienza mia, che la prima volta che mai el *Simposio* lessi, non prima ebbi finito di leggere le parole sue in questo loco, che nella mente questa verità m'apparve, la quale *etiam* nel commento nostro sopra 'l *Convivio* e nella nostra poetica teologia più diffusamente esplicheremo.

131. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA QUARTA, 169-174]: [...] e perché e' sapienti cabalisti vogliono molti degi 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, il che dicono di Abraam, Isaac, Iacob, Moyse, Aaron, Maria, e di qualcuno altro. – MOSÈ MAIMONIDE, *La guida dei PerpleSSI* III, 51

132. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA QUARTA, 181-183]: Questo è quello che il divino nostro Salomone nella sua *Cantica* desiderando esclama: «Baciami co' baci della bocca tua». – *Cantico di Salomone*, 1, 2

133. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA QUARTA, 185-187]: [...] questo Platone significa ne' baci del suo Agatone e non quel che molti, riguardando in se stessi Platone, credono di lui [...] – DIOGENE LAERZIO III, 32 (= ANTOLOGIA PALATINA V, 78)

134. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA QUARTA, 198-200]: [...] Per el fonte immortale intende Dio e è nome attribuito a lui ancora dagli antiqui cabalisti, [...]. – MOSÈ MAIMONIDE, *La guida dei PerpleSSI* II, 12

135. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA QUARTA, 209-214]: Dunque è cagione amore della produzione d'ogni cosa che da Dio procede, intendendo per amore quel che Platone e il Poeta nostro intende; non per amore che in lui sia, come Marsilio crede, perché in lui sarebbe imperfezione, ma per l'amore delle creature verso di lui, come avemo dichiarato e per il modo detto.

136. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA QUARTA, 227-232]: Onde meritamente insieme con David ci possiamo condolere dicendo: l'acque sono intrate nell'intimo dell'anima nostra; e beato è chi può dire: la grande moltitudine dell'acque di questo mio corporale abisso non ha potuto in me estinguere el foco del celeste amore. – SALMI 18, 5; 42, 8; 69, 2-3 e 15-16; 88, 18; *Cantico di Salomone*, 8, 7

137. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA QUINTA, 15-19]: Dunque ciò che in sé contiene diffunde, producendo ogni altra natura particolare che è dopo di lei; e perché da essa, cioè dall'anima razionale, è prodotta l'anima sensitiva e motiva del corpo, e similmente la vegetativa, come nel *Timeo* si pruova [...] – PLATONE, *Timeo*, 42 d

138. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA QUINTA, 21-27]: Dunque da lei, cioè dall'anima motiva de' cieli, chiamata Giove nel *Simposio* da Platone, nasce qua giù, cioè nella materia inferiore, significata da Platone per Dione, Venere, cioè la bellezza

sensibile de' corpi, come dal cielo, cioè da Dio, nasce nello intelletto, cioè nella mente angelica, l'altra Venere, che è la celeste bellezza. – PLATONE, *Simposio*, 180 d-e

139. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA QUINTA, 54-55]: Così si converse e, convertendosi, disse Iddio: «Sia fatta la luce», e fu sopra a lei fatta la luce; [...] – GENESI I, 3

140. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA QUINTA, 67-73]: [...] s'imagina el Poeta nostro che, come la prima parte della beltà sensibile procede dalla prima parte della beltà intelligibile, cioè le corporale forme da quelle forme ideale, così questa luce sensibile proceda e emani da quella luce intelligibile che sopra le idee scende, la quale fu opinione de' teologi fenici e fu di poi da Iamblico e da Iuliano platonici approvata.

141. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA SESTA, 27-34]: Questo molto bene dichiara Catullo in un suo epigramma dove dice:

Quinzia a molti par bella, agli occhi miei
Candida, longa, retta, in sé ciascuna
Parte di quest'esser confess' in lei.
Ma niego ben che 'l tutto accolto in una
Forma bel sia, che 'n sì gran corpo un falso
Fior non risplende pur di grazia alcuna. – CATULLO, *Canti*, 86

142. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA SESTA, 49-52]: Quando dal monte e dalla divina visione discese Moyse era la faccia sua tanto illustre, che gli occhi del popolo sopportare non la potevano, ma con la faccia velata allora parlava [...] – ESODO 34, 29-35

143. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA SESTA, 52-55]: [...] scrive Porfirio che ogni ora che l'anima di Plotino in qualche sublime contemplazione si elevava, appariva nel volto suo mirabile splendore. – PORFIRIO, *Vita di Plotino*, XIII

144. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA SESTA, 55-59]: E questo è quello che esso Plotino scrive, che mai niuno bello fu cattivo; vuole Plotino questa beltà, cioè questa tal grazia, che *etiam* spesso in uno corpo e di statura e di colore meno che mediocrementemente bello appare, essere segno certissimo della intrinseca perfezione dell'anima [...] – PLOTINO, *Enneadi*, I, VI, 6

145. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA SESTA, 60-64]: [...] della quale perfezione parlando Salomone ne' *Proverbi* dice: «La sapienza dell'uomo illumina la faccia sua»; e credo questa sentenza massimamente essersi verificata nelle tre observate carattere del sacro nome del protoplasto Adam, e chi può intendere questo secreto lo intenda.

146. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA SETTIMA E OTTAVA, 14-26]: [...] né più sottile, né più ordinato, né più sufficiente modo può osservare, chi di qualunque cosa ha a trattare, quanto ha el Poeta nostro qui dottamente osservato; modo da pochi

inteso e conosciuto, ed è quello che Platone nel *Filebo* chiama dedurre la unità in multitudine e la multitudine nella sua unità ridurre, il che chi bene sa fare meritamente, come Platone scrive, *tamquam Deum eum sequi debemus*, uomo certamente divino e angelo terrestre, atto, per la scala di Iacob, in compagnia delli altri contemplativi angeli, *pro arbitrio* ad ascendere e descendere. – PLATONE, *Filebo*, 16 b ss.

147. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA SETTIMA E OTTAVA, 55-58]: E hanno creduto e credono molti Peripatetici, e massime e' latini, non potere l'anima nostra unita al corpo a più perfetta cognizione ascendere, il che nel nostro concilio dimostreremo dalla mente di Aristotile e quasi di tutti e' Peripatetici arabi e greci essere grandemente alieno.

148. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA SETTIMA E OTTAVA, 95-107]: E per intelligenza 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 cognizione 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'anima 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. – PLATONE, *Timeo*, 42 d

149. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA SETTIMA E OTTAVA, 107-114]: Secondo, è da sapere che unendosi, come *etiam* nel primo libro fu detto essere mente de' Platonici, l'anima immediatamente al veicolo celeste, e mediante quello al corpo terreno e corruttibile, vogliono alcuni, l'openione 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.

150. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA SETTIMA E OTTAVA, 135-139]: Dice dunque el Poeta che *quando l'alma del divin volto formata*, o immediatamente, come vogliono e' cattolici, o mediatamente secondo e' Platonici, *si parte per descender qua giù, s'imprime negli umani cori*.

151. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA SETTIMA E OTTAVA, 147-148]: [...] ed è sentenza de' Platonici che dicono l'anima descendere per il Cancro e ascendere per el Capricorno; [...] – PORFIRIO, *L'antro delle Ninfe* 22; MACROBIO, *Commento al Sogno di Scipione* I, 12, 1-3; FICINO, *El libro dell'amore* VI, IV, 5

152. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA SETTIMA E OTTAVA, 181-184]: [...] seguendo in questo l'ordine da' filosofi e massime da' Peripatetici nel proemio della fisica di Aristotele instituto, che alla confusa e indistinta cognizione della cosa preceda la distinta esplicazione di quella. – ARISTOTELE, *Fisica* I, 1, 184 a-b

153. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA SETTIMA E OTTAVA, 206-211]: Né può essere se non debile e inferma l'anima che sempre sopra il corpo prostrata mai in sé

non si dirizza e in sé stessa rivolgendosi e' sua tesauri mai riconosce, ma, come dice Asaf, essendo in dignità e onore posta, non si conosce e simile diventa a' bruti insipienti, che la virtù del ritornare in sé non hanno. – SALMI 48, 13

154. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA ULTIMA, 1-2]: Fu opinione degli antichi teologi non si dovere temeramente pubblicare le cose divine e e' secreti misterii, [...].

155. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA ULTIMA, 9-12]: Scrive Origene avere Iesu Cristo rivelato molti misterii a' discepoli, e' quali loro non volsono scrivere, ma solo a bocca, a chi loro ne pareva degno, gli comunicarono [...]. – ORIGENE, *De principiis* I, 3 [PG XI, 116-117]; *Contro Celso* VI, 6 [PG XI, 1297-98]; *Commentarius in Evangelium Matthaei* XIV, 630 [PG XIII, 1212-13] (e cfr. PICO, *Oratio de hominis dignitate*, 244; *Heptaplus*, proemio, p. 176; *Apologia*, p. 24 ss./ a 5v-a6r)

156. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA ULTIMA, 12-19]: [...] e questo Dionisio Areopagita conferma avere osservato di poi e' sacerdoti nostri, che per suscessione l'uno dall'altro riceveva la intelligenza de' secreti che non era lecito a scrivere; e Dionisio a Timoteo, esponendo de' nomi di Dio e della gerarchia angelica e ecclesiastica molti profondi sensi, gli comanda che tenga el libro nascoso e non lo comunichi se non a pochi, che di tale cognizione siano degni. – DIONIGI L'AREOPAGITA, *La gerarchia celeste* II, 2; *La gerarchia ecclesiastica* I, 1 e 4; *Mistica teologia* I, 2 (e cfr. PICO, *Oratio de hominis dignitate* 244; *Heptaplus*, proemio, p. 176; *Apologia* p. 26/ a 5v)

157. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA ULTIMA, 19-24]: Questo ordine appresso gli antichi ebrei fu santissimamente osservato e per questo la loro scienza, nella quale la esposizione delli astrusi e asconditi misterii della legge si contiene, Cabala si chiama, che significa recezione, perché non per scritti ma per successione a bocca l'uno dall'altro la ricevono. – cfr. PICO, *Oratio de hominis dignitate* 245; *Apologia*, proemio, p. 28/ a 5v-a 6r; qu. V, p. 178/a 29r

158. COMMENTO PARTICOLARE [STANZA ULTIMA, 29-34]: Quanto fussi el medesimo stilo da' Pitagorici osservato si vede per la epistola di Liside ad Ipparco, né per altra ragione gli Egizii in tutti e' loro templi avevano sculpte le Sfinge, se non per dichiarare doversi le cose divine, quando pure si scrivano, sotto enigmatici velamenti e poetica dissimulazione coprire, come el Poeta nostro nella presente canzona avere fatto secondo le forze nostre avemo dichiarato, e dagli altri poeti latini e greci nel libro della nostra poetica teologia dichiareremo. – DIOGENE LAERZIO, VIII, 42; GIAMBlico, *Vita di Pitagora* 75-78; PLUTARCO, *Iside e Osiride*, 9, 354c (e cfr. PICO, *Oratio de hominis dignitate* 240; *Heptaplus*, proemio, p. 172; *Apologia*, proemio, p. 20/ a 5v).

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA

Opera omnia, con una premessa di Eugenio Garin, Torino, Bottega d'Erasmus, 1971 (rist. anastatica dell'ed. di Basilea, Heinrich Petri, 1572).

De Hominis Dignitate, Heptaplus, De Ente et Uno e scritti vari (1942), a cura di Eugenio Garin, Torino, Aragno, 2004.

Disputationes adversus astrologiam (1946-52), a cura di Eugenio Garin, Torino, Aragno, 2004 (2 voll.)

Commentary on a Canzone of Benivieni, translated by Sears Jayne, New York, Peter Lang Publishing Inc., 1984.

Commentary on a poem of platonic love, translated by Douglas Carmichael, Lanham, University Press of America, 1986.

Commento, traduit et annoté par Stéphane Toussaint, Lausanne, Editions l'Age d'Homme, 1989.

Commento sopra una canzone d'amore, a cura di Paolo De Angelis, Palermo, Novecento, 1994.

Sonetti, a cura di G. Dilemmi, Torino, Einaudi, 1994.

Conclusiones nongentae. Le novecento tesi dell'anno 1486, a cura di Alberto Biondi, Firenze, Olschki, 1995.

Expositiones in Psalmos, a cura di Antonino Raspanti, Firenze, Olschki, 1997.

Kommentar zu einem Lied der Liebe: italienisch-deutsch, mit einer Einleitung und Anmerkungen, hrsg. von Thorsten Bürklin, Hamburg, F. Meiner, 2001.

Discorso sulla dignità dell'uomo, a cura di Francesco Bausi, Milano-Parma, Fondazione Pietro Bembo/Guanda, 2003.

Apologia. L'autodifesa di Pico di fronte al Tribunale dell'Inquisizione, a cura di Paolo Edoardo Fornaciari, Firenze, Sismel - Edizioni del Galluzzo, 2010.

Dell'Ente e dell'Uno, a cura di Raphael Ebgi e Franco Bacchelli, Milano, Bompiani, 2011.

STUDI E ALTRA BIBLIOGRAFIA

Antologia Palatina, a cura di F. Conca, M. Marzi, G. Zanetto, Torino, UTET, 2005.

APULEIO, *Il demone di Socrate*, a cura di Bianca Maria Portogalli Cagli, Venezia, Marsilio, 1992.

Dante ALIGHIERI, *Vita nova*, a cura di Stefano Carrai, Milano, Rizzoli/BUR, 2009.

Dante ALIGHIERI, *Convivio*, a cura di Gianfranco Fioravanti, in ID., *Opere*, ed. diretta da Marco Santagata, Milano, Mondadori/I Meridiani, 2014.

Maria Luisa ARDIZZONE, *Guido Cavalcanti: l'altro Medioevo*, Fiesole, Cadmo, 2006.

Franco BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Firenze, Olschki, 2001.

Ermolao BARBARO – Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Filosofia o eloquenza?*, a cura di Francesco Bausi, Napoli, Liguori, 1998.

Francesco BAUSI, *Nec rhetor neque philosophus. Fonti, lingua e stile nelle prime opere latine di Giovanni Pico della Mirandola (1484- '87)*, Firenze, Olschki, 1996.

Francesco BAUSI, *L'epistola di Giovanni Pico della Mirandola a Lorenzo de' Medici*, in «Interpres», XVII, 1998, pp. 7-57.

Francesco BAUSI, *Giovanni Pico della Mirandola: filosofia, teologia, religione*, in «Interpres», XVIII, 1999, pp. 74-90.

Attilio BETTINZOLI, *La lucerna di Cleante. Poliziano tra Ficino e Pico*, Firenze, Olschki, 2009.

Giulio BUSI, *Vera relazione sulla vita e i fatti di Giovanni Pico conte della Mirandola*, Torino, Aragno, 2010.

Giulio BUSI – Raphael EBGI, *Giovanni Pico della Mirandola: mito, magia, qabalah*, Torino, Einaudi, 2014.

CALLIMACO, *Inni, Epigrammi, Ecclie*, a cura di Giovan Battista d'Alessio, Milano, Rizzoli/BUR, 1996.

Léon DOREZ, *Lettres inédites de Jean Pic de la Mirandole*, in «Giornale storico della letteratura italiana», XXV, 1895, pp. 352-361.

ERACLITO, *I frammenti e le testimonianze*, testo critico e trad. di C. Diano, Milano, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, 1980.

ESIODO, *Teogonia*, a cura di G. Arrighetti, Milano, Rizzoli/BUR, 1984.

Stephen Alan FARMER, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses. The evolution of traditional religious and philosophical systems*, Tempe, Arizona State University, 1998.

Guido FAVATI, *La glossa latina di Dino del Garbo a «Donna me prega» del Cavalcanti*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», XXI, 1952, pp. 70-103.

Marsilio FICINO, *Opera omnia*, con una lettera introduttiva di P. O. Kristeller e una premessa di M. Sancipriano, Torino, Bottega d'Erasmus, 1983 (rist. anastatica dell'ed. di Basilea, Heinrich Petri, 1576).

Marsilio FICINO, *El libro dell'amore*, a cura di Sandra Niccoli, Firenze, Olschki, 1987.

Marsilio FICINO, *Teologia platonica*, a cura di Errico Vitale, Milano, Bompiani, 2011.

Eugenio GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze, Le Monnier, 1936 (rist. Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2011).

Eugenio GARIN, *Ricerche su Giovanni Pico della Mirandola*, in ID., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Milano, Bompiani, 1994, pp. 229-290.

Sebastiano GENTILE, *Pico e Ficino*, in *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, a cura di Paolo Viti, Firenze, Olschki, 1994, pp. 127-147.

Inni orfici, a cura di G. Ricciardelli, Milano, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, 2000.

Paul Oskar KRISTELLER, *Giovanni Pico della Mirandola and His sources* (1963), in ID., *Studies in Renaissance thought and letters*, vol. III, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1993, pp. 227-304.

LUCREZIO, *De rerum natura*, a cura di Alessandro Schiesaro, Torino, Einaudi, 2003.

Lorenzo de' MEDICI, *Opere*, a cura di Tiziano Zanato, Torino, Einaudi, 1992.

OMERO, *Odissea*, a cura di J. B. Hainsworth, trad. di G. A. Privitera, Milano, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, 1982.

OMERO, *Inni*, a cura di Silvia Poli, Torino, UTET, 2010.

ORIGENE, *Il cantico dei cantici*, a cura di M. Simonetti, Milano, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, 1998.

Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (Mirandola, 4-8 ottobre 1994), a cura di Gian Carlo Garfagnini, Firenze, Olschki, 1997 (2 voll.)

PINDARO, *Le Pitiche*, testo critico e trad. di B. Gentili, Milano, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, 1995.

PLUTARCO, *Iside e Osiride*, trad. e note di M. Cavalli, Milano, Adelphi, 1985.

Angelo POLIZIANO, *Opera omnia*, a cura di Ida Maier, Torino, Bottega d'Erasmus, 1971 (rist. anastatica dell'ed. di Basilea, apud Nicolaum Episcopum Iunioem, 1553).

Angelo POLIZIANO, *Poesie*, a cura di Francesco Bausi, Torino, UTET, 2006.

Prosatori volgari del Quattrocento, a cura di Claudio Varese, Milano-Napoli, Ricciardi, 1955.

Pulchritudo, Amor, Voluptas. Pico della Mirandola alla Corte del Magnifico, a cura di Mario Scalini, Firenze, Pagliai Polistampa, 2011.

Leonardo QUAQUARELLI – Zita ZANARDI, *Pichiana. Bibliografia delle edizioni e degli studi*, Firenze, Olschki, 2005.

Cesare VASOLI, *Benivieni Girolamo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. VIII, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1966.

Edgar WIND, *Misteri pagani nel Rinascimento*, traduzione di Piero Bertolucci, Milano, Adelphi, 1986.