

JONATHAN MOLINARI



L'EROISMO TRAGICO DI ADAMO

L'UMANESIMO DI
PICO DELLA MIRANDOLA

io88press

JONATHAN MOLINARI

L'EROISMO TRAGICO DI ADAMO

L'UMANESIMO DI PICO DELLA MIRANDOLA



IO88press



1088press

Alma Mater Studiorum - Università di Bologna
Via Zamboni 33, 40126 Bologna (Italy)

www.1088press.it

www.1088press.unibo.it

ISBN: 978-88-31926-03-4

DOI: 10.12878/1088PRESSBYTE2018_1

Testi e immagini sono rilasciati sotto Licenza Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 degli Autori e di 1088press, se non diversamente indicato .

Text and images are under the License Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 of the Authors and 1088press, if not credited otherwise .

Immagine di copertina: onde comunicazione da una stampa del XVI sec.
del *Ritratto d'uomo con medaglia di Cosimo il Vecchio* opera di Botticelli agli Uffizi.

Progetto grafico di copertina: onde comunicazione

Impaginazione: Design People

Coordinamento redazionale: Mattia Righi (Bononia University Press)

Composto per i tipi di
Bononia University Press
Via Ugo Foscolo, 7 – 40123 Bologna
tel.: (+39) 051 232 882
fax: (+39) 051 221 019
www.buonline.com

Prima edizione: aprile 2018

INDICE

PREMESSA	9
CAPITOLO I <i>COMPARATIO E DIFFERENTIA</i>	13
CAPITOLO II CONTINUITÀ E DISCONTINUITÀ <i>PRISCA SAPIENTIA E NOVA PHILOSOPHIA</i>	29
CAPITOLO III DIALETTICA E DOGMATICA	45
CAPITOLO IV DIO, LA RAGIONE E L'INTELLETTO	61
CAPITOLO V ESPERIENZA E IMMAGINAZIONE	73
CAPITOLO VI LINGUAGGIO FIGLIO DELLA GUERRA	87
CAPITOLO VII POLIVOCITÀ E ALLEGORIA	97
CAPITOLO VIII <i>CONCORDIA DISCORS</i>	107
CAPITOLO IX EPILOGO STORIOGRAFICO	117
BIBLIOGRAFIA	131

*Si quidem in phantasiae quasi Calypsus
vanis praestigiis caecutientem...
brutum est, non homo, quem vides*

Giovanni Pico, *Oratio de hominis dignitate*

PREMESSA

Trentuno anni di vita, iniziati il 24 febbraio del 1463 e conclusi il 17 novembre del 1494, misurano la breve e intensa esistenza di Giovanni Pico, *Mirandulae Domini* e *Concordiae Comitit*, consumata tra il feudo di famiglia, Bologna, Ferrara, Firenze, Padova, Parigi, Perugia, Roma. Numerosi e rapidi spostamenti per lo stile di vita di un nobile di campagna, che tracciano l'itinerario di una formazione originale per un umanista insolito.

Bologna è lo studio del diritto; Ferrara sono gli *studia humanitatis*, la filosofia e forse il primo incontro con Savonarola; Padova è la scoperta di Aristotele e Averroè, ma anche l'insegnamento di Nicoletto Vernia, i contatti con Ermolao Barbaro, la conoscenza di Elia del Medigo ed Emanuele Adramitteno; Parigi è la tarda scolastica e sono gli studi teologici, mentre Firenze è Platone, la cerchia neoplatonica, l'ermetismo, ma anche l'incontro con Lorenzo de' Medici, con Ficino, Poliziano, Girolamo Benivieni. Roma è il naufragio del progetto di *concordia philosophorum et theologorum* che ispira la gnoseologia, l'antropologia e la teologia pichiane: il fallimento del grande convegno volto a dimostrare la convergenza delle tradizioni filosofiche e teosofiche, il contrasto con Innocenzo VIII, la condanna delle *Conclusiones nongentae*.

Ma il mondo culturale di Pico è più ampio rispetto alla topografia segnata dal suo itinerario effettivo. Emanuele Adramitteno e i maestri di greco gli aprono un profondo squarcio sul mondo greco e bizantino e gli propongono l'affinamento di un mezzo filologico, essenziale per accedere alla conoscenza del *corpus platonicum*, neo-

platonicum et hermethicum anche senza la mediazione delle traduzioni di Ficino. Sono gli esiti di una cultura bizantina che oscilla tra le istanze di un platonismo neopagano, sulla linea che collega l'imperatore Giuliano a Giorgio Gemisto Pletone, e un controllo dottrinale rigoroso esercitato anche attraverso l'asserita convergenza con l'aristotelismo.

Elia del Medigo, incontrato a Padova, apre l'orizzonte pichiano alla lingua e alla filosofia ebraica, ai commenti aristotelici arabi ai quali non sarebbe potuto accedere attraverso le traduzioni greche e latine: una tradizione antica, tardoantica e medievale che oltrepassa il mondo greco e romano. E così anche Firenze non è solo l'umanesimo laurentiano, Savonarola, la letteratura volgare, la poesia di Dante; è anche la cabala, alla quale è iniziato dall'ebreo convertito Flavio Mitridate. Un'altra mistica, diversa da quella neoplatonica, ermetica e dionisiana, che Pico ritiene di potere legittimamente disporre nei diversi gradi di un teatro di tradizioni diverse, ma non per questo contraddittorie.

In questo panorama vastissimo per la breve vita del Signore di Mirandola, si radica un pensiero tanto originale quanto debitore allo spettro delle tradizioni vagliate e agli incontri avuti e propiziati. Un pensiero originale per un umanista sicuramente anomalo, che si lascia affrontare da prospettive diverse, suscettibili di interpretazioni non meno diversificate. Nulla di strano, se si tiene conto dell'intento che Giovanni Pico cercò di perseguire durante l'intero corso della sua esistenza: esporre una storia dei pensieri umani costruita sulla differenza eppure strutturata secondo un'intima coerenza. Conte di Concordia, al secolo, quasi che al fustigatore di ogni determinismo e al nemico di qualunque dogmatismo, fosse stata la nascita, il casato, la geomanzia, la genitura segnata da un prodigioso cerchio incandescente nel cielo a imporre l'oggetto di una ricerca che ebbe per *telos* l'espressione di una *concordia discors* e come strumento di realizzazione la volontà libera di quell'animale di natura indefinita che è l'uomo.

Anche attraverso il dialogo, reale o ideale, con altri protagonisti "anomali" della cultura quattrocentesca – Pletone, Ficino, Cusano, Alberti, prima di tutti – le pagine che seguono cercano di fare luce su un aspetto centrale del pensiero pichiano, tanto originale nel quadro dell'umanesimo italiano, quanto attuale nel nostro tempo.

In estrema sintesi, e con linguaggio anacronistico per il XV secolo, si può dire che

una cultura “globale” prodotta dal riconoscimento della pluralità e della differenza; capace di farsi ecumenica attraverso la legittimazione della molteplicità come un valore e non come il principio dell’errore o causa della corruzione e della dispersione delle cose e del pensiero.

Un mondo culturale, quello sul quale apre lo sguardo del Signore della Mirandola, che ha assunto nuovi confini e che cresce su una quantità inattesa di non uniformabili sfaccettature. Certamente erede di un’antichità gloriosa, ma irriducibile alle sole autorità, contrapposte, di Platone e di Aristotele. Sedimentato nei secoli per il concorso di molte filosofie, di lingue e saperi diversi insediatisi nelle tante religioni abitate dalle civiltà degli uomini. Non (solo) una *prisca sapienza* da riesumare, monologo di una sola fonte autoritativa *vera*, in grado di zittire tutte le altre, false, opinabili e vane. Ma (anche) generazioni di nani seduti sulle spalle di antichi giganti, che riescono a vedere meglio e più lontano di loro. Non solo il sapere dei Greci trasmesso all’Occidente latino-cristiano, ma anche una cultura che migra dall’Oriente e che, attraverso le scienze e le filosofie arabe, giudaiche, egizie... si sviluppa, si arricchisce e si trasforma progressivamente nel confronto con le proprie radici. Linguaggi, scienze, scuole, tradizioni diverse e tuttavia non destinate a distruggersi vicendevolmente o a negarsi, ma a riconoscere le rispettive consonanze e complementarità. Un’armonia prodotta non da una sola corda, che annulla o sovrasta ogni altro suono, ma un accordo che garantisce e si giova della polifonia, del contrappunto, delle variazioni e delle differenze.

Il sapere dell’Età Nuova non è quindi, per Pico, il ritorno a una mitica quanto antistorica Età dell’oro, ove il senso delle cose si rivelava integro a un’umanità perfetta nella sua unitaria e immota perfezione; è piuttosto la costruzione di una coerenza complessiva entro una diversità strutturale e storica; la ricerca di una concordanza tra prospettive plurime, da scoprire non al di sopra, ma nel mezzo delle tante forme attraverso le quali si è espresso l’atavico tentativo umano di sondare l’ignoto.

L’unità o la coerenza delle filosofie e delle teologie, proprio perché non è la riesumazione di un’originaria rivelazione occultata dal tempo, ma piuttosto la composizione di una concordia tra parti indipendenti e differenti, non è, per Pico, diversamente da quanto non fosse per i suoi contemporanei, l’effetto di un’anamnesi o di una rivoluzione verso il passato, ma piuttosto una meta, un progetto, una destinazione, un destino da costruire.

Un destino di armonia, di coerenza, di consonanza, che trova il proprio accordo, l'elemento unitario che ne garantisce la "globalità", non nell'unica verità di un solo sapere rivelato ai profeti o ai filosofi, ma nella costanza e nell'identità della natura umana. Una ricerca che, di conseguenza, discende dal piano di un'ontologia – sempre presente, ma osservata a distanza – e si insedia sul terreno di una meditata antropologia.

Ritmo della storia, dimensione antropologica, tutela della pluralità sono alcuni dei motivi che separano la riflessione di Pico da quella della più parte dei suoi autorevoli interlocutori umanisti e in pari tempo la rendono, ai nostri occhi, straordinariamente "attuale".

Ma a rendere ancora più complessa e intrigante l'"attualità" che siamo tentati di riconoscere nelle opere del Signore di Mirandola e Conte di Concordia, è il fatto che Pico la vada a ricercare facendo orgogliosamente e autorevolmente tesoro di un'ampia porzione della cultura medievale, vale a dire di quel pensiero "barbaro" al quale gli umanisti avevano dichiarato guerra e dal quale intendevano affrancare una discussione antidogmatica e indiscutibilmente discontinua rispetto al passato più recente. La stessa esigenza di aprire strade nuove Pico pensa di poterla soddisfare integrando ogni tappa nella ricerca umana – anche quella giudicata capziosa, vacuamente altercatoria dei "moderni" – entro il mosaico di un sapere plurale figlio di un'umanità sempre più complessa ma sempre coerente con se stessa.

CAPITOLO I

COMPARATIO E DIFFERENTIA

Il 27 novembre 1492 Giovanni Pico annunciava al nipote Gian Francesco il proprio passaggio a Ferrara, una volta districatosi tra quei *graecorum librorum fascibus* sui quali stava lavorando nella biblioteca medicea privata (Gentile 1994b, pp. 85-101). Con i codici che Giano Lascaris aveva portato a Firenze si aggiungeva un tassello importante alla grande stagione del recupero delle fonti greche, iniziata con le prime ricerche di Poggio Bracciolini e sodali (Gentile 2002, pp. 70-92). Il recupero di opere scientifiche, letterarie e di tutta la tradizione filosofica platonica e neoplatonica, mentre sgretolava l'edificio del sapere medievale, faceva maturare in filosofi come Pico quella «coscienza di una dualità» (Toussaint 1995, p. 15) che era consapevolezza della pluralità dei punti di vista possibili e del carattere molteplice della tradizione. Di fronte al divenire nel tempo delle civiltà e delle culture, la *concordia* delle tradizioni culturali e teologali del passato remoto e recente, lungi dall'essere, per Pico, un progetto erudito e rassicurante, rappresenta l'estremo tentativo di salvare una precisa idea di verità da un divenire storico che trascina con sé i linguaggi e i saperi degli uomini.

Si era appena conclusa la stagione delle *comparationes* bizantine, le quali, a partire dal confronto tra le due massime autorità del pensiero greco – Platone e Aristotele – avevano tentato una fondazione unitaria e universale della filosofia. Una stagione iniziata nel 1439 con l'opera di Giorgio Gemisto Pletone *Peri on Aristoteles pros Platona diapheretai* e proseguita con la replica di Giorgio Gennadio Scholario in *Difesa di Aristotele* (1443), contro la quale era intervenuto di nuovo il filosofo di Mistra

con il *Contra Scholarii pro Aristotele obiectiones*. Due anni dopo Giorgio da Trebisonda avrebbe scritto quella *Comparatio philosophorum Platonis et Aristotelis* nella quale Eugenio Garin ha visto l'esplosione della «guerra implacabile tra l'Oriente islamico e l'Occidente cristiano» (Garin 1973, p. 117) e nel 1459 Bessarione avrebbe messo in circolazione la prima delle quattro redazioni dell'*In calumniatorem Platonis*; un testo, quello di Bessarione, nel quale l'eccellenza del pensiero platonico era dimostrata anche a partire dalla conciliabilità sia con la dottrina cristiana, sia con la filosofia di Aristotele. Teodoro di Gaza, già autore del *Adversus Pletonem pro Aristotele de substantia*, dietro sollecitazione del Bessarione, intervenne nella polemica con il *De Fato*, nel quale tentava di mostrare l'accordo tra Platone e Aristotele a partire dal motivo della responsabilità umana e contro il rigido determinismo di Pletone. Marsilio Ficino, che aveva ricevuto da Bessarione l'*In calumniatorem Platonis*, reagì con entusiasmo leggendovi un platonismo vicino alla fede più di quanto non gli apparisse l'Aristotele cristianizzato dai teologi parigini.

La disputa tra platonici e aristotelici e gli iterati tentativi di dimostrare la *concordia* dei due filosofi greci, sotto l'egida vuoi dell'uno vuoi dell'altro, non si risolse in un confronto storico e filologico ma portò con sé, tra le altre, due questioni centrali nella discussione italiana tardo-quattrocentesca: il motivo – mitico, allegorico, simbolico – dell'origine e quello – più squisitamente ontologico ed epistemologico – della realtà e dell'infallibilità della conoscenza.

La conciliabilità delle filosofie antiche implicava l'immagine di una *prisca sapientia*, anteriore alle divisioni e alle dissonanze, sede di una verità originaria e perenne, dissimulata nel tempo attraverso la pluralità e la particolarità dei culti e delle culture. Una verità intera e integra, che era stata appannaggio di un'umanità anteriore al peccato e alla decadenza. Sull'altro piano, il confronto tra platonismo e aristotelismo metteva in primo piano il tema delle facoltà conoscitive e delle condizioni per giudizi veri e giudizi falsi.

Se non c'è dubbio che il *De Platonicae atque Aristotelicae philosophiae differentiis* di Pletone sia stato uno scritto decisivo per il platonismo del Quattrocento e un riferimento ineludibile anche di Pico, è altrettanto indubitabile la diversa impostazione del problema della *concordia* da parte del filosofo di Mirandola. La questione affrontata da Pletone – difensore, da platonico convinto qual era, dell'infallibilità dell'intuizione noetica – non era di ordine critico, bensì ontologico. Il valore di

verità dell'intuizione è garanzia incontrovertibile dell'oggettività del conoscere. Accolta questa premessa platonica, ogni difetto conoscitivo e, di conseguenza, ogni contrasto filosofico o teologico, risiede, per Pletone, in contingenze particolari e individuali che intervengono nelle fasi successive dell'itinerario conoscitivo e argomentativo (Masai 1956, pp. 147-148). La divergenza dei giudizi attesta la divergenza delle opinioni e questa, a propria volta, è testimonianza di errore. Ne consegue che il confronto tra la pluralità delle opinioni e dei giudizi permette di isolare variabili e costanti e individuare, nelle prime, gli errori, nelle altre, il persistere, identico, della verità.

Questa aperta da Pletone per affrontare il motivo del *consensus hominum* era una via diversa rispetto a quella imboccata dall'umanista italiano Lorenzo Valla. Per Valla la verità non sta nelle *res* ma piuttosto *in animo nostro*: nel giudizio di chi conosce e, per meglio dire, nell'atteggiamento di fronte agli oggetti indagati (Valla 1982, pp. 19-20). E questo, perché pretendere di raggiungere con il pensiero le verità ultime che sfuggono all'esperienza delle cose sarebbe come pretendere di dare la scalata al cielo. E il temerario che pretendesse di farlo patirebbe la stessa sorte toccata ai Giganti, precipitati all'inferno dal potente braccio di Dio, geloso dei propri segreti (Valla 1962, p. 1009).

Per Pletone il consenso non è l'alternativa o il surrogato di una verità quantomeno inaccessibile, ma è l'evidenza di ciò che permane identico al variare delle opinioni e nonostante l'*accidens* dell'errore. L'accordo tra diverse tradizioni filosofiche su precise dottrine attesta non la veridicità di questo o quel filosofo, ma quella delle dottrine sulle quali gli uomini hanno consentito, nonostante i molteplici giudizi errati che hanno espresso. La concordanza tra Aristotele e Platone e, dunque, per il platonico di Mistrà, la presenza di tesi corrette anche entro il *corpus aristotelicum* non è indicativa dell'attendibilità della tradizione peripatetica, ma indica piuttosto il discrimine oltre il quale l'interferenza di fattori accidentali forvianti non può spingersi. Il consenso non è né causa, né strumento della verità; ne è piuttosto l'effetto. Dal canto suo, la ragione non è coessenziale al vero, ma è il mezzo (*medium*) che permette di riconoscerlo attraverso una *comparatio* tra dottrine diverse, tale da separare punti di contatto e *differentiae*. La filologia e la storia diventano, nel *De differentiis*, strumenti essenziali della conoscenza filosofica (Masai 1956, pp. 147-149), ma diversamente da quanto non sia nella *Repastinatio dialectice ac philo-*

sophice valliana, non perché la verità abbia sede nel mondo degli uomini o in quello del pensiero, ma perché filosofia e storia sono gli ambiti entro i quali la ragione si esercita nel confronto con le diverse tradizioni alla ricerca di quei *minima prima* che confermano la validità dei giudizi. È la dottrina platonica delle idee a offrire a Pletone la soluzione al problema di un nesso stabile che collega intelletto e realtà sensibile in modo da garantire, pur nella pleora delle opinioni discordanti, la validità della conoscenza umana e la capacità di spiegare i fenomeni entro il divenire temporale. Ma è l'identificazione del principio primo con il Bene il fondamento ontologico della possibilità umana di avere una conoscenza certa della natura. Per questo l'obiettivo del filosofo è quello di stabilire un ordine ontologico fondato sulla perfezione di un principio primo, dal quale dedurre la razionalità del cosmo e delle sue leggi. Al contrario, la libera creazione del cristianesimo significava, per Pletone, l'ammissione di un «vero e proprio pluralismo anarchico» (Masai 1956, p. 238) del tutto inconciliabile con la possibilità stessa della conoscenza umana. La spiegazione del male come prodotto di una libera scelta era altrettanto inaccettabile, in quanto si scontrava con un monismo rigoroso, da Pletone orientato deterministicamente. Da questi presupposti, la *concordia* delle tradizioni filosofiche e il problema della conoscenza confluivano in una precisa opzione – antropologica non meno che teologica – circa il problema della libertà. Se l'Uno è il Bene e tutto è orientato al Bene, il male, nella prospettiva del filosofo di Mistrà, non è altro che la distanza ontologica dall'Uno. Un tale determinismo poteva conciliarsi con l'onnipotenza divina solo a condizione di fare coincidere il principio primo con la necessità. Il problema della conoscenza e dell'accesso alla verità veniva a coincidere con quello della definizione ontologica di un ordine naturale strettamente deterministico, il quale, se da un lato dava agio alla possibilità di un fondamento oggettivo della conoscenza della realtà, dall'altro escludeva l'onnipotenza divina e l'atto libero della creazione.

L'ostacolo che impediva a Pico di aderire a tale concezione non era solo di ordine gnoseologico, ma propriamente teologico e antropologico. Il determinismo implicato dalla coincidenza di principio primo e necessità non poteva in alcun modo conciliarsi con la difesa della libertà umana, centro dell'antropologia e dell'etica pichiana, e in pari tempo rendeva insuperabile – e proprio sui temi centrali della *philosophia mirandolana* – quel consenso tra aristotelismo e platonismo che il *com-
platonicus* amico dello *stylus parisiensis* voleva imporre nel *milieu* filosofico italiano.

Se la riflessione di Pletone si era svolta sul terreno della definizione dell'ordine ontologico della realtà, la *concordia Platonis et Aristotelis* proposta da Pico non poteva che fondarsi su «un nuovo metodo ermeneutico» (Pico 2010, p. 84) e articolarsi sul campo della definizione dei modi e dei limiti della conoscenza umana.

Era così che il problema della *concordia philosophorum et theologorum* – introdotto in Italia dagli umanisti bizantini e accolto come importante argomento di discontinuità con la tradizione filosofica e teologica medievale ridenificata *tout-court* con la scolastica – veniva affrontato e risolto da Pico a partire dalla tradizione medievale dello Pseudo-Dionigi e dalla dimostrazione del vero significato della trascendenza dell'Uno. Non i *Prisci*, ma i *Recentiores*, i filosofi barbari e teutoni, programmaticamente respinti dai platonici italiani del Rinascimento, offrivano al Signore della Mirandola una soluzione *moderna e umanistica* a un problema che gli umanisti avevano introdotto attraverso una via affatto diversa. Conoscitore dell'aristotelismo arabo, greco e latino, del platonismo e del neoplatonismo, della patristica e della teologia scolastica e tardo scolastica, della mistica ebraica e della tradizione ermetica, corrispondente e spesso amico dei maggiori filosofi e letterati del Rinascimento, Pico torna più volte, nei suoi scritti, sul motivo di un'unica verità, principio di filosofie diverse e oggetto della ricerca di tutte. Attorno a un motivo eminentemente platonico – l'Uno, principio originario della realtà, assolutamente inaccessibile al pensiero eppure termine ultimo cui il pensiero tende, assolutamente altro da ogni cosa creata, ma principio onnipresente che regge nell'essere tutte le creature – non esita a raccogliere testimonianze della tradizione neoplatonica, della patristica, della mistica dionisiana e medievale e della cabala, e a cercare, anche a partire da quelle consonanze in gran parte estranee ai bizantini, elementi di continuità o di coerenza con argomenti aristotelici.

Nel *De Ente et Uno*, l'opuscolo che, nelle intenzioni picchiane, doveva rappresentare un *excerptum* di una progettata *concordia* tra Platone e Aristotele, interpretava il tema della concordanza tra le maggiori tradizioni filosofiche alla luce – ma forse sarebbe più corretto dire, nell'ombra – del concetto dionisiano di trascendenza e, rifacendosi alla disputa del *Parmenide* platonico, illustrava al Poliziano in quale senso i “trascendentali” logici *ens* e *unum* potessero essere predicati delle creature e del Creatore e come il Dio giudaico e cristiano potesse essere detto in un senso partecipe dell'essere e in un altro superiore a esso.

Nel terzo capitolo della *Teologia mistica*, lo Pseudo-Dionigi aveva delimitato una struttura argomentativa nella quale discorsi differenti intorno a Dio diventavano parimenti sostenibili sulla base di logiche diverse (Dionigi Aeropagita 2009, p. 609). Si tratta di un itinerario conoscitivo molto simile a quello che Pico traccia nel *De Ente et Uno*, per congiungere, in un unico discorso a più voci, le filosofie del passato. È attraverso i quattro gradi dell'ascesa verso la "tenebra" in cui Dio ha posto la sua dimora, che si può pervenire a un'autentica sapienza dell'essere assoluto, di una verità che è «sopra a ogni nome che noi possiamo formare, a ogni ragione che possiamo concepire», di un assoluto che possiamo conoscere soltanto «quando del tutto l'abbiamo ignorato» (Pico 2010, p. 238). Anche per Pico, per affermare la trascendenza di Dio, occorre andare oltre tutti i nomi e le diverse definizioni, oltre l'Uno e l'Essere, e raggiungere la «divina caligo»; anche per lui è una rigorosa argomentazione negativa – Dio «non è verità, né regno, né sapienza; non uno, né unità, né deità, né bontà di spirito» (Pico 2010, p. 238) – quella che lo porta a concludere come la sola conoscenza di Dio sia quella che ne avevamo «quando lo ignoravamo completamente» (Pico 2010, p. 247).

Nulla di più lontano dalla *concordia* affermativa e ontologica di Pletone, ma una prospettiva non distante, nei suoi presupposti, dalla dimostrazione cusana della necessità logica – e non tanto etica e politica – della tolleranza tra religioni monoteiste: l'impossibilità a definire l'infinito di Dio comporta la possibilità di definizioni finite e congetturali, egualmente lecite perché egualmente incommensurabili rispetto all'infinito (Cusano 1972, p. 206). Vi è un livello in cui i nomi ricavati dalle cose sensibili sono riferibili alle cose divine, spiega ancora Pico nel *De Ente et Uno*. Una condizione che si realizza solo «purificando i nomi divini da ogni imperfezione terrena» (Pico 2010, p. 236), astraendo cioè dal carattere finito e determinato di ogni singolo attributo applicabile a Dio. Una condizione alla quale corrispondono due ulteriori livelli d'indagine, dei quali uno consiste nel denunciare l'inadeguatezza dei nomi, l'altro nell'accusare la debolezza della nostra capacità di comprendere. Nella *Teologia mistica* il passo estremo della conoscenza era la «mancanza assoluta di parole e di pensieri» (Dionigi Aeropagita 2009, p. 609); similmente per Pico solo «salendo al quarto gradino entriamo nella luce dell'ignoranza e, accecati dall'oscurità dello splendore divino, ripetiamo a gran voce le parole del profeta: *Sono venuto meno nella tua dimora, o Signore*» (Pico 2010, p. 238).

La distinzione dei momenti del discorso su Dio, che lo Pseudo-Dionigi traccia ripercorrendo le tappe della sua opera, è per Pico uno dei criteri per conciliare posizioni filosofiche tra loro differenti. Se in un primo momento Dio è rappresentabile come l'Uno o l'Essere, successivamente «denuncia l'inadeguatezza dei nomi» e l'assoluto appare come ciò che «si trova al di là dell'ente, al di là del vero, al di là dell'uno e al di là del bene. Dio infatti è l'essere stesso, la verità stessa, l'unità stessa, la bontà stessa» (Pico 2010, p. 239). Il limite ultimo cui tende la conoscenza umana porta infine con sé la consapevolezza della «debolezza della nostra capacità di comprendere» (Pico 2010, p. 239) e il silenzio di fronte a una verità che si sottrae ad ogni forma di determinazione. Il «nuovo metodo ermeneutico» porta Pico alla conclusione opposta rispetto a quella del *De differentiis* di Pletone: ricomprese e interpretate all'interno di un *discursus* adeguato, le tesi sull'Ente e sull'Uno di Aristotele, di Platone e dei (neo)platonici non appaiono in contraddizione tra loro. Se la *concordia* di Pletone, dalla quale probabilmente anche il Mirandolano prende le mosse, bypassava ogni discussione gnoseologica per fondarsi e garantirsi sui principi dell'ontologia platonica, nel *De Ente et Uno* si definiscono precisamente i confini della conoscenza razionale e di quella intellettuale, adombrando il limite ultimo che l'uomo incontra nel suo tendere verso la verità. È stata puntualizzata, anche di recente, la sintonia della posizione picchiana con il tema della *docta ignorantia* sviluppato da Cusano e la presenza di fonti e tradizioni comuni, «filo rosso di tutta la tradizione mistica occidentale» (Ebgj 2010, p. 137). Sembra però piuttosto il *De coniecturis* l'opera che più si avvicina alla posizione di Pico. Lì Cusano supera la concezione della dottrina della coincidenza del *De docta ignorantia* e mostra come ragione e intelletto conducano a livelli diversi un discorso su Dio, il cui termine ultimo è quello mistico. E in effetti, anche per Pico l'anima approssima la presenza divina «quanto più la ragione abbandona la pretesa di essere all'altezza di conoscere Dio» (Pico 2010, p. 173).

Per Cusano alle quattro unità (Dio, l'intelletto, la ragione, il corpo), che sono manifestazione del numero, esemplare simbolico delle cose, corrispondono diversi modi del conoscere:

La mente si rappresenta queste unità mentali con alcuni nomi: chiama Dio la prima mente altissima e semplicissima; la seconda, che può essere la radice

che non ha nessuna radice prima di sé, intelligenza; la terza che è il quadrato, contrazione dell'intelligenza, chiama anima; e congettura che l'ultima, che è pesante solidità esplicata e che non complica nient'altro, sia il corpo. Che tutte le cose in Dio sono Dio, nell'intelligenza intelletto, e nell'anima anima, nel corpo corpo, non significa altro che la mente abbraccia tutte le cose o in modo divino, o secondo l'intelletto, o secondo l'anima, o secondo il corpo (Cusano 1972, pp. 212-213).

Al vertice della gerarchia sta non l'ignoranza dello scettico, ma la sapienza dell'idiota: è nei *Dialoghi dell'idiota* che la definizione di un sapere congetturale viene sviluppata in una dimensione etica in cui umiltà e consapevolezza dei limiti del sapere umano procedono insieme: «questa è forse la differenza tra me e te: tu credi di essere sapiente, benché non lo sia e, perciò, sei superbo. Io invece so di essere un idiota ignorante, perciò sono più umile. Per questo forse sono più sapiente» (Cusano 1972, p. 438). L'itinerario del *De Ente et Uno* verso la comprensione della «divina caligo» non si allontana molto da questa prospettiva. Parafrasando e capovolgendo il giudizio di Masai su Pletone, si potrebbe affermare che, nel *De Ente et Uno*, la concordia delle tradizioni, affrontata a partire dal problema dell'impossibile conoscenza di ciò che non ha limiti, costituisca un problema critico assai più che ontologico. Di più: proprio la riflessione critica sui modi del conoscere consente a Pico di riempire di contenuto la concezione dell'indeterminatezza ontologica (*indiscreta imago*) dell'uomo difesa nella prima parte dell'*Oratio*. Non a caso, per identificare l'essenza dell'uomo, Pico sceglie l'aggettivo *indiscretus* che ha la propria radice nel participio perfetto di *discernere*, e cioè un *verbum putandi* che serve a definire lo statuto più proprio della natura umana. Si potrebbe allora affermare che, diversamente da Pletone, ma diversamente anche dal Valla, in Pico i due piani, quello gnoseologico e quello della definizione ontologica, si presuppongono a vicenda. Si presuppongono rispettivamente una volta sussunti, l'uno e l'altro, nelle trame di una rinnovata antropologia. Onnipotenza divina e fato, libertà umana e necessità naturale, non si oppongono come nella concezione di Pletone – in ciò coerente con l'*imago mundi* medievale – ma si implicano vicendevolmente fino a riconoscersi l'una specchio dell'altra.

Straordinariamente perspicuo e straordinariamente originale, nonostante le iterate

citazioni bibliche, ermetiche e platoniche, il racconto della creazione del mondo e dell'uomo nella *Oratio de hominis dignitate*. Dio fabbrica l'universo con un atto di libertà assoluta e secondo le leggi di un'arcana sapienza. Ma quel principio, unico e assoluto di libertà che è il Dio Pantocrator, si scopre imperfetto, mancante di qualcosa (*desiderabat*) e pertanto necessitato dal suo stesso bisogno a fare qualcosa che l'arcana sapienza non aveva previsto. Questo "imprevisto" paradosso della creazione è l'uomo, non immagine del padre, ma «universi contemplator»:

Perciò, compiuto ormai il tutto, come attestano Mosè e Timeo, pensò da ultimo a produrre l'uomo. Ma degli archetipi non ne restava alcuno su cui foggare la nuova creatura, né dei tesori uno ve n'era da largire in retaggio al nuovo figlio, né dei posti di tutto il mondo uno rimaneva in cui sedesse codesto contemplatore dell'universo (Pico 1942, p. 104).

Anche l'onnipotenza di Dio, il suo benefico amore, la sua divina liberalità richiedono uno specchio nel quale riconoscersi, e lo specchio che il Sommo Padre è necessitato a produrre per identificarsi come perfetto artefice dell'universo è un essere «capace di afferrare la ragione di un'opera sì grande, di amarne la bellezza, di ammirarne la vastità» (Pico 1942, p. 104). Per questo, nell'*Oratio*, l'ultima fattura del creatore, Adamo, è diversa da tutte le altre: priva di prerogative proprie, non condivide la natura limitata degli altri enti; sciolta dalla legge di natura, è unicamente costretta alla propria stessa libertà: «non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso, quasi libero e sovrano artefice ti plasmasi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto» (Pico 1942, p. 107).

«Il problema fondamentale della "libertà" e della "necessità" entra in una fase nuova», scriveva Ernst Cassirer a proposito del mirabile incontro, nel Rinascimento, di teoria dell'arte e scienze della misura, incarnato dalla figura dell'*Idiota* di Cusano. Anche per l'«architectus Deus» di Pico e per quell'*opus indiscretæ imaginis* che è l'uomo, «l'antinomia libertà-necessità si tramuta in una correlazione», cosicché «nella necessità dell'oggetto l'io si riconosce, conosce le forze e la direzione della sua spontaneità» (Cassirer 1927, pp. 226-227). La presa di coscienza di un'originaria funzione formatrice determina, anche nella prospettiva pichiana e nel suo "irregolare concordismo", un nuovo concetto di natura e di legge naturale: non il puro

opposto alla libertà dell'io, ma, per usare ancora Cassirer, «il termine, al quale sono dirette tutte le forze produttive, tutte le forze veramente attive dell'io, e nel quale esse trovano il loro proprio e concreto inveroamento».

Nelle *Leggi* Pletone chiariva il nesso tra lo spazio dell'agire morale e la duplicità ontologica dell'uomo: «è impossibile che l'uomo non pecchi mai, poiché è composto da due nature, una divina, e l'altra mortale» (Pléthon 1966, p. 77). Secondo il filosofo di Mistrà l'uomo, in virtù della duplicità ontologica che lo caratterizza, è in grado di partecipare e quindi di conoscere il divino. L'uomo ha una natura umana e una natura divina. La sua libertà è conformità all'ordine che governa il tutto ed egli è capace di raggiungere con la ragione la verità, la conoscenza del Bene e delle cose più alte:

Sebbene la natura divina sia estremamente al di sopra di quella dell'uomo, non si può dire per questo che l'uomo sia condannato a non conoscerla, poiché possiede la ragione e delle facoltà che non sono del tutto estranee alla natura divina (Pléthon 1966, pp. 42-43).

Se l'uomo pecca è per ignoranza; ma il male che commette non può intaccare l'ordine che regge il cosmo e la storia; non ne pregiudica la salvezza, perché anche il peccare si inserisce in un disegno provvidenziale che interviene a correggere l'esito delle azioni umane: «tutti gli avvenimenti futuri sono fissati dall'eternità, sono posti nel miglior ordine possibile sotto l'autorità di Giove, signore unico e supremo di tutte le cose» (Pléthon 1966, pp. 66-67).

Nell'*Oratio* di Pico la critica al determinismo di Pletone è tanto netta da mettere in discussione la stessa inflessibilità del piano provvidenziale. L'uomo non è una creatura ancipite, ma semplicemente non-definita, indeterminata (*indiscreta*); la sua libertà è dedotta dalla sua indeterminatezza ontologica, la quale corrisponde, quantomeno lessicalmente, a un verbo di conoscenza. Più paradossalmente, Pico deduce la libertà umana: a) da un bisogno di Dio (che vi sia un «universi contemplator»), b) da un'imprevidenza del Creatore («consilii inopia»). Questa la successione delle tappe *de producendo homine*:

Già il Sommo Padre, Dio Creatore, aveva foggato secondo le leggi di un'arcanica sapienza questa dimora del mondo [...]. Senonché, conclusa l'opera,

all'artefice mancava qualcuno che fosse capace di comprendere appieno (*perpenderet*) la ragione di un'opera così grande [...]. Perciò, portata a termine ogni cosa (come attestano Mosè e Timeo), pensò da ultimo a produrre l'uomo (Pico 1942, p. 105).

Quasi un imprevisto, rispetto al piano originario del Creatore, e sicuramente una decisione tardiva rispetto alla *ratio* inderogabile e all'*archana sapientia* che ha guidato, fino a questo punto, la fabbrica della *mundana domum*, tanto che la precisazione che segue suona come un'autocritica divina, o peggio, come una critica espressa da una voce fuori campo, quella di un *universi contemplator* che ha addirittura l'ardire di giudicare l'opera somma del *summus Pater architectus Deus* e di metterne in evidenza l'avventatezza:

In verità, degli archetipi non ne restava nemmeno uno sul quale la nuova specie generata [*soboles*], né dei tesori almeno uno da elargire in eredità al nuovo figlio, né, in tutto il mondo, restava un posto libero sul quale potesse sedersi questo contemplatore dell'universo. Tutti erano già pieni, tutti erano stati assegnati, nei sommi, nei medi e negli infimi ordini (Pico 1942, p. 105).

Un'avventatezza, questa del sommo Padre, più simile all'imprevidenza del titano Epimeteo («colui che riflette tardivamente») che non alla saggia previdenza del fratello Prometeo («il preveggenete», «colui che pensa in anticipo»), secondo il racconto del *Protagora*, dialogo che torna a più riprese centrale nella riflessione di Pico e nella sua idea di *concordia*. Tant'è che «non sarebbe stato degno della potestà del padre – rileva o suggerisce la voce fuori campo – rinunciare, quasi fosse divenuto sterile [*effeta*] di fronte all'ultima generazione [*fetura*]» (Pico 1942, p. 105).

Come rimediare? Il rimedio alla *im-providenza* divina è l'*in-discreta imago hominis*. Il Creatore riprende allora la parola e, rivolto all'indefinita creatura, così proferisce:

Non ti ho dato, o mirabile Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell'aspetto, quelle prerogative che tu stesso desidererai, secondo il tuo desiderio e la tua decisio-

ne, tu le prenda per te [...] Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti; tu potrai, per tua stessa decisione [*animi sententia*], rigenerarti nelle cose superiori che sono divine (Pico 1942, pp. 105-107).

La duplicità ontologica dell'uomo, la sua capacità di partecipazione al divino si erano tradotte, in Pletone, nella celebrazione della ragione umana, capace di attingere alla definizione del vero bene e di imitarlo, inserendosi in un processo che tutto predispone e orienta verso il migliore dei mondi possibili. In Pico invece la natura dell'uomo non è ontologicamente doppia, bensì indeterminata, ove l'in-determinatezza corrisponde a un deficit (*in* privativo) di conoscenza (*discerno*). Tra i due poli, quello terrestre e quello celeste, sta la scelta libera del *contemplator universi*: necessariamente una scelta di conoscenza. L'indeterminatezza ontologica dell'uomo, il suo non essere «*nec caelestem neque terrenum*», insieme alla consapevolezza dei limiti della ragione umana definisce uno spazio per la libertà umana in cui al sogno di una filosofia della storia orientata verso il meglio subentra per l'uomo la scommessa e il peso della scelta. Pico non nega che tutto sia retto da un disegno provvidenziale; ma se in Pletone la necessità universale dei nessi causali chiariva una prospettiva rassicurante per l'uomo, ma incompatibile con la sua libertà, per Pico la provvidenza si articola su un piano di totale inconoscibilità. Si tratta di un problema centrale che, nelle *Disputationes*, getta una luce tragica su tutta l'antropologia pichiana: «noi omuncoli, anzi pipistrelli, talpe, asini, bovi piegati a terra, giudicheremo tutto ciò, chiamando in esame Dio stesso?» (Pico 1946, p. 444).

Ma il meraviglioso Adamo – il *magnum miraculum* dell'*Asclepius* celebrato nella *Oratio de hominis dignitate* sia «*indiscretae opus imaginis*» – è un limite della natura umana o piuttosto un limite dell'onniscienza del Creatore? È l'uomo che è incapace di discernere, o è Dio che, di fronte a una natura alla quale non è in grado di dare nulla che la distingua dalle altre, scopre un difetto della propria preveggenza? Si potrebbe dire che il *nostrum chamaeleon*, o, come preferirà dire Poliziano, il *sacro animale uomo* è un paradosso che segna semmai un punto di crisi entro il piano provvidenziale: libero dalla necessità naturale, ma costretto al proprio stesso arbitrio, Adamo non è (tanto) l'esito sommo della gratuita liberalità di Dio, quanto la conseguenza di un bisogno, di una mancanza, cui il Creatore, come Epimeteo (ἔπι μέδομαι) nel mito greco, riflette tardivamente. Perciò, mentre la libertà si realizza

come effetto della necessitata indeterminatezza umana, la creazione di un *opus indiscretum* rivela una frattura nella provvidenza o nella progettualità di Dio; un limite che, nelle intenzioni di Pico, non nega il precetto cristiano del rigoroso piano della causalità divina, ma certamente entra in una relazione dialettica con quello. L'intento pichiano non è anticristiano né irreligioso, e tuttavia la forte convinzione antideterministica adombra un *vulnus* entro l'onniscienza divina o quantomeno nella capacità di prevedere un ordine rigoroso, seppur trascendente, che guida oltre il caso e la fatalità degli accadimenti. Non solo: nell'*imago indiscreta* dell'*universi contemplator* si rispecchia un'immagine della divinità, la quale, di fronte a un'essenza che non può essere determinata né definita, opera una sorta di sospensione di giudizio e di afasia, analoghe a quelle imposte all'uomo dalla teologia negativa. Come l'uomo non può pronunciare il nome esatto di Dio né conoscerlo esaustivamente, così Dio non è in grado di discernere né di definire con precisione il *mira-culum magnum* che si squaderna nel mezzo dell'universo.

La libertà dell'uomo consiste per Pico nella libertà di scegliere «se degenerare nelle cose inferiori» oppure «rigenerarsi nelle cose superiori, che sono divine» (Pico 1942, pp. 105-107). Il processo di questa scelta, o meglio, di questa costrizione alla libertà, ricalca le tappe dei modi del conoscere dell'uomo sulle quali si strutturerà il *De Ente et Uno*. Alla mera sensibilità, che fa dell'uomo un bruto, seguono la ragione che ne fa un animale celeste, quindi l'intelletto in virtù del quale la creatura originariamente indefinita si trasforma in «angelo e figlio di Dio» (Pico 1942, p. 106). Con gli stessi accenti che caratterizzeranno il *De Ente et Uno*, anche l'*Oratio* accenna a quella «solitaria caligine del Padre» ove l'uomo può pervenire a un livello conoscitivo ulteriore, nel quale la sua libertà coincide infine con la realizzazione dell'unità dell'uomo con l'Assoluto:

Ma se, non contento della sorte di nessuna creatura, si raccoglierà nel centro della sua unità, fatto uno spirito solo con Dio, nella solitaria caligine del Padre colui che fu posto sopra tutte le cose starà sopra tutte le cose (Pico 1942, p. 106).

La filosofia di Pico afferma dunque un'idea di libertà assai poco trionfale, avvolta piuttosto nella consapevolezza tragica della condizione umana. Il legame tra il

problema della libertà e la «divina caligo», l'incomprensibilità ultima e irriducibile contro la quale si scontra l'affannosa ricerca di senso dell'uomo, pone l'agire umano nella vertigine dell'incertezza e definisce al contempo l'impossibilità, per l'uomo, di giungere alla piena verità. Ciò che contraddistingue la condizione umana è il destino tragico dell'essere posto di fronte a un'opzione. Pur scegliendo la via della conoscenza e l'abbandono dei propri istinti, l'uomo intraprende un percorso la cui poco rassicurante meta è la consapevolezza dell'insufficienza del proprio conoscere (*in-discernere*), la scoperta che quell'itinerario che dovrebbe condurlo alla più piena felicità è qualcosa cui tendere all'infinito in un progresso di speranze più che di sapere. Ma è proprio la coscienza di questo limite, che è prima di tutto la coscienza dell'impossibilità di procedere affermativamente nella conoscenza piena dell'oggetto della propria ricerca, il momento di massima somiglianza con il divino: con una divinità che trova nell'uomo la faccia umbratile e oscura dell'onniscienza e della libertà.

L'uomo raggiunge la verità e la piena realizzazione della propria libertà solo in quanto altro da sé, come «*unus cum deo spiritus factus*». Proprio perché *imago indiscreta*, per Pico l'uomo, proprio come Dio, è tutte le cose; non però come principio, ma come termine medio. È questo il senso delle parole dell'*Heptaplus*: l'uomo «non è tanto un quarto mondo, quasi una creatura nuova, quanto il complesso e la sintesi dei tre mondi descritti» (Pico 1942, p. 301). Se Dio «contiene in sé tutto come principio di tutte le cose», l'uomo «contiene in sé tutto come termine medio di tutte le cose» (Pico 1942, p. 303).

Per Pletone, grazie alla ragione l'uomo poteva pervenire a una verità unica ed eterna, testimoniata dal comune accordo dei più antichi filosofi. Per Pico invece, il cammino verso la verità parte certamente dall'analisi dei filosofi antichi, ma, proprio perché la ricerca è infinita e le strade che si possono percorrere sono molteplici, è indispensabile tentare nuovi sentieri e nuove dimostrazioni.

C'è una domanda sottesa all'*Oratio* e, più in generale, ai propositi del giovane filosofo del tutto incompatibile con il pensiero di Pletone e con la concezione per la quale la verità va ricercata a ritroso, e il sapere integro, meta dei filosofi, è raggiungibile solo al termine di una *revolutio* verso il passato, l'origine, un'eternità che è prima del tempo: «a che serve – si chiede Pico - aver discusso tutte le altrui opinioni se, accedendo al convito dei sapienti come chi non rechi la sua parte, non avessimo

portato nulla di nostro, nulla prodotto ed elaborato dal nostro ingegno?» (Pico 1942, pp. 142-145). La verità è una meta cui aspirare, è il limite ultimo cui tende il cammino di ricerca del filosofo nella consapevolezza del carattere provvisorio e particolare di ogni dottrina. Per questo la verità non è data una volta per tutte e non si esaurisce neppure nelle opere dei *prisci Philosophi*. Per possederla occorre riviverla e riguadagnarla lungo un percorso segnato più dall'inquietudine e dagli scontri che dalla calma della meditazione. Forse per questo, scriveva Pico, «anche i Caldei richiedono che alla nascita di colui che deve diventare filosofo Marte guardi con triangolare aspetto Mercurio, quasi che, tolte queste riunioni, questi contrasti, tutta la filosofia dovesse ridursi sonnacchiosa e dormiente» (Pico 1942, p. 137).

CAPITOLO II

CONTINUITÀ E DISCONTINUITÀ *PRISCA SAPIENTIA E NOVA PHILOSOPHIA*

Fin dagli scritti del 1486 – il *Commento* ai versi del Benivieni, le *Conclusiones* e l'*Oratio*, che nelle intenzioni dell'autore avrebbe dovuto fare da introduzione alle *Novecento Tesi* – l'interesse di Pico per la *concordia* tra sistemi di pensiero contrapposti è evidente; ed è evidente come tale interesse non risponda né a una ricostruzione storiografica, né ai canoni di una rigorosa filologia e neppure a un'esigenza apologetica, ma sia questione centrale nella dimensione propriamente teoretica del pensiero del giovane filosofo. La portata teorica della *concordia* e il suo essere intrinseca al nucleo originale della *nova philosophia mirandolana* costringono Pico a un rigore analitico che era mancato ai molti "conciliatori" disposti a schivare le tesi evidentemente problematiche e innegabilmente in conflitto tra loro, a condizione di dimostrare la compatibilità tra l'una e l'altra *auctoritas*. Il maneggio sicuro della lingua greca, la buona conoscenza non solo delle fonti classiche ma anche della tradizione teologica medievale permettevano di ampliare lo spettro delle tradizioni a confronto, accedendo direttamente alle fonti e, con l'aiuto di Elia del Medigo e Flavio Mitridate, anche a quelle ebraiche ed arabe (Wirszubski 1989). Ma era soprattutto la mancanza di un intento apologetico ad allontanare Pico da un modello concordista dal quale anche i bizantini non si erano del tutto allontanati e che era quello che rintracciava termini comuni, o accomunabili, platonizzando Aristotele (è il caso di Bessarione) o aristotelizzando Platone (è il caso di Teodoro di Gaza). Come è noto, Pico ebbe un rapporto culturale controverso e quantomeno dialettico con Pletone e con Ficino, ma ciò non significa che abbia visto, né nell'uno né

nell'altro, un nemico da combattere, e che non abbia riconosciuto in entrambi non solo riferimenti autorevoli, ma anche repertori di motivi, di interessi filosofici, di metodi dai quali comunque apprendere. Sul motivo della *concordia*, Pico dialogò idealmente con entrambi mantenendosi però su una posizione del tutto autonoma e critica. Come si è in parte già detto, la distanza maggiore rispetto al *De differentiis* risiede nella critica, drastica, all'opzione deterministica – altrettanto drastica – di Pletone. E l'incompatibilità rispetto a una meccanica consequenzialità deterministica si rispecchia anche, ed eminentemente, nelle modalità della ricerca di una *concordia philosophorum et theologorum*.

La divergenza da Ficino si definisce, fin dal *Commento sopra una canzone de amore*, nel quadro del dibattito tardo-quattrocentesco sull'anima. Pico contestava all'amico e maestro la permanenza di una parte dell'anima nel mondo superiore. A questa dottrina, che il commentatore del *Simposio* ricavava da Plotino, Pico contrapponeva la tesi di una caduta completa nel mondo della diversità e del divenire, sostenuta dai neoplatonici Giamblico e Proclo. Una divergenza dalle importanti implicazioni metafisiche e gnoseologiche. Divergenze che portavano il Signore della Mirandola e Conte di Concordia a negare l'itinerario di una filosofia perenne – che da Zoroastro ed Ermete Trismegisto, attraverso l'elaborazione platonica, avrebbe raggiunto il neoplatonismo tardo-antico e medievale trovando poi, nell'Accademia di Careggi, una recente e coerente interpretazione – quale fondamento mitico di concezioni conciliative antistoriche e filologicamente contestabili. Inoltre, la conoscenza del greco gli permetteva di leggere i testi direttamente e senza il *medium* delle ottime, ma filosoficamente orientate, traduzioni ficiniane, mentre una conoscenza di Aristotele e dell'aristotelismo antico e medievale sicuramente superiore a quella del «complatonicus» fiorentino, lo studio della teologia medievale e delle tradizioni arabe e giudaiche lo portavano a vedere la continuità di importanti motivi filosofici, vere e proprie costanti gnoseologiche e metafisiche rintracciabili entro tradizioni diverse, tra le quali anche (e di certo non solo) l'aristotelismo e la scolastica.

Pletone e Ficino, ciascuno a modo proprio, avevano posto nell'idea di una *prisca theologia* le basi di una riflessione capace di calare nella storia lo svolgersi di una verità unica e incorruttibile, escludendo però dal sistema del sapere tutto ciò che si distaccava da quella sola tradizione ritenuta vera. Per parte sua, Pico riteneva che fosse necessario affrontare il problema della discordia nella sua radicalità,

senza ricorrere a criteri tali da eludere il dissenso, e quindi senza escludere intere correnti di pensiero o forzarle nell'alveo della tradizione platonica. Occorreva riconoscere l'importanza sia dei contenuti sia degli stili argomentativi delle diverse tradizioni. La «vigorosa dialettica» di Scoto, il «solido equilibrio» di Tommaso, la «fermezza incrollabile» di Averroé sono per Pico parimenti importanti: «tra i greci – si legge nell'*Oratio* – la filosofia è limpida in generale e casta in particolare»; vi è quella «ricca e copiosa» di Simplicio e quella «elegante e compendiosa» di Temistio; con ammirazione il filosofo parla del «linguaggio sapientemente allusivo» di Plotino e del «lussureggiare della esuberanza asiatica» di Proclo, osservando come in tutta la filosofia platonica «rifulga sempre quel *το θεϊον*, ossia quel ché di divino» (Pico 1942, p. 140).

«Breve quidem corpore, sed amplum viribus», come lo presenta Gianfrancesco Pico, il *De Ente et Uno*, pubblicato nel 1491, a due anni di distanza dall'*Heptaplus*, permette a Giovanni Pico di ritornare sul tema della *concordia* a partire dalla «communio inter Aristotelem et Platonem de Uno et Ente». L'occasione dell'opuscolo è quella di dimostrare come i «sectatores» dell'uno o dell'altro filosofo abbiano frainteso il pensiero del maestro, costretti dai limiti di un'interpretazione dogmatica. Ne risulta quindi una lezione di metodo sul tema della *concordia* o per meglio dire, la dimostrazione, da parte dell'autore, di un ideale e di un criterio concordista originali nel dibattito tardo-quattrocentesco, fondati come sono su presupposti gnoseologici e antropologici.

Giovanni Di Napoli, che nel suo accurato studio del 1965 fu tra i primi a chiarire l'origine problematica del *De Ente et Uno* nella disputa *De Differentiis* inaugurata da Pletone, si sforzò di dimostrare la forte influenza del tomismo, alla quale Pico non seppe sottrarsi (Di Napoli 1965). Era un'interpretazione decisamente discontinua rispetto a quella di Raymond Klibansky, il quale, nei suoi studi sul platonismo medievale e la tradizione del Parmenide, composti tra il 1939 e il 1943, aveva riconosciuto nell'autore del *De Ente et Uno* un grande rinnovatore del platonismo entro l'alveo della tradizione platonica (Klibansky 1939). Una divergenza interpretativa, quella che separa la lettura di Klibansky, condotta anche sulla scorta degli studi di Ernst Cassirer sul rinnovamento filosofico del secondo Quattrocento, da quella di Di Napoli, destinata a divaricarsi ulteriormente nella seconda metà del XX secolo. Al sincretista, platonico, tomista, libero pensatore autore del *De Ente et Uno*, si è

aggiunto – ironizzava Stéphane Toussaint in uno dei migliori e più completi studi sul breve scritto pichiano – il Pico «devoto» di Henri-Marie De Lubac, quello aristotelizzante di Michael J. Allen e quello metafisico-reazionario di Charles H. Lohr. A queste posizioni, proseguiva Toussaint, andavano aggiunte la lettura agostiniana di Silvia Magnavacca, quella scolastico-tomista di Fernand Roulier, quella scotista di Olivier Boulnois e altre ancora (Toussaint 1995, p. 12). Più di recente, nel 2010, è uscita la nuova edizione del trattato pichiano, curata e introdotta da Raphael Ebgı, arricchita da una nota editoriale di Franco Bacchelli e accompagnata da prefazione e postfazione, rispettivamente di Marco Bertozzi e di Massimo Cacciari. Tante ricostruzioni tanto diverse tra loro, che danno la dimensione della complessità di un dibattito interpretativo tuttora in corso. Ma ciò che rende il trattato significativo dell'interpretazione della *concordia discors* della storia filosofica pichiana è anzitutto il fatto che la posizione di Pico non sia riducibile a una sola delle tradizioni che la sostengono e che a renderla tale sia il modo peculiare con cui Pico guarda e interpreta il passato. Ancora attuale il monito di Eugenio Garin di evitare sistematizzazioni forzate della materia tali da mettere in ombra la varietà dei motivi o di subordinarli a un tema privilegiato (Garin 1965, pp. 3-31). La *concordia*, che è l'obiettivo dichiarato del *De Ente et Uno*, passa attraverso il chiarimento concettuale, l'analisi del senso in cui gli stessi termini furono intesi in modi diversi e passa anche attraverso la reinterpretazione delle filosofie passate alla luce di nuove esigenze. L'intento di Pico non è restaurativo ma costruttivo: formulare i principi di una nuova filosofia fondata sull'idea di *concordia* di tradizioni di pensiero differenti. Non solo le diverse tradizioni del passato, il focus del suo progetto filosofico, ma la *concordia*; e la *concordia* non è l'unità di una sapienza antica da resuscitare, ma il nucleo di una filosofia da costruire. Da costruire a partire dalla molteplicità e dalla differenza e, dunque, attingendo a tutte le tradizioni, senza negarne le peculiarità ma piuttosto ridefinendone i concetti e il valore. Solo attraverso un'adeguata comprensione delle differenze e delle specificità concettuali e terminologiche è possibile una filosofia che non si limiti a giustapporre, ma che interpreti e integri le tradizioni e, segnatamente, quella aristotelica e quella platonica. L'elemento che meglio caratterizza l'originalità del metodo pichiano è il riconoscimento del carattere plurale delle tradizioni. Sia che si concordi con Toussaint, il quale ha visto in Pico il filosofo che ha dato all'Occidente la coscienza del dualismo

dei concetti fondanti della filosofia (Toussaint 1995, p. 15), sia che si segua Garin per il quale eclettismo e sincretismo nel *De Ente et Uno* sono «in realtà la presa di coscienza di una pluralità di punti di vista, di una molteplicità di visioni fra loro integrabili e suscettibili di una superiore armonia in una “caccia” della verità inesauribile sul piano dell’indagine umana» (Garin 1965, p. 17), di certo c’è che Pico interpreta la ricerca della verità come un’indagine nella diversità, distinguendo quelli che ritiene essere punti di vista diversi, basati su differenti piani logici e argomentativi. La sintesi che cerca non è data dall’assoggettamento di una tradizione a un’altra, ma nasce dal superamento dell’incomprensione: prima si chiariscono i diversi ambiti e i diversi punti di vista, poi si cerca di metterli insieme.

Le parti di cui si compone il *De Ente et Uno* spingono a letture parziali qualora siano staccate dalla struttura argomentativa nella quale vengono sostenute. Il pensiero di Pico emerge invece chiaramente qualora si consideri l’articolazione intera dell’opera. L’originalità non solo d’intento, ma anche di realizzazione, sta nell’andamento stesso dell’argomentazione, tesa a distinguere, e non già a subordinare, le filosofie del passato.

L’occasione del trattato, stando al Proemio, è la richiesta, rivolta da Angelo Poliziano al Conte della Mirandola, di stendere un breve compendio della *Platonis Aristotelisque Concordia*, opera alla quale Pico risulta stesse lavorando. La *Concordia* non vide mai la luce, ma dalle pagine del *De Ente et Uno* si evince che alcune decadi dovevano esser già pronte al momento della richiesta di Poliziano reduce, a propria volta, da una controversia con Ficino sul modo d’intendere i rapporti tra l’Ente e l’Uno.

Ficino e Lorenzo il Magnifico sostenevano la superiorità dell’Uno sull’Ente e attribuivano questa posizione unilateralmente a Platone, ritenendola inconciliabile con le tesi aristoteliche. Poliziano, per parte sua, nella disputa con Ficino aveva preso le difese di Aristotele, per Pico invece le posizioni platoniche e quelle aristoteliche erano conciliabili e il *De Ente et Uno* intendeva presentare gli argomenti utili a dimostrarlo.

L’esordio della dimostrazione di Pico consiste nel chiarire come l’Ente sia concepibile in tre modi diversi eppure leciti: può essere assunto come tutto ciò che si contrappone al niente, oppure come ente che deve ad altro il proprio essere, e ancora come l’essere stesso. A seconda dell’accezione scelta, è possibile affermare

che Uno ed Essere coincidano, ma anche che l'Uno sia superiore all'Essere (Pico 2010, p. 216).

In base all'opposizione tra Ente e Niente si arriva a intendere il primo come ciò che è «diverso» dall'altro. Assunta questa accezione, opporre l'Ente all'Uno equivale ad annullarlo. Posta la questione in questi termini, sia Platone sia Aristotele sarebbero – stando a Pico – d'accordo nel ritenere uguali l'Essere e l'Uno. Qualora invece si assuma l'opposizione tra Ente ed Essere, risulta coerente affermare la superiorità dell'Uno (inteso come ciò che ha da sé l'Essere, che è fonte stessa dell'Essere) sull'Ente (inteso come ciò che partecipa dell'Essere). È in questo senso – argomentato nel quarto capitolo – che tanto i platonici autentici quanto Aristotele intendono il primato dell'Uno sull'Ente.

Fatta chiarezza sui termini e distinti i diversi piani del discorso, Pico passa a esaminare le obiezioni che possono derivare da un eventuale fraintendimento. Il primo argomento da confutare, argomento sostanziale che ricorre in tutta l'opera e caratterizza il metodo dell'esegesi pichiana, è quello secondo cui sia possibile una definizione «in senso assoluto», quella cioè che intende l'Ente come l'opposto del Niente e l'Uno come superiore all'Ente. Da questo fraintendimento discendono altre due tesi erranee: che la materia non sia alcunché e che tuttavia sia unità; che l'Uno sia un concetto più esteso di quello di Ente. La confutazione di Pico poggia sulla concezione (neo)platonica di trascendenza. Da un certo punto di vista sarebbe corretto attribuire a Dio i nomi di Uno, Essere, Buono, Vero. Ma da un altro punto di vista si può egualmente dire che Dio è oltre tutte queste determinazioni. Anche su questo punto – che è la vera questione in gioco – la *concordia* non si ottiene riducendo la posizione neoplatonica a quella aristotelica o viceversa; non si risolve cioè platonizzando Aristotele alla maniera di Bessarione, o, all'inverso, aristotelizzando Platone e il (neo)platonismo. Al contrario, è riaffermando la concezione dionisiana di trascendenza, contro la tesi che anche Ficino aveva ripreso da Plotino, che diventa argomentabile una pluralità di accezioni tale da rendere compatibili, senza negarli, significati e prospettive diverse.

Mediata dalla trascendenza della mistica medievale e dall'argomentazione negativa rispetto a definizioni assunte come assolute, unilaterali ed esaustive, la posizione dei platonici persiste diversa, ma non è contraddittoria a quanto afferma Aristotele. Non solo: la logica *stylo parisiensis* e il filtro tomista, che Pico non intende affatto

escludere, come avrà modo di ribadire nella controversia con il medico faentino Antonio Cittadini, permettono di privilegiare la subcontrarietà di tesi non alternative nella loro, ma tali da non escludersi né falsificarsi vicendevolmente.

Per potere dimostrare che anche Platone fa coincidere l'Uno con l'Ente, Pico deve ridimensionare l'importanza del *Parmenide*, attribuendo a questo dialogo una funzione, come egli stesso scrive, meramente dialettica («dialectica quaedam exercitatio»). Privilegia quindi il *Sofista*, dialogo nel quale Platone riconosce essere «la medesima cosa, il non-uno e il nulla» e di conseguenza «eguali anche l'uno e il qualche cosa» (Pico 2010, p. 214). Dopo di che prova del pari che il non ente non può essere detto uno, per concludere che: «l'ente non conviene al non essere; quindi l'uno non conviene al non ente» (Pico 2010, p. 214). Non altri, ma Platone stesso asserisce «aequale esse ei quod est aliquid» e pone dunque esplicitamente che «l'Uno è l'Ente».

Pico ammette che Platone possa avere pensato il concetto di Uno *communius* (più esteso) anche rispetto all'Ente, inteso come ciò che si contrappone al Nulla. In questo caso però avrebbe dovuto porre il Nulla stesso entro l'Uno. Solo così il concetto di Uno sarebbe risultato, per estensione, maggiore a quello di Ente. Se s'intende l'Ente come l'opposto del Niente e, in pari tempo, si vuole affermare la priorità dell'Uno sull'Ente, occorre ammettere che Dio stesso abbia in sé il Niente. Tesi, quest'ultima, che stando a Pico, il *Sofista* esclude del tutto.

Questa la conclusione di Pico: se l'Ente è il tutto che sta opposto al Niente e se l'Uno non contiene in sé il Niente, allora i due termini Ente e Uno sono coestensivi. Si può dunque convenire, con Platone, ma contro gli Accademici e contro l'interpretazione dogmatica del *Parmenide*, che «se l'Ente non comprende meno cose, come essi vogliono, sono dunque uguali l'Ente e l'Uno» (Pico 2010, p. 214). Se si intende l'Ente come l'opposizione del Nulla, allora la sua estensione (universalità) è massima: non ha nulla fuori da sé, a parte il Nulla. Per questo motivo nessuno può evitare l'identificazione tra l'Uno-Dio e l'Ente. L'alternativa sarebbe affermare o che Dio è Nulla, o che Dio ha in sé anche il Nulla. È in questo senso, secondo Pico, che anche Aristotele, nella *Metafisica* «mai considera l'ente come inferiore all'uno e inadeguato a comprendere (*comprehendat*) Dio» (Pico 2010, p. 226). E questo, nonostante Aristotele indichi con il sostantivo *ens* sia ciò che è *per se*, sia ciò che è *per accidens*, sicché non può che ammettere, con piena legittimità e senza che gli

possa essere obiettato alcunché, che Dio è «supra ens» in quanto non è *per accidens*, né si esaurisce in nessuna delle dieci categorie. Ma, così inteso, non solo Aristotele non smentisce Platone e piuttosto lo esplicita, ma trova il consenso di Dionigi l'Aeropagita e anche di scolarchi assai poco dogmatici, quali Giorgio Gemisto Pletone e quel «grande tra i platonici» che fu l'imperatore Giuliano:

Anche l'imperatore Giuliano, infatti, grande tra i Platonici, afferma che il nome ente a nulla si addice meglio che a Dio. Gemisto, poi, non dissente da Giuliano, in quello scritto in cui risolve le questioni sollevate da Bessarione (Pico 2010, p. 219).

Ancora una volta, merita attenzione, più della conclusione alla quale Pico giunge, il metodo che sceglie per conciliare. La concezione platonica di ente non è la stessa difesa da Aristotele nella *Metafisica*, il platonismo di Giuliano non è lo stesso di Platone e nemmeno quello di Ficino, ma neppure la prospettiva del *Sofista* è identica a quella del *Parmenide*. Pur nelle irriducibili differenze, sono tuttavia posizioni che concordano nel negare la superiorità dell'Uno rispetto all'Ente inteso nella sua accezione più ampia e su questo s'incontrano. Ciò che invece non si concilia entro la pluralità delle interpretazioni, è la lettura dogmatica del *Parmenide* proposta da Plotino nella *Theologia platonica* e difesa dagli esegeti neoplatonici, da Damascio fino a Ficino.

Ma, a ben vedere, nemmeno l'interpretazione teologica che identifica Dio e Uno, asserendone la superiorità rispetto all'Ente, risulterebbe del tutto inconciliabile, come la *Metafisica* di Aristotele dimostra quando distingue l'ente *per se* dall'ente *per accidens*, non fosse per l'unilateralità che rivendica presso quanti, per via dogmatica, impongono l'esclusione di tutte le altre interpretazioni, compresa la lettera del dialogo platonico:

a proposito del *Parmenide*, per prima cosa dirò che in tutto il dialogo non viene asserito alcunché di dogmatico; e se anche venisse attestata la posizione di un qualche principio, non si tratterebbe di nulla di così esplicito da fare attribuire a Platone tale tesi (*dogma*) (Pico 2010, p. 209).

Non solo Aristotele si concilia con Platone, ma il Platone del *Sofista* e, in generale il Platone letto in maniera non dogmatica, anticipa, seppure in modo criptico, quanto contenuto nel libro sesto della *Metafisica*. Resta la diversità delle tradizioni; ma tale diversità non è inconciliabile e la conciliazione tra l'una e l'altra prospettiva è orizzontale e reversibile. Se infatti per *ens* s'intende ciò che partecipa dell'Essere, non solo gli aristotelici, ma anche i platonici concordano nel porre l'Uno-Dio superiore all'Ente.

Pico pone una distinzione tra nomi astratti e nomi concreti volta a dimostrare che il termine Ente può essere inteso sia in astratto, come sinonimo di Essere, sia in concreto, come ciò che è Ente perché partecipa dell'Essere. Ora, se intendiamo come Ente ciò che partecipa dell'Essere, Dio non è un ente. In questo senso, anche per i seguaci di Platone si può dire che Dio sia diverso dall'ente, che sia cioè un *super ens*, fonte e pienezza di ogni essere.

È questo, stando a Pico, il modo in cui Platone intende la trascendenza dell'Uno sull'Essere, esattamente come farà Aristotele, nel sesto libro della *Metafisica*. Per giungere a questa conclusione, Pico riassume in tre punti la posizione degli aristotelici:

Aristotele dice che l'ente si divide in *ciò che è per sé* e *ciò che è per accidente*, distinguendo poi *ciò che è per sé* in dieci categorie. Senza alcun dubbio, per i buoni interpreti, Dio non può rientrare in questo genere di essere, dal momento che Dio non è né *ciò che è per accidente*, né è contenuto in alcuna delle dieci categorie in cui si suddivide *ciò che è per sé* (Pico 2010, p. 227).

Posta poi la distinzione tra sostanza e accidente, «intendiamo l'essere in modo tale che Dio risulti esserne al di sopra (*supra ens*) e non sia da esso compreso (*sub ente*), come insegna Tommaso nel primo libro dei *Commenti alle Sentenze teologiche*» (Pico 2010, p. 227). Chiamando in causa anche Tommaso, Pico ritiene di potere dimostrare che «non sfugge ai peripatetici in che modo Dio possa intendersi come superiore all'ente» e affermare per questa via, che «fu Aristotele a dare tra i primi a Dio questi attributi, del bene cioè e dell'unità» (Pico 2010, p. 227).

Differenza, ma non contraddizione, anche nel quinto capitolo, ove Pico mostra come vada correttamente intesa la trascendenza dell'Uno secondo i (neo)platonici.

Anche in questo caso non c'è un'autorità che comprenda e omologhi a sé l'altra, vuoi negandola, vuoi stravolgendone il senso, ma c'è una *concordia* rispettiva e simmetrica, che non è mai coincidenza assoluta, così come non si dà assoluta opposizione. Dopo avere illustrato come la concezione aristotelica dell'ente-uno non collida con la filosofia platonica, Pico passa infatti a difendere la concezione neoplatonica indicando addirittura elementi di sintonia con una scolastica aristotelica, in verità assai più ortodossa di quanto non piaccia al Conte della Mirandola pensare. Dio può essere chiamato «mente, intelletto, vita, sapienza» o può essere situato «al di sopra di tutti questi nomi» (Pico 2010, p. 245): entrambe le vie sono *vere et consonae*. In questo senso Platone non dissente da Aristotele:

nel libro sesto della *Repubblica*, pone Dio, definito in quel testo idea del bene, sopra la sfera dell'intelletto e degli intellegibili, attribuendo al primo la capacità d'intendere e al secondo il carattere d'intelligibilità, mentre Aristotele sia solito definire Dio intelletto, intelligente e intellegibile. Anche Dionigi l'Areopagita, infatti, pur confermando quanto detto da Platone, non giungerà tuttavia a negare, in accordo con Aristotele, che Dio conosce se stesso e le altre cose. Ma se Dio conosce se stesso, allora è intelletto e intellegibile, giacché chi conosce se stesso deve essere in grado di conoscere ed essere conosciuto (Pico 2010, p. 245).

Per Pico, quando si procede attraverso opposizioni contraddittorie – ente/niente, perfezione/non-perfezione – dire che Dio è altro dall'intelletto significherebbe dire che Dio non può conoscere, così come dire che è altro dalla vita significherebbe dire che è morte. Va da sé che né Aristotele, né Platone, né Dionigi, affermerebbero che Dio non conosce, che non è vita o non è sapienza. La via della teologia positiva si basa su questa logica e la predicazione affermativa degli attributi divini è, in questo senso, legittimata da entrambe le tradizioni, a condizione però che sia riconosciuta per quello che è: una prospettiva razionale e, proprio per questo, non esaustiva rispetto a ciò che trascende la ragione. Ma, aggiunge Pico, si può pensare anche alla perfezione assoluta come fonte e somma di tutte le singole perfezioni. Se si pensa alla perfezione assoluta in relazione alla determinatezza delle singole perfezioni, si può affermare con altrettanta e

superiore legittimità che Dio è diverso e superiore alla vita, alla sapienza, all'intelletto. Infatti Dio è insieme tutte queste perfezioni, ne è la fonte e la pienezza. E in questo senso si può anche dire che Dio è oltre la vita, oltre la sapienza, oltre tutte le determinazioni particolari. È pertanto corretto, se si procede per opposizioni privative anziché contraddittorie, tanto affermare che Dio è l'Uno, l'Essere, il Buono, il Sapiente, quanto asserire che Dio è la fonte stessa di tutto ed è quindi oltre l'ente e oltre tutte le determinazioni pur legittime, ma particolari che ha storicamente ricevuto, in quanto fonte stessa e pienezza dell'Essere. Pico non esclude che sia possibile riconoscere fino in fondo, cioè «in modo assoluto», la trascendenza. Ma la via è un'altra rispetto a quella della ragione e del *discursus*, anche della ragione più sottile e del discorso più raffinato e filologicamente attrezzato. Per affermare fino in fondo la trascendenza di Dio occorre porlo oltre tutti i nomi, oltre all'Uno, oltre all'Essere, oltre a tutto, nella «Divina Caligo». Attraverso quattro gradi dell'ascesa verso quella tenebra in cui Dio ha posto la sua dimora, perveniamo all'ultimo grado ove comprendiamo che l'essere assoluto «non solo è superiore a quei nomi, ma si trova oltre qualsiasi nome che possa essere da noi concepito e supera ogni nostra possibile conoscenza» (Pico 2010, p. 246). In quella tenebra in cui vive Dio cadono tutte le opposizioni concettuali e all'uomo non resta che il silenzio.

Ma, a ben vedere, questa strada che, nel *De Ente et Uno*, è quella tracciata dalla trascendenza neoplatonica dello Pseudo-Dionigi, non è diversa da quella che guida il camaleonte dell'*Oratio*, oltre la ragione e oltre l'intelletto, oltre gli animali celesti e oltre gli angeli, al di sopra di tutti gli enti; raccolto nel centro della propria stessa unità e, in questa scelta, una cosa sola con Dio:

ma se, non contento della sorte di nessuna creatura, si raccoglierà nel centro della sua unità, fatto uno spirito solo con Dio, nella solitaria caligine del Padre colui che fu posto sopra tutte le cose starà sopra tutte le cose (Pico 1942, p. 107).

Non è lo Pseudo-Dionigi e nemmeno Aristotele o Tommaso a suffragare, nell'*Oratio*, questa ascesa alla «Caligine Divina», ad aprire le porte di questa trascendenza simile, per l'uomo, a una trasmutazione, ma sono l'Asclepio ermetico, le meta-

morfofi celebrate dagli Ebrei e dai Pitagorici, e finanche Maometto: tutti semi di una *concordia* che tiene insieme i *Prisci*, i profeti, Aristotele e Platone, Averroè, lo Pseudo-Dionigi e Tommaso senza esaurirsi in nessuno di loro, ma anzi, destinata a germogliare nel tempo e ad arricchire indefinitamente l'*indiscreta imago* dell'umana sapienza.

Il brevissimo capitolo del *De Ente et Uno* dedicato alla materia offre due preziose indicazioni in vista della filosofia della concordia.

Lo Pseudo-Dionigi torna prezioso per confutare una concezione della trascendenza come opposizione assoluta dell'Uno all'Essere; concezione, questa, che rende inspiegabile il passaggio dall'Uno, che è oltre l'Essere, alla materia, e altrettanto inspiegabile la tesi per la quale la materia non è, ma è, tuttavia, unità. Il problema che vede Pico è quello di ogni teodicea che tenti il passaggio dall'Uno al molteplice e dal trascendente alla materia. La chiamata in causa, oltre allo Pseudo-Dionigi, di neoplatonici come Simplicio e Giamblico, mostra un Pico determinato a confutare non il neoplatonismo, ma un certo neoplatonismo e a farlo mettendo in pista altre fonti neoplatoniche. Lo Pseudo-Dionigi serve ad accreditare una diversa idea di trascendenza rispetto a quella di Plotino e di Ficino; Simplicio torna qui utile per smentire che sia Platone, sia Parmenide, sia quanti, tra i platonici, hanno difeso Parmenide, abbiano sostenuto – in senso assoluto – il primato dell'Uno sull'Ente. Giamblico «grande tra i platonici» è richiamato a sostegno della tesi picchiana per la quale «la materia prima [...] non solo non è una, ma è quella molteplicità radice di tutto quanto vi è di molteplice nelle cose» (Pico 2010, p. 251). Di nuovo sul concetto di materia prima, Pico si applica nel tentativo di dimostrare la convergenza tra Platone e Aristotele non già aristotelizzando Platone, ma interpretando Platone attraverso fonti neoplatoniche, selezionate oculatamente e, simmetricamente, sceglie luoghi platonici coerentemente riconducibili ai problemi discussi e ne tralascia altri che risulterebbero più complicati da armonizzare. Non è Aristotele a essere letto in una prospettiva platonica, né Platone a essere aristotelizzato, ma è piuttosto Platone a confutare se stesso in vista di una lettura coerente con il principio stesso della concordia. Il che equivale a dire che quegli elementi di “verità perenne”, che determinano, anche entro il divenire storico, la concordanza tra concezioni filosofiche e teologiche diverse, non risiedono nel pensiero di Platone, di Aristotele o di qualunque altro filosofo, ma in ciò che determina la *concordia* stessa, vale a dire, la

comune umanità che unisce, nel tempo e nello spazio, i filosofi e i teologi prima ancora delle teologie e delle filosofie. “Comune umanità” che, ben inteso, non può essere definita in termini affermativi e unilaterali, ma come *indifferenziata possibilità di farsi del divino camaleonte*.

Lo stesso «metodo ermeneutico» viene applicato negli ultimi capitoli nei quali Pico rende compatibili gli attributi di Dio e delle cose che vengono dopo Dio. Il trattato si chiude con un *explicit* apparentemente autobiografico, nel quale l’itinerario verso Dio passa non solo attraverso la conoscenza – o attraverso una sorta di *dotta ignoranza* – ma anche attraverso un itinerario di purificazione morale che comporta il progressivo distacco dalle pulsioni corporee, dai vizi e dall’asservimento della ragione al senso. In verità, più che a un’esuberanza esistenziale e biografica, l’ultimo capitolo non è altro che quella riconversione del motivo teoretico ed epistemologico verso un’antropologia che torna a essere la sola via per uscire dalla contraddizione, o per meglio dire, la sola via per rendere coincidenti le opposizioni.

È l’uomo, il filosofo, che nella ricerca nelle cose divine deve innanzitutto ricercare la somiglianza con Dio nel possesso dell’unità, della verità e della bontà. Nell’*Oratio*, l’uomo, purché «in unitatis centrum suae se receptus» (Pico 1942, p. 106), non è altro da Dio; non è la creatura opposta al creatore, la necessità opposta alla libertà, ma è lo specchio dell’identificazione con Dio. In tutti gli uomini v’è infatti qualcosa di divino che seguendo l’amore delle cose del cielo porta oltre la sfera dei Cherubini. Ma questa divinità insita nell’uomo non esclude né contraddice ma piuttosto si compone e si coniuga, con la sua carnalità, con quella plethora di impulsi e di vizi, che spinge affinché si unisca non a Dio, ma alla terra. La declinazione antropologica del problema metafisico e mistico, o meglio ancora, l’uomo che emerge dall’antropologia pichiana diventa il modello stesso del suo metodo esegetico. «Quarto mondo» nell’*Heptaplus*, ciò che approssima Dio più ancora degli angeli perché, come Dio, è tutte le cose sebbene «come termine medio» e non come «principio», il camaleonte dell’*Orazione*, che può diventare indifferentemente brutto o una cosa sola col divino, è soprattutto l’essere obbligato soltanto dal proprio arbitrio, colui che rivela a Dio come libertà e necessità non si oppongano, ma siano l’una la proiezione estrema dell’altra: un’*indiscreta imago* che è il paradigma e insieme il simbolo di una *concordia* che poggia sulla differenza e sulla pluralità. Il significato delle ultime pagine del *De Ente et Uno* va ben oltre la biografia del

Mirandolano e rimanda al cuore stesso del suo pensiero. Fin dagli studi padovani, Pico aveva riflettuto intensamente sul rapporto tra l'Uomo e Dio e sul modo in cui l'uomo può congiungersi alla divinità. Sottomettendo i nostri vizi a quella scintilla di divino che è in noi, possiamo «ad ipsum tendentes illi aliquando copulemur» (Pico 2010, p. 270). Si tratta di qualcosa di simile a quella *copulatio* dell'intelletto separato con l'intelletto agente di cui parlavano gli averroisti a Padova proprio negli anni in cui vi studiò Pico. E l'averroismo, detestato dagli amici fiorentini, al quale Pico era stato introdotto da Nicoletto Vernia e, soprattutto, da Elia del Medigo, negli anni padovani (1480-82), è un'altra tessera essenziale non solo della formazione picchiana, ma soprattutto del suo criterio di concordia. L'averroismo al quale Elia lo introduce è per Pico una ulteriore interpretazione di Aristotele, diversa da quella della scolastica latina, ed è un esempio di aristotelismo arabo disomogeneo rispetto a quello di Avicenna e alla contaminazione che quest'ultimo aveva proposto tra il pensiero di Platone e di Aristotele.

Bruno Nardi analizzò alcune delle *Conclusiones* riconducendole ai problemi sorti in grembo all'aristotelismo averroista e relativi alla possibilità dell'intelletto umano di congiungersi all'intelletto agente. Secondo Nardi, Pico identifica l'intelletto agente con Dio e sostiene che per l'intelletto umano sia difficile, ma non impossibile, congiungersi con quello (Nardi 1958, pp. 127-146). Per una via diversa Eugenio Garin riconosceva la dignità dell'uomo di Pico e la sua originalità nell'universo, nel suo potersi fare tutto pur non essendo nulla: «mentre in ogni ente *operari sequitur esse*, nell'uomo *esse sequitur operari*» (Garin 1937, p. 200). Dignità che non è restituita dalla definizione, ma dall'infinita tensione del «divino camaleonte» che si fa pianta e sasso, o che nel desiderio di conoscenza s'innalza a Dio.

La posizione di Pico, soprattutto negli anni successivi al fallimento del progetto di discussione delle *Conclusiones* e in seguito all'arresto, innestò, su questi motivi appresi a Padova, elementi nuovi. Ritene cioè che la dottrina averroista dell'unità dell'intelletto possa in qualche modo conciliarsi con l'idea di una coscienza individuale umana destinata a sopravvivere oltre la morte (Nardi 1958, p. 375). Nella settima esposizione dell'*Heptaplus* Pico spiega come, accanto a una felicità raggiungibile «per le vie della natura», ne esista un'altra «che possiamo raggiungere per le vie della grazia» (Pico 1942, p. 327). Proprio il concetto di grazia, che trova il suo pieno valore in relazione a una cristologia fondata sulla centralità dell'incarnazione

(Nardi 1958, p. 145), è il passaggio che conduce fuori dall'intellettualismo averroista e apre una via diversa per la salvezza dell'uomo. Il rimprovero che muove Pico nelle ultime pagine dell'*Heptaplus* è indirizzato proprio a chi misconosce il ruolo salvifico della grazia del Cristo, a quei «saputelli», «sciocchi» e «fannulloni», «che chiamandosi filosofi mentre non lo sono, si affrettano a ridere della grazia e della felicità soprannaturale come fossero vani nomi e favole da vecchierelle» (Pico 1942, p. 327). La felicità è quindi «il ritorno di ciascuna cosa al suo principio», «il sommo bene», la vicinanza al «medesimo Dio uno, onnipotente, benedetto, migliore di tutte le cose che possono esistere o essere pensate» (Pico 1942, p. 327). Averroè, Avicenna, Abu Bacer, Alessandro e i platonici possono pretendere di parlare solo della felicità naturale, ma questa loro felicità è solo «un'ombra» della vera felicità. Come la dignità umana poggia sulla possibilità dell'uomo di congiungersi a Dio, così a tale dignità è indispensabile la libertà. L'uomo sceglie liberamente di lasciarsi guidare alla felicità dalla grazia divina e in questo trova quel valore che lo distingue e lo sovraordina per magnificenza persino dalle orbite celesti, costrette entro la necessità del moto meccanico: «ci differenziamo dal cielo – scrive Pico nell'*Heptaplus* – perché esso è mosso dalla necessità della sua natura, mentre noi ci muoviamo secondo la nostra libertà» (Pico 1942, p. 337).

Non è possibile non soffermarsi sul fatto che la grazia che Pico rivendica contro Greci e arabi non ricade entro i domini di una trascendenza *stricto sensu*, ma implica piuttosto una carnalità, una tridimensionalità corporea che non ha, in sé, nulla di mistico o di astratto. Nell'*Heptaplus* è qualcosa di simile al braccio potente di Dio, capace di attrarre a sé l'uomo vincendo la gravità del suo corpo richiamato in basso, dalla terra. La felicità procurata dalla grazia non solo non è la felicità naturale, ma non è nemmeno la beatitudine angelica: la gratuità libera di Dio ha necessità di un corpo pesante al quale applicarsi. È un'altra declinazione di quella simmetria e di quella reversibilità tra Uno-Dio e Uno-Uomo, sulla quale si è già insistito a proposito della *Oratio*, alla quale Pico si rifa ogni qual volta debba reagire a derive deterministiche più o meno larvate. Come la libertà di Dio ha bisogno dell'uomo per rendersi manifesta, così la libertà dell'uomo è la sola necessità impostagli dal creatore; come l'uomo ha bisogno del braccio vigoroso della grazia divina per contrastare una gravità che lo costringerebbe al vincolo della necessità naturale e realizzare la propria libertà, così alla trascendenza di Dio serve un corpo incarnato

al quale rivolgere il dono gratuito della salvezza, gesto d'amore incondizionato al quale è richiesto l'uomo come condizione per esprimersi. Un gioco di specchi e di rimandi, di vincoli e di limiti, che non rende l'uomo un dio terreno, né fa di Dio la proiezione estrema o «l'eccellenza della umanità» – l'espressione è di Giordano Bruno negli *Eroici Furori* – ma che vincola tra loro creatore e creatura, conoscenza e conoscibile, limite e illimito. Così, se è Dio l'unità assoluta che, come tale, sovrasta gli enti, è l'uomo, anche di fronte al mistero della salvezza che trascende ogni finita comprensione, che rivela l'impossibile *reductio ad unum* di qualunque prospettiva dogmatica o monistica.

CAPITOLO III

DIALETTICA E DOGMATICA

Se è vero che l'obiettivo del filosofo è comprendere e mostrare la *concordia* di pensieri diversi, è altrettanto vero che una tale ricerca non può che svilupparsi, per Pico, sul terreno dello scontro e della disputa. La sua concezione della filosofia è quella di una inesausta ricerca del vero che passa necessariamente attraverso una conflittualità insita anche nell'opera e nella vita del filosofo. È per questa ragione che nell'oroscopo del filosofo c'è Marte e che la vera filosofia sta solo nella tensione della ricerca. A questo proposito, Anna De Pace ha giustamente parlato di un «uso educativo e metodologico della scepsi» (De Pace 2002, p. 15) come elemento fondante della concezione pichiana di una filosofia che non sia «*somniculosa et dormitans*». Anche secondo Albano Biondi, la caratteristica più vera della filosofia pichiana è «la passione dialettica per lo scontro delle idee, senza di che la filosofia è destinata a restare una pratica sonnolenta» (Pico 1995, pp. XXIII-XXIV).

Fedele a questa idea, il *De Ente et Uno*, occasionato da una disputa – quella di Poliziano contro Ficino e Lorenzo il Magnifico – ne ingenerò a propria volta altre. La complessità dell'opuscolo del 1491 e l'originalità con la quale Pico avvicina temi e testi capitali della rinascita platonica del Quattrocento italiano mettono in luce differenze non solo esegetiche, ma principalmente filosofiche, con il pensiero di Marsilio Ficino.

Differenze tanto più interessanti in quanto si inseriscono in un confronto dialettico aperto tra i due filosofi, i quali, senza mai dissimulare le differenze rispettive entro un dialogo che persiste serrato, propongono l'autentica complessità teorica di un

Rinascimento propriamente filosofico che non si fa mai scuola, ma che si definisce come movimento intorno alla pluralità dinamica delle posizioni assunte, difese, confutate e composte. Un Rinascimento spesso ignorato o misconosciuto dalla storiografia nella propria originalità teoretica: come ha scritto Massimo Cacciari, «la rivendicazione del valore speculativo dell'umanesimo italiano, e in particolare della rinascenza platonica inaugurata all'epoca del Concilio di Firenze, è un compito che attende forse ancora di essere pienamente assolto» (Pico 2010, p. 453). E questo non perché il Rinascimento sia realmente privo di teoria e originalità, ma perché l'aspetto della novità teorica è difficile da isolare nella gamma delle variazioni e degli intrecci, nella frantumazione di paradigmi obsoleti e nella diffidenza a darsi una veste sistematica. Annarita Angelini e Pierre Caye, nella loro introduzione al volume *Il pensiero simbolico nella prima età moderna*, hanno sottolineato come il Rinascimento non sia «né un periodo, né una filosofia», bensì «un *atelier* prima ancora che un *epistème*, nel quale si compongono in maniera originale e si moltiplicano esperienze, concetti, motivi, che affondano le loro origini in tradizioni dottrinali antiche ed eterogenee e che sono destinati ad esiti altrettanto diversi» (Angelini, Caye 2007, pp. VII-XIV).

Una diversa idea di *concordia* e di continuità filosofica è quella che emerge nel contrasto tra Ficino e Pico sull'Uno e sull'Ente, la quale, oltre a fare luce su due personalità filosofiche diverse eppure produttivamente dialoganti, immette nel quadro più ampio del dibattito filosofico che impegna i pensatori del Quattro e del Cinquecento; un dibattito che non è moderno per gli argomenti che assume, o per le fonti che sceglie, o per l'idea di natura che propone, ma perché apre discontinuità profonde e spesso irreversibili con i modi e i criteri della filosofia anteriore, a partire dai margini di liceità interpretativa delle *auctoritates*. Un dibattito che rivendica l'assunzione di un metodo autorizzato a frammentare le fonti per recuperare singoli elementi utili alla costruzione di una «nova filosofia». Non un'archeologia del passato, ma un orizzonte teorico che si schiude in vista di nuove proiezioni nel tempo. Indiscutibile punto di dissenso tra il giovane Pico e il più anziano Ficino riguarda il ruolo da assegnare al *Parmenide* nel *corpus* e nella tradizione platonica. Insistere troppo su un conflitto Pico-Ficino sarebbe una forzatura, sebbene le differenze dichiarate non manchino e si siano manifestate esplicitamente a più riprese (Allen 1986, pp. 417-456). «Un'amicizia che si potrebbe definire tormentata», quella tra

i due, non priva di ripercussioni e di echi di più ampio raggio (Gentile 1994a, pp. 127-147). Sappiamo che nel 1482 Pico scriveva a Ficino chiedendogli una copia della sua *Theologia platonica* e che nel 1484 il Mirandolano è a Firenze proprio in corrispondenza con l'ultimazione della stampa della traduzione ficiniana di Platone. Due anni dopo Pico ricevette da Ficino la traduzione latina di Plotino, la versione latina del *De Secta pythagorica* di Giamblico e del trattato platonico di Teone di Smirne (Gentile 1994a, p. 127). Lo scambio con Ficino e la disponibilità da questi manifestata non impedirono al giovane filosofo della Mirandola di comporre il *Commento alla Canzona d'amore di Girolamo Benivieni* nel quale criticava aspramente una delle opere di maggior successo del filosofo di Careggi, il *Commentarium in Convivium*.

Nella versione del *Commento* precedente alla stampa, le critiche a Ficino sono molte e piuttosto aspre: «mi maraviglio di Marsilio che tenga con Platone l'anima nostra essere immediatamente da Dio producta; il che non meno alla secta di Proclo che a quella di Plotino repugna» (Pico 1942). Avvalendosi di una conoscenza del greco che molti dei contemporanei non avevano e che li vincolava alle traduzioni latine ficiniane, invitava il lettore a considerare «quanti errori nel primo congresso commetta el nostro Marsilio confundendo in tucto, sol per questo capo e pervertendo ciò che d'Amore parla. Benché oltre a questo in ogni parte di questo tractato abbia commesso in ogni materia errori, come io credo nel processo chiaramente manifestare» (Pico 1942).

Quando, nel 1491, Pico dedicò ad Angelo Poliziano il *De Ente et Uno* (Viti 1994, p. 119), i rapporti con Ficino subirono un nuovo colpo. Uno dei motivi di questo ulteriore scontro è contenuto in un passaggio del testo nel quale si afferma che il *Parmenide* non sia altro che un'esercitazione dialettica.

Ma io, a proposito del *Parmenide*, per prima cosa dirò che in tutto il dialogo non viene asserito alcunché di dogmatico; e se anche venisse attestata la posizione di un qualche principio, non si tratterebbe tuttavia di nulla di così esplicito da far attribuire a Platone una simile tesi. Il *Parmenide* non è certo un'opera dogmatica, poiché interamente è null'altro che una forma di esercizio dialettico (Pico 2010, p. 209).

Ficino, nel suo commento al *Parmenide*, contesterà a «ille iuvenis» proprio il fatto di aver considerato quel dialogo di Platone come una mera esercitazione dialettica e di non aver capito come si trattasse invece del cuore stesso della teologia platonica (Ficino 1983, p. 1164). Come è stato ampiamente chiarito, la divergenza tra le due posizioni dipende dal fatto che Ficino, seguendo Plotino e la linea neoplatonica, svolge una lettura teologica del dialogo – *dogmatica*, la chiama Pico nel *De Ente et Uno* – che nella sovrapposizione di Uno-Bene riconosce il principio divino, ultimo della realtà, situato «più in là dell'essere» e accessibile soltanto *via negationis* (Granada 2002, pp. 229-246). Tale interpretazione era evidentemente incompatibile con la concezione aristotelica della divinità come essere e intelligenza auto-pensante. Al contrario, Louis Valcke, in un contributo intitolato *Giovanni Pico della Mirandola e il ritorno ad Aristotele*, parla di una vera e propria aristotelizzazione dell'ontologia e della teologia di Platone da parte di Pico (Valcke 1994, pp. 327-349). In verità, anche di fronte a questa differenza di prospettive, Pico tenta di eludere l'incompatibilità delle due tradizioni intervenendo non sull'uno o sull'altro, ma sull'unilateralità, vale a dire sul carattere «dogmatico», di entrambe.

Procedendo dal principio della *coestensione* di Ente e Uno e della loro mutua convertibilità, Pico stabilisce comunque una distinzione tra l'ente (*ens*) e l'essere (*esse*) a partire dalla quale può convenire con Ficino e con i neoplatonici sul fatto che l'Uno sia superiore all'*ens* (Granada 2002, pp. 292-243). Una superiorità che però appartiene a Dio in quanto fonte e pienezza di essere; il che non contraddice la *Metafisica* di Aristotele. Al di là dagli enti finiti che partecipano all'«essere», l'Uno-Dio è il fondamento separato, il principio assoluto, sussistente e trascendente; l'*Ipsum-esse* partecipato dagli enti, il quale non è propriamente ente, ma è piuttosto l'Essere al di sopra e di là dagli enti. Dio si identifica pertanto non con l'*ens*, bensì con «un *Super-Ens*» che non ricade nel neoplatonico *Unum*, ma si qualifica come *Ipsum esse subsistens*, astratto dai limiti dell'*ens* (Di Napoli 1954, p. 268).

Platone e Aristotele coincidono, ma contro e al di là dell'ambiguità del neoplatonismo o dell'accademismo dogmatico. Che il *De Ente et Uno* abbia un intento anti-neoplatonico e anti-ficiniano è evidente già dal secondo capitolo, ove Pico insiste sul valore *dialettico* del *Parmenide* contro il valore *dogmatico* attribuito al dialogo da Plotino. Ciò che Pico ha interesse a negare è la superiorità dell'Uno sull'Ente e la caratterizzazione, teologica, sostenuta da Ficino, di Dio come l'Uno. Una lettura

«dialettica» del *Parmenide* e un'istanza anti-neoplatonica e anti-ficiniana, che è stata interpretata come esito dell'influenza tomista sulla teoresi pichiana (Di Napoli 1954, p. 387). Per il fatto stesso di non potere essere ricondotto *tout-court* all'aristotelismo, il pensiero di Tommaso, intriso com'è di elementi platonici, agostiniani, nonché dionisiani, rappresenterebbe il passaggio cruciale in vista di una *concordia* di Platone con Aristotele, che Pico avrebbe inteso contrapporre all'inverso tentativo ficiniano di una *concordia Aristotelis cum Platone*. Secondo questa interpretazione, sarebbero stati gli strumenti concettuali del tomismo a dare realizzazione al progetto pichiano articolato sui concetti ontoteologici di *ens*, di *essentia*, *esse*, di *ipsum esse*. In questa prospettiva, il ruolo di Tommaso sarebbe centrale anche per quanto concerne l'interpretazione dello Pseudo-Dionigi: la soluzione pichiana rappresenterebbe «una sintesi teoretica» tra tradizione aristotelica e tradizione (neo)platonica, resa possibile da una precisa ontologia, quella dionisiana, letta attraverso Tommaso. Una soluzione che, sebbene si esprima nei termini di una *theologia negationis*, è, in verità, una *theologia eminentiae* (Di Napoli 1974, p. 268). La centralità teoretica, accordata al *Parmenide* da Ficino e negata invece da Pico, sarebbe allora inversamente proporzionale al valore attribuito alle fonti neoplatoniche, fondamentali per il primo, ma messe in secondo piano dall'altro.

Senza nulla togliere alla critica di Pico al neoplatonismo del Ficino, la traccia argomentativa del *De Ente et Uno* non può essere riconosciuta nel ritorno unilaterale all'aristotelismo e al tomismo. In gioco non c'è Tommaso *vs.* Plotino, ma due prospettive diverse sulla filosofia: per Ficino una *philosophia perennis*; per Pico una *concordia philosophorum*. Sulla base di esigenze filosofiche diverse, entrambi si confrontano con tradizioni sfaccettate e irriducibili a prese di posizioni univoche, alle quali attingono gli argomenti più funzionali alla difesa della propria, peculiare, filosofia.

Un ritorno unilaterale ad Aristotele segnerebbe l'abbandono di quell'opzione concordista che ispira la filosofia stessa di Pico e non, semplicemente, la sua ricostruzione del passato filosofico; al contrario il motivo della *concordia philosophorum (et maxime Platonis et Aristotelis)* è precisamente l'istanza che Pico professa di voler seguire fin dalle prime pagine del trattato. In altre parole, il dipanarsi di un processo interpretativo che rilegge e trasforma il passato filosofico è parte costitutiva della proposta filosofica pichiana; una proposta originale, che non può essere risolta in nessuna presa di posizione univoca rispetto alle tradizioni. Così se il pensiero

di matrice aristotelica è imprescindibile, non minor ruolo ha Platone nella riflessione pichiana. E infatti il *De Ente et Uno* è certamente polemico nei confronti delle teorie plotiniane, ma non del platonismo nel suo complesso (Allen 1998, p. 430). Forse era proprio la possibilità di scorgere in certi autori assonanze in grado di conciliarli ad altri l'elemento di valutazione attraverso cui Pico giudicava della grandezza e dell'autenticità di un filosofo. L'interpretazione ficiniana di Plotino, per la veste dogmatica che aveva assunto, restava estranea a questa logica, ma non per questo implicava la negazione dell'intera tradizione neoplatonica. Tradizione che persiste entro la trama del pensiero di Pico determinando, del resto, elementi di contatto anche con le concezioni di Ficino, pur nel contesto di esigenze teoretiche affatto diverse. È così anche nel caso del dibattito sull'Ente e sull'Uno: sebbene quella di Ficino sia «l'interpretazione storicamente più adeguata dell'Uno neoplatonico», il concetto di Dio di Pico è, nei tratti essenziali, identico a quello ficiniano (Beierwaltes 1992, p. 196).

Nella premessa alla recente edizione Bompiani del *De Ente et Uno* si suggerisce di riportare il contrasto sul *Parmenide*, sul quale la *concordia* ficiniana e pichiana divergono, alla nozione di “dialettica” difesa dall'uno e dall'altro filosofo. Mentre per Ficino si tratta di un esercizio retorico al quale la filosofia è aliena, la dialettica di Pico costituisce il primo grado di un'ascesa conoscitiva e spirituale (Ebgi 2010, pp. 134-135). C'è forse qualcosa in più: la «dialectica quaedam exercitatio», che il secondo capitolo del trattato attribuisce al *Parmenide*, sembra essere quella scienza dianoetica che Platone premette alla noesi nell'ambito stesso dell'episteme. L'*exercitatio* dialettica che ha in mente Pico, anziché rappresentare un gioco retorico, sembra essere la palestra nella quale la dianoiia si affida a dimostrazioni che utilizzano le ipotesi e si serve di immagini sensibili rappresentative della idee, compiendo una sorta di *dressage* non alternativo, bensì preliminare, all'intellezione. Una nozione di dialettica, questa di Pico, che è paradossalmente più platonica di quella che ha in mente Ficino, quando, nel suo *Commento al Parmenide*, reagisce all'interpretazione avanzata da «ille iuvenis».

Proprio perché la *concordia* cui mira il *De Ente et Uno* non si basa sulla subordinazione, ma sull'integrazione delle differenze, può realizzarsi mediante una disposizione delle diverse posizioni su piani logico-argomentativi distinti, corrispondenti in qualche modo ai «gradi» della conoscenza che l'uomo può avere di Dio. Ciò non

significa che Pico abbia in mente una struttura rigida e catalogatoria entro la quale allocare argomenti e interpretazioni. Si tratta semmai di un sistema dinamico e sfaccettato entro il quale si acclara la compatibilità di fonti diverse sul medesimo piano argomentativo, mentre i motivi peculiari di un autore o di una tradizione di pensiero non vengono negati bensì disposti su piani diversi per fare spazio ad argomentazioni evinte da altri contesti. Istanze propriamente neoplatoniche sono evidenti al grado più alto dell'analisi del rapporto Uomo-Dio ove Pico, attraverso lo Pseudo-Dionigi e verosimilmente anche Simplicio, recupera temi presenti anche nella riflessione di Damascio.

L'argomentazione picchiana nel *De Ente et Uno* sembra mirare a tre risultati fondamentali: 1) sia Aristotele sia Platone sostengono l'uguaglianza dell'Ente e dell'Uno e non la superiorità dell'Uno sull'Ente; 2) si può sostenere la superiorità dell'Uno sull'Ente determinato, intendendo l'Uno come *Ipsum esse*; 3) il grado più alto della conoscenza di Dio consiste nel riconoscerne la totale trascendenza e la totale alterità rispetto a qualsiasi determinazione o predicazione.

L'istanza che guida Pico verso la «Divina Caligo» è quella, neoplatonica, della totale ineffabilità di Dio. La prospettiva concordista lo sollecita a individuare nella mistica dello Pseudo-Dionigi, nella quale i concetti di Uno e di Dio totalmente ineffabile sono separati, l'accordo tra orientamenti diversi, tutti inadeguati se assunti in termini assoluti e dogmatici, ma tutti assorbiti *via negationis* nella loro parzialità, occasionalità e contingenza. A questo proposito Pico, citando un passo importante della *Teologia mistica*, scrive:

volgendosi a queste profondità Dionigi Areopagita, dopo tutto ciò che scrisse nella *Teologia simbolica*, nelle *Istituzioni teologiche* e nel trattato *Sui nomi divini*, infine, al termine della *Teologia Mistica* [...] ha esclamato: non è verità, né regno, né sapienza; non è uno né unità né *deitas* né *bontà* né *spirito*, per quello che possiamo sapere, né gli conviene la denominazione di padre o di figlio, non è nulla di quelle cose note a noi o a chiunque altro nel mondo, né è alcuna di quelle che sono né di quelle che non sono (Pico 2010; Dionigi Aeropagita 2009, p. 239).

Nella sua terza lettera ad Alessandro Cittadini, Pico, riferendosi ancora allo Pseu-

do-Dionigi, ribadisce l'idea della superiorità di Dio rispetto a qualsiasi nome: «Dio, secondo Dionigi, è superiore ad ogni nome, anche a quello di “Dio”, come scrive nel *De Mystica Theologia*» (Pico 2010, p. 343). L'idea, che Pico riprende dallo Pseudo-Dionigi, di un Dio totalmente altro e irriducibile a qualsivoglia determinazione, persino a quella di Dio stesso, è simile alla concezione del principio ineffabile superiore all'Uno di Damascio (Napoli 2005, pp. 183-208). Si tratta di un elemento importante per meglio intendere il rapporto di Pico non solo con lo Pseudo-Dionigi (da alcuni studiosi identificato con lo stesso Damascio), ma anche con Simplicio. La versatilità di una prospettiva che, nell'escludere ogni parzialità definitoria, supera anche la divergenza radicale tra opposizioni permette a Pico di sancire l'accordo tra Platone e Aristotele, definendo non tanto la coincidenza – ontologica, teologica e dogmatica – dell'Ente e dell'Uno, quanto il modo in cui possono essere assunti come coincidenti e, d'altro canto, può garantire l'idea neoplatonica di trascendenza, ponendola su un piano argomentativo diverso, ma non contrario, a quello delle posizioni platoniche e aristoteliche. È nel solco della tradizione neoplatonica – seguendo Damascio, Simplicio e lo Pseudo-Dionigi – che Pico cerca di soddisfare una doppia e fondamentale istanza: quella di avvicinare Aristotele e Platone sul terreno dei rapporti tra l'Uno e l'Essere, ma senza rinunciare al principio della radicale alterità di Dio.

Il concetto di Uno che Pico elabora viene utilizzato, nell'opuscolo del 1491, sia a favore dell'identità tra Ente e Uno, sia per contemplare la superiorità di questo su quello. Nel primo caso il concetto di Uno-Tutto funziona quale medio della dimostrazione; nell'altro, ammessa la distinzione tra essere ed ente, si conclude che l'Uno-Essere, e cioè Dio, è «tutte le cose in unità» in quanto principio unitario di tutte le cose, come «l'unità è il principio di tutti i numeri» (De Pace 2002, p. 264). L'influenza del pensiero dello Pseudo-Dionigi coinvolge la parte centrale del trattato pichiano e precisamente quella nella quale viene affrontato il significato della trascendenza secondo i (neo)platonici. Per Pico è possibile ammettere fino in fondo la trascendenza, ma in un senso diverso da quello di chi seguendo Plotino – e Pico qui sta probabilmente pensando a Ficino – ha affermato che l'Uno è oltre all'Ente «in modo assoluto» (Pico 2010, p. 238). Secondo Pico, occorre porre Dio oltre tutti i nomi, oltre all'Uno, oltre all'Essere, oltre a tutto, nella «Divina Caligo». Attraverso i quattro gradi dell'ascesa verso quella tenebra in cui Dio ha posto la sua dimora,

si può pervenire a un'autentica sapienza dell'essere assoluto, che è «conoscenza del fatto che l'essere stesso non solo è superiore a quei nomi, ma si trova oltre qualsiasi nome che possa essere da noi concepito e supera ogni nostra possibile conoscenza» (Pico 2010, p. 237).

Non nella luce, ma nella tenebra in cui vive Dio cadono tutte le opposizioni concettuali e all'uomo non resta che il silenzio. Non è però solo sul motivo della trascendenza che lo Pseudo-Dionigi va in soccorso a Pico: la *Teologia Mistica* è espressamente citata, nel quinto capitolo del *De Ente et Uno*, a sostegno della tesi secondo cui Dio è superiore a tutti i nomi. L'argomentazione dionisiana è il fulcro intorno al quale ruota l'esposizione, specie per quanto attiene alla delimitazione di spazi di discorso diversi, connessi in un'unica struttura di senso, nella quale tesi apparentemente discordanti si risolvono e coincidono.

Così nel terzo capitolo della *Teologia Mistica*, lo Pseudo-Dionigi, definendo gli ambiti e gli spazi in cui s'è mossa la riflessione nelle sue opere precedenti, delimita al contempo una struttura in cui discorsi differenti intorno a Dio diventano parimenti sostenibili, sulla base di logiche diverse:

nelle nostre *Istituzioni teologiche* abbiamo celebrato i punti principali della teologia affermativa [...] nel libro *Sui Nomi Divini* si è spiegato come egli si chiami Buono, Essere, Vita, Sapienza, Potenza e tutti gli altri nomi intelligibili di Dio. Nella *Teologia Simbolica*, poi abbiamo esposto quali sono i nomi ricavati dalle cose sensibili per riferirli alle cose divine [...] così ora [con la *Teologia Mistica*] penetrando nella caligine che sta sopra alla intelligenza, troveremo non la brevità delle parole, bensì la mancanza assoluta di parole e di pensieri (Dionigi Aeropagita 2009, pp. 411-412).

Si tratta di un itinerario conoscitivo molto vicino a quello che Pico traccia nel *De Ente et Uno* per congiungere, in un unico discorso a più voci, le filosofie del passato. Vi è un livello in cui i nomi ricavati dalle cose sensibili sono riferibili alle cose divine ed è quello nel quale da tali nomi viene eliminato «ciò che li fa imperfetti» (Pico 2010, p. 237). E tuttavia occorrerà ammettere, con Dionigi l'Areopagita, la superiorità di Dio rispetto a questi nomi, anche qualora vengano pensati nella loro perfezione «onde di nuovo diciamo che Dio è oltre l'essere, oltre il vero, oltre l'uno,

oltre il buono, perché è l'essere in sé, la verità in sé, l'unità in sé, la bontà in sé» (Pico 2010, p. 413). Anche per Pico, come per lo Pseudo-Dionigi, è la «mancanza assoluta di parole e di pensieri» il livello conoscitivo più alto (Pico 2010; Dionigi Aeropagita 2009, p. 412).

La distinzione dei momenti del discorso su Dio, che lo Pseudo-Dionigi traccia ripercorrendo le tappe della sua opera, sono per Pico uno degli accordi attraverso i quali armonizzare tesi diverse. In un primo momento Dio è l'Uno o l'Essere, successivamente si «combatte l'insufficienza dei nomi» affermando che Dio è oltre l'Essere e oltre l'Uno; infine non resta che il silenzio di fronte alla totale ineffabilità di Dio. Entro questo schema le tesi di Aristotele, di Platone, dei (neo)platonici, di Tommaso e di molti altri superano le reciproche contraddizioni. Ma va anche detto che, rispetto a questa esigenza, il neoplatonismo dionisiano presenta indubbe analogie con la concezione di Damascio.

Pico non scrive apertamente di Damascio in nessuna delle sue opere, lo cita però nell'*Oratio* insieme a Olimpiodoro, due autori nei quali «risplende quel che di divino, che è nota caratteristica dei platonici» (Pico 1942, p. 143). Non è dimostrabile che Pico avesse una conoscenza diretta dell'opera di Damascio, ma è condivisibile l'ipotesi che il giovane filosofo potesse aver letto uno dei pochi manoscritti di Damascio disponibile nel Quattrocento, il Laurenziano 86, 5 della Medicea privata, che contiene sia il testo dei *Primi Principi*, sia il commento al *Parmenide* (De Pace 2002, p. 25). Ad ogni modo, Damascio, che pure Pico non esita a contestare riguardo all'interpretazione del *Parmenide* e del *Sofista*, offre ulteriori spunti e conferme all'architettura concordista pichiana. All'inizio del trattato sui *Primi Principi*, Damascio si chiedeva se l'Uno dovesse essere inteso come parte del tutto, o come ciò che è al di là del tutto (Damascius 1986-1991, p. 184).

Damascio proseguiva precisando il modo in cui si può considerare il tutto. Può essere inteso come molteplice e allora possiamo porre l'Uno come principio; ma in tal modo arriveremmo da una parte a un tutto «unificato» e dall'altra a un'aporia nell'uno stesso (Uno-Tutto). Insieme alle contraddizioni derivanti dal ragionamento sull'Uno come principio, Damascio postulava la necessità dell'assoluta ineffabilità del principio primo. In altri termini, Damascio riduce «all'impossibile logico, all'assurdo, la questione del principio su cui fonda qualsiasi discorso neoplatonico, ne tenta tuttavia una soluzione positiva interpretando a modo suo il carattere

dell'ineffabilità o indicibilità del principio medesimo» (Romano 1998, p. 163). Per divinazione l'anima avverte che, comunque il tutto sia concepito, c'è un principio che sta oltre e che non è coordinato con il tutto. Un principio che, a rigore, non è «principio», né «causa», non è «primo», né «anteriore», né «al di là del tutto», ancor meno può essere detto «tutto» e non deve essere né proclamato, né concepito, né presupposto (Damascius 1986-1991, pp. 4-6). Frantumando l'Uno in tre principi, Damascio ribalta la teoria del primo principio nell'ineffabile, nell'«inconoscibile», nel «segreto».

Il carattere ineffabile del primo principio in Damascio lo avvicina al Nulla e lo collega a «un vertiginoso e destabilizzante incedere nel vuoto (*kenembatei'n*)» (Napoli 2005, p. 191). Il pensiero razionale di Damascio si apre così, per via apofatica, a un esito mistico e irrazionale, a un «cadere nell'ineffabile» che è davvero molto simile al «venir meno» a cui accenna Pico citando i Salmi (Pico 2010, p. 239).

Senza, con ciò, sostenere la tesi di una conoscenza diretta di Damascio da parte di Pico, merita sottolineare come la riflessione pichiana resti nell'ambito di una porzione precisa della tradizione neoplatonica, per molti aspetti osteggiata da Pico per lo iato insuperabile con l'aristotelismo, e da quella non esiti a ricavare suggestioni metodologiche.

Quello con Ficino non fu l'unico contrasto suscitato dalla pubblicazione del *De Ente et Uno*. La complessità e l'originalità dell'opuscolo diedero adito a un acceso scambio epistolare tra Pico e il medico e filosofo faentino Antonio Cittadini. Aristotelico «di scuola», erudito non particolarmente originale, all'indomani dell'uscita dello scritto dedicato al Poliziano, il Cittadini accusava per lettera il Conte della Mirandola di fraintendere le opinioni dei (neo)platonici e degli aristotelici (Pico 2010, pp. 273-417). Le risposte che Pico diede alle obiezioni formulategli dal medico faentino e, più in generale, la polemica tra i due interlocutori esplicitano ulteriormente alcune delle proposizioni e delle argomentazioni affidate ai brevi capitoli del *De Ente et Uno*. Niente a che vedere con lo spessore teorico e l'acutezza interpretativa del dibattito con Ficino, anche se va riconosciuto come le obiezioni del medico di Faenza non siano banali e spesso colgano i punti centrali dell'argomentazione pichiana.

Delle quattro lettere polemiche che Antonio Cittadini inviò tra il 1491 e il 1492 due sole ebbero una vera e propria replica da Pico; della risposta alla terza lettera

restano solo gli appunti a margine della missiva, pubblicati nelle edizioni di Basilea dell'*Opera* di Pico del 1557 e del 1572 e non è documentata né la stesura di un testo definitivo in risposta, né l'effettivo recapito della replica al proprio corrispondente. Non pago delle risposte o irritato dalla mancata reazione alla terza lettera, il Cittadini compose una quarta lettera, alla quale si incaricherà di rispondere Gian Francesco Pico, dopo la morte dello zio.

Lo scontro col Cittadini non aggiunge spessore teorico a quanto già affidato al trattato. Si tratta perlopiù di chiarimenti utili, dai quali emerge un tentativo di motivare e spiegare ulteriormente le posizioni già assunte. C'è poi un'attenzione maggiore e più esplicita per la filosofia tomista, nel tentativo di Pico di difendere le proprie tesi argomentandole attraverso l'orientamento filosofico del proprio interlocutore. Questa scelta, se da un lato gli poteva permettere di rendere più efficaci le proprie risposte alle obiezioni del Cittadini, dall'altro gli consentiva di sviluppare temi che nel *De Ente et Uno* aveva potuto solo accennare.

Le principali obiezioni che il Cittadini muove a Pico possono essere così riassunte: 1) il titolo del trattato è inappropriato; 2) non è corretto affermare che per tutti i (neo)platonici Dio sia superiore all'Ente; 3) è sbagliato sostenere che l'Uno, per Platone, sia superiore all'Ente; 4) non si può attribuire ad Aristotele la tesi secondo la quale Dio non sia l'Ente.

La risposta di Pico alla prima obiezione è quasi sprezzante: ogni libro ha un titolo e un proemio, il proemio chiarisce il senso del titolo e se il titolo dovesse essere esaustivo del contenuto, allora libro e titolo sarebbero la stessa cosa.

Quanto alle altre obiezioni, tutte muovono da due fraintendimenti generali, l'uno di ordine metodologico, l'altro teorico: Antonio Cittadini assolutizza i singoli momenti dell'ermeneutica pichiana stravolgendone così il senso complessivo; inoltre dimostra di non considerare la distinzione filologica e concettuale tra *ens* ed *esse*, che è il vero grande problema del *De Ente et Uno*. Al di là dei «cavilli puerili» (Pico 2010, p. 330) della sottile argomentazione del medico faentino e al di là dei toni, a tratti liquidatori e sprezzanti, delle risposte alle obiezioni, ciò che emerge dalle lettere di Pico e che marca la distanza culturale ed ermeneutica tra i due interlocutori è ancora una volta, e in maniera particolarmente evidente, la contrapposizione tra un'interpretazione che poggia sull'unilateralità di una concezione e una visione che fa leva sulla pluralità e sulle differenze. La difesa a oltranza della concezione

peripatetica-tomista che, per il fatto di essere vera, contraddice, per Cittadini, tutte le altre, e un'analisi, quella di Pico, che vuole precisamente smontare, opponendo *auctoritates* ad *auctoritates*, temi a temi, livelli argomentativi a livelli argomentativi, aristotelici ad aristotelici, platonici a platonici, la possibilità stessa di un esito assolutamente univoco della discussione sull'ente e sull'uno e, indirettamente, su Dio e sulla conoscenza umana.

A rendere esemplare questa discussione è proprio la radicale divergenza metodologica e "ideologica" tra i due interlocutori, a fronte di fonti autoritative condivise. Una condivisione non di rado ostentata, almeno da parte di Pico, proprio al fine di dare massima evidenza all'irriducibile diversità della propria prospettiva rispetto a quella del suo corrispondente. Ma quello che più importa è che da questa modalità interpretativa e argomentativa emerge una posizione, quella pichiana, certamente disomogenea rispetto a quella più comune tra gli umanisti italiani, spesso propagatori di un sapere perenne fondato su un *prisca philosophia*, che riconosceva in Platone il proprio più completo dispiegamento; ed emerge altresì il ricorso a fonti e a uno *stylus* argomentativo tanto lontani da quelli dei platonici laurenziani, quanto vicini, almeno in apparenza, a quelli del Cittadini. Ma emerge anche, e più ancora, l'affinamento di un metodo storico e critico che mostra tutta l'obsolescenza della scolastica tardo-quattrocentesca e dimostra non solo la maggiore padronanza delle fonti e di una filologia acuta e arguta per esaminarle, ma anche quell'originalità che manca totalmente al *Peripateticus Miles*, originalità che deriva proprio dall'applicazione dei criteri di un'ermeneutica affatto "moderna", ove con i termini "moderno" e "modernità" si intenda la discontinuità rispetto ai sistemi teologici, epistemologici e antropologici medievali.

Una "modernità" che, diversamente da quella del Bruni, di Ficino, di Landino, non propone una *revolutio* orientata in direzione dell'antico, ma che da una combinatoria di tradizioni, antiche e *recentiores*, oculatamente scomposte e disarticolate in una successioni di argomenti e di tesi, trae le pietre per la costruzione di un edificio filosofico e culturale a tutti gli effetti nuovo.

Al primo argomento polemico del Cittadini – l'autore del *De Ente et Uno* ha erroneamente attribuito agli accademici (i neoplatonici) l'idea che Dio, per Platone, non sia ente – Pico ribatte dimostrando come il neoplatonismo si restringa, per il *Peripateticus Miles*, ignorante di greco, al solo Temistio, accessibile attraverso la *Pa-*

rafrasi latina di Ermolao Barbaro (Pico 2010, p. 328). All'opinione di quell'unico neoplatonico, Pico oppone una tradizione più sfaccettata e articolata, che va da Siriano a Proclo, Plotino, Amelio, Giamblico e che, ciò nondimeno, difende con voce unanime l'alterità di Dio dall'Ente. Un accordo – rincara con sprezzante, umanistica, allusione all'incompetenza grammaticale del Cittadini e alla conseguente impossibilità di accedere alla *littera* delle sue stesse fonti – «notissimum omnibus qui platonica legerunt» (Pico 2010, p. 290).

La pluralità degli *auctores* rivendicata da Pico moltiplica lo spettro delle interpretazioni attraverso la «*diversitas*» dei piani argomentativi. Non io, ma «rudimenta haec et quasi incunabula» del platonismo – afferma nella risposta – autorizzano a ritenere che Dio tolleri di essere definito Ente e autorizzano altresì a rifiutare questa identificazione. In quanto *exemplar* di enti reali – Dio è infatti modello dell'uomo, del cavallo o del leone – la definizione di Ente gli corrisponde. Ma poiché non è meno vero che nessun aspetto accomuni Dio al leone, al cavallo, all'uomo o a qualunque altro essere creato e che nulla esista fuori di lui, è corretto ammettere che «*appellationem omnem entis excedat*» e riconoscerlo, con lo Pseudo-Dionigi, al di là di ogni definizione (*nomen*) e di ogni nozione (*opinio*) (Pico 2010). Non è una doppia verità intorno a Dio quella che Pico vuole affermare; è semmai l'impossibilità di una definizione e di un concetto assolutamente veri e tali da contraddire tutti gli altri, che gli fa riproporre, contro il tomismo di scuola del suo interlocutore, la filosofia dionisiana.

Ma ciò che sta a cuore a Pico non è tanto contrapporre la mistica dello Pseudo-Dionigi al tomismo, bensì riconoscere, proprio nell'ineffabilità e nell'inconoscibilità di Dio, la pluralità delle definizioni e delle concezioni che ammette senza esaurirsi in nessuna. Ed è proprio l'autorità di Tommaso che Pico chiama in causa, nella risposta alle seconde obiezioni, quando, proponendo la distinzione tra *ens* (l'essenza o la *quidditas* dei moderni, l'appartenenza a una determinata specie) ed *est* (l'esistenza, ciò per cui una cosa è), torna a ribadire, ma questa volta con il *De Ente et Essentia*, con la *Quaestio disputata de malo* e con Aristotele, che Dio, esistenza pura, non può essere detto essenza (*quidnam sit*) (Pico 2010, p. 323).

Da maestro di eloquenza, oltre che di filosofia, come aveva dimostrato di essere nel corso della disputa *de genere dicendi philosophorum* con Ermolao Barbaro alla metà degli anni Ottanta, Pico brandisce gli stessi autori del Cittadini contro l'ar-

gomentazione delle seconde obiezioni: poiché con il termine *ens* si indica l'essenza, mentre con il verbo *est* si indica l'esistenza, Dio non è *ens*; ed è quindi lo stesso Tommaso a sostenere letteralmente – scrive Pico – che «ente e essere non si implicano vicendevolmente, ma riguardano *quaestiones* completamente diverse [*an sit e quidnam sit*] e tra loro slegate» (Pico 2010, pp. 323-325). Le fonti tomiste e il procedimento dell'*inquisitio* scolastica dell'avversario, ai quali Pico sembrerebbe ammiccare, non nascondono affatto il senso, profondamente umanistico, del dissenso metodologico rispetto all'avversario: non è la maggiore o minore capziosità dell'argomentazione, né questa o quella fonte a fare la differenza, ma è l'assoluta mancanza, da parte del Cittadini, di uno strumento filologico e critico adeguato a interpretare gli autori che contrappone: «poiché non hai potuto attingere ai commenti platonici – scrive Pico – e nemmeno ai peripatetici greci perché non conosci il greco, ti condurrò attraverso le parole e le tesi degli autori latini e principalmente di Tommaso, che ti è familiare, alla comprensione dei platonici, dei quali tratto nel mio libro» (Pico 2010, p. 321).

Ancora una volta, per Pico, il problema non è difendere Platone da Aristotele o Temistio da Simplicio, ma trovare una chiave in grado di aprire uno spazio concettuale in grado di dare cittadinanza a posizioni particolari, tra loro diverse, ma non contraddittorie. Come la teologia negativa dello Pseudo-Dionigi non è, nella risposta alle prime obiezioni, l'*auctoritas* che confuta tutte le altre, ma quella più versatile, in grado di elidere la contraddittorietà di concezioni e definizioni pur diverse, così, nella risposta alle seconde obiezioni, sul fronte di una possibile determinazione concettuale di Dio, appare a Pico più appropriato l'uso del concetto di Uno e non perché Dio sia, unilateralmente, l'Uno, ma poiché in tal modo non si pone una vera determinazione [*quid sit*], ma si indica piuttosto un modo d'essere [*quomodo sit*].

Anche le annotazioni a margine delle terze obiezioni ripropongono, da parte di Pico, motivi dionisiani. Ma ciò che è più interessante, nelle annotazioni immediate e *tranchantes* in vista della terza replica che non venne probabilmente né ultimata né trasmessa, è l'insistenza, ancora più forte di quanto non fosse nelle risposte precedenti, su aggettivi, pronomi, avverbi, locuzioni quali *plerusque*, *aliquando*, *fortior*, *non omni modo sed aliquo modo*, *secundum rem* e *secundum rationem*. Un lessico che segnala preferenze, occorrenze, casi più numerosi, consensi più ampi, i quali porta-

no Pico non a sposare un'interpretazione, ma a individuare in alcune interpretazioni – quella dionisiana ad esempio – uno schema ermeneutico più duttile di altri, un denominatore comune, seppur minimo, sul quale superare molte (ovviamente non tutte) le opposizioni. Ma a questo punto la distanza tra i due interlocutori, espressa in termini teorici, metafisici, metodologici, rende evidente la dimensione particolarmente antropologica e per ciò stesso gnoseologica di un possibile discorso su Dio, sull'Uno e sull'Ente. Mentre per il Cittadini interrogarsi su Dio significa affermarne positivamente qualcosa, per Pico la questione è quella di chiedersi «cosa si potrà o si dovrà dirne» (Pico 2010, pp. 343-365) ed è sulla base di questa domanda che il Conte arriva a riconoscere un limite ultimo alla conoscenza di Dio che la mente umana può avere, un limite che coincide con il riconoscimento della trascendenza divina. Aveva visto giusto Eugenio Garin nel rintracciare in questo atteggiamento filosofico di Pico «quello spirito nuovo per cui il problema di Dio è unicamente problema della conoscenza di Dio, del rapporto tra Uomo e Dio» (Garin 1937, p. 119). Un problema che si struttura in due dimensioni: quella del rapporto tra l'individuo e Dio e quella storico-filosofica del binomio Platone e Aristotele, un binomio che per Pico andava ricomposto in un unico e rinnovato discorso.

CAPITOLO IV

DIO, LA RAGIONE E L'INTELLETTO

Nella sua monografia su Pico del 1937, Eugenio Garin iniziava così l'analisi del problema della conoscenza di Dio nell'opera pichiana: «se quello spirito nuovo per cui il problema di Dio è unicamente problema della conoscenza di Dio, del rapporto fra l'uomo e Dio; se quello spirito che parve prerogativa di Cusano anima anche *quell'itinerarium mentis ad Deum* che è il pensiero di Pico, non è perciò giustificata una derivazione di questo da quello, né legittima una riduzione di questo a quello» (Garin 1937, p. 119). Per una corretta analisi dei rapporti tra i due pensatori occorrerebbe – ribadiva Garin – la presenza di fonti e tradizioni comuni, oltre alla specificità d'intenti e di pensiero. Non era solo la mancanza di documenti che comprovassero una conoscenza diretta tra Pico e Cusano o almeno mediata da riferimenti testuali e interpretativi comuni. Alla fine degli anni Trenta del Novecento, Garin pensava ancora, sulla linea storiografica che era stata di Giovanni Gentile e che sarebbe stata di Nicola Badaloni, a un umanesimo filosofico italiano, impermeabile a sollecitazioni culturali nordiche e mitteleuropee, a dispetto di solo apparenti assonanze. Una filosofia autoctona che avrebbe raggiunto l'opera di Giordano Bruno, egualmente refrattario a recepire, almeno nella sostanza, fonti diverse da quelle ficiniane e italiane. Ed era soprattutto Cusano, non solo nelle interpretazioni della «nova filosofia» bruniana, ma anche in quelle dello strumentario pichiano, il *fantasma* più inquietante. Nella monografia del 1937, Garin insisteva sull'originalità della riflessione di Pico evidenziando come «questo urgere di problemi nuovi, questa originalità di atteggiamenti e di

impulsi, l'ardito erompere da schemi fatti, che pur determina disorientamenti e disordini, danno un aspetto peculiare al pensiero di Pico, anche là dove più resta vicino per identità d'ispirazione al pensatore tedesco: nel problema di Dio» (Garin 1937, p. 120).

A distanza di anni, com'è noto, Garin avrebbe ridimensionato notevolmente la propria posizione. Nel frattempo sono stati acquisiti documenti che effettivamente mancavano, nei primi decenni del Novecento, a conferma di oggettivi punti d'incontro tra il filosofo di Kues e l'ambito dell'umanesimo italiano prossimo a Pico, e di una filosofia, quella di Cusano, meno estranea ai centri culturali della penisola, rafforzata dalla conoscenza di umanisti come Ambrogio Traversari, Leon Battista Alberti, Giorgio Valla, Giuliano Cesarini, Paolo Dal Pozzo Toscanelli.

Di recente, Rafael Ebgı, nel saggio introduttivo al *De Ente et Uno*, ha insistito sulla sintonia del trattato con il *De docta ignorantia*. Ma è stato soprattutto Kurt Flash a dedicare un'attenzione nuova al rapporto tra la filosofia di Cusano e quella di Pico, puntando sugli scritti successivi la *Dotta ignorantia* per mostrare come il motivo più complesso del pensiero cusano, la coincidenza degli opposti, abbia trovato in Italia e segnatamente in Pico, un apprezzamento di molto anteriore rispetto a quello poi manifestato da Bruno.

In un saggio del 1980, ripreso in parte entro la monografia *Nikolaus von Kues* del 1998, Kurt Flash ha mostrato come alcune delle *Conclusiones paradoxae* (dalla dodicesima alla ventiduesima), preparate in vista del congresso del 1486, rivelino la familiarità di Pico con il pensiero di Cusano. Una familiarità che Flash giustifica sulla base della conoscenza diretta di opere successive il *De coniecturis* e, in particolare, il *De beryllo*, il *De complementis theologis* e il *De complementis mathematicis* (Flash 2002, pp. 175-192).

Ma è nel *De coniecturis* che il filosofo mirandolano trova motivi essenziali, benché non esclusivi, in vista della nozione di *concordia* che intende proporre. È in questa opera, molto più che nella precedente, che è possibile rintracciare un concetto di *coincidenza* che, come sarà nel *De Ente et Uno* e, in generale, nella concezione pichiana, non annulla le differenze, ma su quelle si fonda. Ed è sempre nello scritto del 1442 che l'analisi delle relazioni tra ragione e intelletto apre a quell'articolazione del discorso filosofico su piani diversi che guiderà l'ermeneu-

tica del *De Ente et Uno* e garantirà la coerenza di definizioni e nozioni diverse di un medesimo soggetto, assunte tutte come particolari e non assolute.

Ciò che al Cittadini appariva assurdo – che Dio potesse essere definito *uno modo* Ente e, *aliquo modo* diverso dall'Ente – all'autore del *De coniecturis* sarebbe apparso del tutto accettabile, sebbene – anzi, proprio perché – «paradossale». La cosa più assurda per Cusano sarebbe esattamente ciò che Pico contesta al Cittadini: affermare, dell'unità infinita, qualcosa a preferenza di altro. Anche per Pico, come per Cusano, l'intelletto approssima la presenza divina «quanto più la ragione abbandona la pretesa di essere all'altezza di conoscere Dio» (Pico 2010, p. 137). La ragione – aveva spiegato Cusano nel capitolo VIII del libro delle *Congetture* – coglie, o sarebbe più corretto dire, costruisce, le opposizioni, onde garantire una conoscenza comparativa e commisurativa; i suoi giudizi sono quindi come i numeri, dei quali uno è pari, l'altro è dispari: «non giudica mai compatibili gli opposti perché giudicare, per la ragione, è procedere con il numero» (Cusano 1972, p. 220). Per questo non è in grado di cogliere Dio, che è «anteriore a ogni alterità, diversità, opposizione, ineguaglianza, divisione, e a tutto ciò che va insieme alla molteplicità» (Cusano 1972, p. 213).

Il modo in cui Cusano, a partire dal *De coniecturis*, pone la questione dei rapporti tra *intellectus*, *ratio* e conoscenza di Dio può aiutare a chiarire il rapporto dialettico che Pico pone tra discorso filosofico e teologia mistica nel *De Ente et Uno*.

Ragione e intelletto conducono a livelli diversi il discorso su Dio. La ragione è capace di distinguere e la distinzione consiste nell'esclusione. Più precisamente, l'attività razionale, che si esplica attraverso la distinzione, l'inclusione e l'esclusione, ha il proprio fondamento sulla negazione. I sensi non conoscono, perché non distinguono e non distinguono in quanto non possono negare. La ragione è invece in grado di farlo perché si rivolge all'alterità ed esclude l'infinito dalla propria considerazione. Benché strumento efficace, per Cusano, per dare ordine alle sensazioni e per muovere l'intelletto nell'ambito del distinto e del limitato, è del tutto inadatta a dar conto dell'infinito. Più di quanto non sia nel *De docta ignorantia*, la via razionale non solo non è rinnegata, ma è riconosciuta come «fabbricatrice» di un sapere matematico al quale Cusano riconduce il livello più alto del sapere congetturale in ordine al finito.

L'errore non consiste nell'affidarsi alla ragione per costruire un sapere umano, ma nell'applicare la via razionale a un'indagine che esula dall'ordine del finito. Oltre il finito, si rivela procedimento del tutto inadatto non solo ad affermare alcunché intorno a Dio, ma anche ad afferrare la natura stessa della conoscenza umana di fronte alla ricerca di una verità che sfugge all'infinito. Di qui la polemica del *De coniecturis* rispetto allo strumento dialettico-scolastico della *quaestio*, vale a dire della dimostrazione, per mezzo della ragione, di problemi e casi metafisici e teologici. *Inepitudo* di una *traditio*, quella scolastica, la quale, posta una domanda e individuate le risposte tra loro opposte, propone come *solutio* o l'una o l'altra e rivela la stessa stoltezza che Pico imputa al Cittadini e a quei filosofi e interpreti che decidono *sic* o *non* in ordine a problemi che esulano dall'ambito del distinto. Una volta criticata in questi termini la teologia razionale, mortificazione inevitabile dell'infinità divina, è evidente come per Cusano e per Pico la via più adatta per avvicinare l'unità assoluta di Dio, che a tutto è superiore e tutto precede, compresi gli opposti, sia quella mistica. Ma, nell'uno e nell'altro filosofo, c'è una consapevolezza in più rispetto alla mistica medievale e alla tradizione dionisiana. Il carattere *ipotetico* di ogni conoscenza, inevitabilmente parziale rispetto all'inattingibilità di una verità assoluta. Questo è, per Pico, il principio stesso di una *concordia* che, anziché negare le differenze, le salvaguarda e le ammette in sé. È lo stesso fondamento del principio cusano della tolleranza tra religioni monoteiste: tutte ammissibili sul piano dottrinale, non perché uguali, ma perché ciascuna de-finisce, entro i limiti della propria, peculiare, dottrina, una realtà infinita. Ma la *tolleranza* di Cusano come la *concordia* di Pico, lungi dal proporre una deriva scettica – non c'è una vera religione, non c'è un filosofare vero – eleva in direzione dell'infinito l'attività di una mente, quella umana, in sé finita. È ancora la *congettura* di Cusano a offrire, anche semplicemente per analogia, una chiave interpretativa della *concordia*, oltre quelle offerte dallo Pseudo-Dionigi, da Pletone, dagli umanisti bizantini o dalla filosofia perenne ficiniana.

La conoscenza consiste nell'avanzare ipotesi che si avvicinino il più possibile alla realtà indagata; questo formulare ipotesi è il *congetturare*, dal latino *conicere*, il verbo che indica il lancio di un proietto verso un bersaglio. Se l'infinito è l'oggetto della ricerca umana, inevitabilmente congetturale, le congetture, per quanto accurate e numerose, non saranno mai adeguate a raggiungerlo. Per quanto

la mente umana si lanci in congetture sempre nuove, non raggiungerà mai il bersaglio e potrà al massimo avvicinarlo progressivamente senza però centrarlo. Il rapporto tra la mente finita che si lancia nella caccia alla conoscenza e la sua preda infinita, resta quello che si stabilisce tra il poligono e il cerchio: potrà aggiungere sempre più lati al poligono inscritto, ma questo con coinciderà mai con quel poligono di infiniti lati che è il cerchio. Questa sproporzione non vale solo per la conoscenza di Dio. Anche il finito sfugge all'assoluta *praecisio* della congettura e questo perché la sola conoscenza possibile per la mente umana è quella che si muove nell'alterità, attraverso comparazioni e commisurazioni: ogni realtà conoscibile, sebbene in sé finita, è suscettibile di indefiniti paragoni, tanti quanti sono gli oggetti finiti e divenienti di un universo infinito. Ma, di fronte a questa consapevolezza, anziché arretrare verso l'annichilimento del conoscere, Cusano riconosce, proprio in questo inarrestabile tendere della mente a nuove e mai definitive congetture, nella frustrazione stessa della possibilità di andare a bersaglio, la partecipazione della mente umana finita a un processo infinito. Attraverso il congetturare, attraverso la coscienza di ipotesi conoscitive sempre parziali e provvisorie, la mente riconosce la potenza ultra-razionale di sé, il valore aggiunto del suo fare e procedere indefinitamente rispetto all'essenza, finita, che è. Se, da un punto di vista conoscitivo, l'inafferrabilità di un oggetto che sfugge all'infinito diventa lo stimolo di una ricerca continua, da un punto di vista antropologico equivale ad ammettere, anche per la mente finita degli uomini, un'azione che partecipa dell'infinito: il primato di una prassi conoscitiva trans-finita rispetto all'"organo", finito, dell'attività conoscitiva. In altri termini, che ancor più avvicinano la prospettiva di Cusano a quella del *De Ente et Uno*: l'est del conoscere eccede rispetto alla *quiddità* (*l'ens*) della conoscenza.

Come in Dio, così nella conoscenza umana l'essenza non implica né coincide con l'esistenza ed è per questa ragione che, pur senza *comprehendere* la coincidenza degli opposti, la mente sente e vive la tensione a superare la contrapposizione e a ricercare la *concordia*. Il limite diventa non già la negazione, ma il valore aggiunto della conoscenza *inquisitiva* e razionale, nonché la condizione della prospettiva concordista: la consapevolezza della propria insufficienza si traduce nella coscienza stessa dell'insufficienza di una conoscenza oppositiva, esclusiva, divisiva e nel bisogno di considerare la possibilità di cercare oltre le opposizioni, inde-

finitamente. Questa paradossale coincidenza di finito e infinito, lo specchiarsi nel limite per *agire* (e non già comprendere) l'illimitato, sembrano proiettarsi in qualche modo nel rapporto tra Dio e *l'indiscreta imago* di Adamo, nella dialettica pichiana di necessità e libertà.

Nel *De beryllo*, scritto che Pico avrebbe avuto tra le mani, si distingue tra l'Uno «assoluto» e l'Uno «con qualcosa di aggiunto» e, riprendendo la stessa considerazione del capitolo V del primo libro delle *Congetture* – in cui affermava che «all'unità ineffabile spetta meglio il nome di *uno* che un altro nome» – Cusano ribadisce:

sembra che a Dio si adatti meglio il nome di “uno” che un altro nome. Così lo chiamava Parmenide. Ugualmente Anassagora che diceva “meglio l'uno che il tutto”. Non devi intenderlo, però, come l'uno numerico che prende il nome di monade o singolare, ma come l'uno non divisibile da nessun modo di divisione e che è conosciuto senza nessuna dualità. Tutte le cose che sono dopo di lui non possono essere, né essere concepite, senza la dualità, perché prima di tutto c'è l'uno assoluto di cui si è già parlato; e, poi, c'è l'uno con qualcosa di aggiunto, cioè “uno ente”, “una sostanza”. E così di tutto. Pertanto non c'è niente che possa essere espresso o pensato così semplice da non essere l'uno con qualcosa di aggiunto, se si esclude l'uno sopraesaltato. Perciò vedi che Dio deve essere chiamato con i nomi di tutte le cose e con quello di nessuno – come diceva a proposito di lui Ermete Trismegisto (Cusano 1972, pp. 650-651).

Nel *De coniecturis* Cusano aveva parlato di quattro unità che la mente si rappresenta con nomi diversi: chiama Dio la prima, «altissima e semplicissima»; intelligenza la seconda, «che può essere la radice che non ha nessuna radice prima di sé»; la terza la chiama “anima” o “ragione” ed è «contrazione dell'intelligenza»; infine l'ultima è il corpo, «pesante solidità esplicita e che non complica nient'altro» (Cusano 1972). Affermare «che tutte le cose in Dio sono Dio – proseguiva Cusano – nell'intelligenza intelletto, e nell'anima anima, nel corpo corpo, non significa altro dal dire che la mente abbraccia tutte le cose o in modo divino, o secondo l'intelletto, o secondo l'anima, o secondo il corpo» (Cusano 1972, pp. 212-213).

Alle quattro unità corrispondono altrettanti piani diversi del conoscere e al vertice della gerarchia dei modi della conoscenza – non una scala ontologica, ma, per così dire, esistenziale – sta la sapienza dell'Idiota: non un riconoscersi ignorante con vena scettica né per umile rinuncia, ma per avere coscienza dell'insufficienza di ciò che la ragione distingue e che l'intelletto esplica (Cusano 2003, p. XVII). Al di sotto della sapienza dell'Idiota sta la comprensione intellettuale della coincidenza degli opposti nell'Uno, poi i sottili discrimini della *ratio* e infine i sensi. La prima unità è «anteriore anche a ogni diversità, alterità, opposizione, ineguaglianza, divisione e a tutto ciò che va insieme alla molteplicità» (Cusano 2003, p. 213). Nel descrivere la prima unità Cusano si esprime in un modo vicino a quello che Pico sceglierà quando andrà ad affermare che «ogni mente che cerca e indaga esige la luce di questa unità e non c'è questione che non la presupponga» (Cusano 2003, p. 214). Nel *De coniecturis* Cusano aveva scritto che, una volta considerato Dio come prima unità assoluta, allora «a ogni questione formulabile su Dio si può rispondere affermando che qualunque questione su di lui è stolta» (Cusano 1972, p. 215). Il concetto più assoluto della verità è pertanto «quello che trascura entrambi gli opposti, sia simultaneamente separati, sia uniti»; non si tratta né di un concetto di ragione, né di un concetto intellettuale: il punto è che per Cusano «non si potrebbe rispondere alla questione *se Dio* è in modo più infinito se non dicendo che Dio *non è né non è*, o che è e non è». (Cusano 1972, p. 216).

Il cardine dell'argomentazione del *De Ente et Uno* sta, come si è visto, nel dimostrare come Dio sopporti tanto i nomi di mente e intelletto, quanto quelli di vita e sapienza, pur collocandosi al di sopra della mente e dell'intelletto, della vita e della sapienza. Parimenti anche la problematica dell'Uno e dell'Essere rientra nell'ambito di una riflessione in ordine alla correttezza maggiore o minore di nomi attribuiti a Dio. In senso esistenziale Dio è (e in questo senso l'essere è il concetto *communius*); ma ciò non basta a determinarlo come un Essere, ragione per la quale il termine Uno si presta meglio all'esigenza di definire il modo in cui Dio è. E questo, per la stessa ragione per la quale Cusano aveva preferito per Dio il nome di Uno, non per consegnare a Dio una particolare "quiddità" (quella di unità) che lo distingua da tutte le altre, ma perché l'unità assoluta di Dio precede ogni distinzione.

Anche il nucleo del *De Ente et Uno* propone piani logico-argomentativi differenti, secondo i quali discorsi contrari diventano sostenibili. Su questa pluralità dei piani si giocano i rapporti tra la teologia negativa e quella affermativa, ma anche la questione centrale della definizione delle possibilità conoscitive dell'uomo rispetto a Dio e quella dell'interpretazione del concetto dell'Uno. La medesima istanza, a ben vedere, che guida il primo libro delle *Congetture*:

se a proposito dell'unità, che è una, tu parli quasi come di un'altra, tu l'adatti a questo modo di parlare, per cui quando parliamo di Dio da uomini razionali, sottoponiamo Dio alle leggi della ragione al punto da affermare di Dio alcune cose, negarne altre e applicargli disgiuntivamente gli opposti. Questo è pressoché l'indirizzo di tutti i teologi moderni che parlano di Dio con la ragione. Secondo questo indirizzo, ammettiamo molte cose nella scuola della ragione che, sappiamo, sono, invece, da negarsi nella regione dell'unità semplice (Cusano 1972, p. 223).

Anche nelle *Conclusiones* Pico insiste sui rapporti tra intelletto, ragione e conoscenza di Dio confermando una sintonia con i motivi delle *Congetture*: tre delle *Conclusiones paradoxae numero LXXI* meritano un'attenzione particolare: 1) «chi accede ad una realtà per via di definizione (*in diffinitione*), vi accede in termini di alterità (*in alteritate*)»; 2) «solo chi accede ad una realtà nella precisa distinzione della sua unità (*in precisione suae unionis*), accede alla realtà come essa è in se stessa (*rem ut est ipsa*)»; 3) «la conoscenza (*cognitio*) ottenuta per via dimostrativa (*per demonstrationem*) è per l'Uomo, nella comune condizione (*pro communi statu*) di cui facciamo esperienza nel mondo, la più perfetta; ma presa in sé è la più imperfetta tra le conoscenze» (Pico 1995, p. 79). Attraverso la distinzione di piani diversi del conoscere Pico traccia una gerarchia che distingue un conoscere per definizione (tesi 1) che avviene nel rapporto con l'alterità, diverso dal conoscere nell'unità (tesi 2) che invece coglie la realtà com'è in se stessa. Normalmente (*pro communi statu*), la conoscenza umana che procede per distinzioni è la più perfetta, ma, considerata nel rapporto con altre forme e altri oggetti di conoscenza, essa si rivela essere «imperfectissima» (tesi 3). È il caso della conoscenza di Dio, poiché, secondo Pico, «l'infinità di Dio si può provare attraverso il di più con

cui essa eccede l'essere intellettuale e attraverso la via della teologia mistica: ogni altra via è inefficace per tale dimostrazione» (Pico 1995, p. 83).

Ma, al di là di assonanze che lasciano intendere, come ha segnalato Kurt Flash, non solo la comune mediazione dionisiana, ma la lettura, da parte di Pico, di scritti di Cusano, ciò che più interessa, nel quadro dell'architettura concordista pichiana, è riconoscere come, anche nelle *Conclusiones* e nel *De Ente et Uno*, la riflessione su Dio si rispecchi, o addirittura si converta, in un discorso sul modo di conoscere Dio; come a dire che l'indagine teologica, anziché risolversi, alla maniera scolastica o alla maniera del Cittadini, in una costruzione logica o dialettica che adombra un'opzione ontologica, si converte di uno schema gnoseologico al quale è sottesa una precisa antropologia.

È in questo preciso ambito, quello di una riflessione critica in ordine alla conoscenza e, quindi, in ordine all'uomo, che si fonda il discorso sulla possibilità di una *concordia* tra tradizioni di pensiero differenti. Di fronte a discorsi diversi non viene semplicemente limitato l'ambito di validità di una fonte a preferenza delle altre – Aristotele per la fisica e Platone per la teologia – e neppure si tenta un'omologazione delle tradizioni che riconduce un'*auctoritas* a un'altra, negando diversità concettuali, storiche, soggettive.

Se il termine ultimo verso il quale la ricerca tende – il bersaglio all'infinito delle *Congetture* di Cusano – è irraggiungibile e ineffabile, allora ogni argomentazione che i filosofi e i teologi hanno tentato rappresenterà un passo verso la conoscenza, ma non una conoscenza raggiunta e acquisita. In questo continuo tendere di prospettive diverse, lungo strade diverse e non omologabili, verso un'unica, irraggiungibile, meta, sta la condizione di realizzabilità del modello di *concordia*. È infatti nel comune tendere all'inconoscibile che tutte le vie si incontrano, distinguendosi nel percorso che seguono, ma non nella meta che si danno. A dividere i percorsi è la diversità stessa che induce gli uomini a tentare processi differenti, segnati da concetti e intendimenti diversi. Una volta chiarite le differenti prospettive, si rivelerà per tutti quella medesima tensione, segno dell'unità d'intenti più profonda, che sta alla base delle diverse filosofie e che ne determina tratti comuni, imprescindibili. Di fronte a questo più profondo incontro, solo i dettagli restano in contrasto, a testimonianza dei diversi modi di tendere alla verità.

Il compito del filosofo che dispone di uno strumento per accedere non all'unità

infinita, inaccessibile, ma alle principali tradizioni attraverso le quali, storicamente, le è stata data la caccia, è quello di tracciare il profilo di quella comune umanità che, attraverso l'insufficienza dei pur diversi tentativi di conoscenza, riconosce quella tensione verso l'infinito che è il *vestigium* dell'infinità divina nella particolarità, finita, determinata, parziale, degli individui. Una volta tracciato quel profilo, che non è né quello di Platone, né quello di Aristotele, non quello degli Accademici, né degli scolastici, dei logici o dei mistici, bensì quello della *mens*, la *concordia philosophorum et theologorum* sarà evidente nelle pieghe di una nuova filosofia, capace di abbracciare in sé i diversi punti di vista, non nella subordinazione, ma in una più alta comprensione.

La *concordia*, come si è visto, equivale all'edificazione di un nuovo edificio del sapere capace di comprendere tutte le grandi tradizioni filosofiche. Per costruirlo occorre un criterio di verità in grado di strutturarli in maniera solida e adeguata. Né l'antichità di una tradizione, né, tantomeno, il principio di autorità possono però servire a organizzare un sistema capace di tenere insieme tutte le grandi filosofie del passato. Neppure nell'accordo che Pico va cercando tra le diverse filosofie si rivela un criterio sufficiente. È necessario, perché serve da un lato a giustificare la presenza di tradizioni diverse entro il nuovo edificio, dall'altro a definirne il grado di verità probabile, ferma restando la specificità irriducibile di ogni tradizione che Pico non solo non nega, ma studia e difende. Questi elementi sono alla base della concezione di filosofia che Pico difende nell'*Oratio*, ove afferma che «non può scegliere fra tutte la sua via, chi prima non le ha esaminate a fondo tutte» e aggiunge che «in ogni scuola v'è qualcosa di egregio che non le è comune con la altre» (Pico 1942, p. 141). Ma ancora questo non basterebbe a realizzare il programma di *concordia discors*, se si desse, anche per Pico, una filosofia *perennis*. Non è la filosofia, ma il *fare filosofia* che equivale a intraprendere una perenne ricerca dalla quale emerge una verità unica, ma *camaleontica*. Una verità che rimane un *arcanum dei*, ma che, tradotta in ricerca, in congettura, in sapere, è figlia dell'uomo e del tempo.

Nella sua assoluta pienezza e indeterminatezza è inesauribile dal sapere umano, costretto ai limiti del finito: cerchio e poligono per Cusano, creatore e creatura per Pico. Ma nel *gap*, ineliminabile, che distingue qualunque poligono dall'unico poligono d'infiniti lati, qualunque creatura dal solo *Pantocrator* che la ha posta

in essere, si nasconde non un'essenza, ma un'attività, anch'essa inesauribile e, dunque, apparentata al divino. È in quello scarto che il Dio creatore dell'*Oratio* scopre la necessità di fabbricare una creatura affidata alla propria stessa libertà; ed è lì che l'uomo, nel riconoscersi «di natura indefinita», scopre la propria dignità. Quel riconoscere l'eccellenza di sé nel limite è il criterio che regge l'edificio della *concordia*: la struttura di una nuova antropologia prima ancora di quella di una nuova filosofia.

CAPITOLO V

ESPERIENZA E IMMAGINAZIONE

La libertà, l'*est* piuttosto che l'essenza dell'essere umano, sta in una scelta di conoscenza. E da questa scelta deriva la visione del cosmo e dell'uomo, l'idea di libertà che Pico difende e il suo modo di concepire il valore della filosofia e della storia del pensiero. Nell'*Oratio* come nel *Commento*, nel *De Ente et Uno* come nelle *Disputationes*, l'interesse di Pico si rivolge con intenti diversi e da prospettive differenti al rapporto tra sensibilità, ragione e intelletto: nell'*Oratio* è per difendere il valore della libertà; nel *De Ente et Uno* per dimostrare come dalla definizione dei diversi piani del sapere umano dipenda la possibilità della *concordia philosophorum*; nel *Commento* la stessa indagine serve a chiarire il contenuto filosofico della parola poetica; nelle *Disputationes* l'indicazione dei caratteri dell'esperienza sensibile nel quadro generale di una teoria della conoscenza umana è funzionale alla definizione di un'indagine della natura fondata sull'unione di senso e ragione.

Non si comprenderebbe il modo in cui Pico viene caratterizzando il problema dell'esperienza se non si partisse da qui: da un'analisi complessiva della sua teoria della conoscenza e dal suo modo particolare di intendere il rapporto tra le facoltà conoscitive dell'uomo. La natura umana è mossa da una «tensione verticale» (Pico 2012, p. 68) che coincide con i momenti dello slancio verso la conoscenza e con lo svolgersi della libertà umana: nell'*Oratio* la forma della sensibilità, isolata da ogni razionalità, corrisponde a uno stadio poco più che ferino dell'umanità, incapace di distinguersi da quella di qualsiasi altro animale e di risalire attraverso i momenti dell'eros alla pienezza della sua dignità. Per questo la spinta della ragione, il grado

successivo alla forma della mera sensibilità, non solo conduce l'uomo verso una conoscenza più perfetta, ma soprattutto lo rende un animale «celeste», superiore alla bestialità di colui che si affida ai sensi senza cercare la guida della ragione. È solo nella pienezza della conoscenza intellettuale che l'uomo può tendere alla piena visione della verità.

Nell'uomo nascente il Padre ripose semi d'ogni specie e germi d'ogni vita. E secondo che ciascuno li avrà coltivati, quelli cresceranno e daranno in lui i loro frutti. E se saranno vegetali sarà pianta; se sensibili, sarà bruto; se razionali, diventerà animale celeste; se intellettuali, sarà angelo e figlio di Dio. Ma se, non contento della sorte di nessuna creatura, si raccoglierà nel centro della sua unità, fatto uno spirito solo con Dio, nella solitaria caligine del Padre colui che fu posto sopra tutte le cose starà sopra tutte le cose (Pico 1942, p. 105).

Nell'intuizione intellettuale la visione dell'uomo si sposta dagli occhi alla mente; la visione sensibile resta sempre un momento necessario per la conoscenza delle cose: l'occhio, il vedere, il concetto di immagine assumono significati centrali nei contesti in cui si ritrovano nella filosofia di Pico.

Nel *De Ente et Uno* ritorna lo stesso percorso dell'*Oratio*: i livelli della conoscenza umana sono però definiti con un altro scopo, quello di ricomporre in un disegno unitario – il grande progetto della *concordia philosophorum* – l'intera storia del pensiero. Gli strumenti concettuali sono gli stessi e di nuovo è l'analisi del rapporto tra ragione e intelletto il punto di partenza, ma il problema si complica: l'oggetto non è più la libertà in quanto tale, ovvero la tensione che spinge l'uomo alla pienezza delle sue facoltà e quindi alla sua *dignitas*, ma è la possibilità di cogliere, attraverso la definizione dei registri della conoscenza, l'unità metastorica del sapere. Una unità che è trasmessa attraverso linguaggi storici, quindi fraintendibili e interpretabili. Per questo nel *De Ente et Uno* la *ratio* opera «purificando i nomi divini da ogni imperfezione terrena», mentre l'intelletto «denuncia l'inadeguatezza dei nomi (*nominum arguit deficientiam*)» ed esprime infine il limite del nostro conoscere (*nostrae intelligentiae accusat infirmitatem*) (Pico 2010, pp. 236-238).

Dal *Commento* erano emersi altri elementi della riflessione di Pico sul problema

della conoscenza. In primo luogo, la «cognizione della natura delle cose» corrisponde al passaggio che attraverso Eros – un desiderio che al pari della bellezza appartiene solo all'uomo e non a Dio, rimprovera Pico a Ficino – si compie risalendo «per ordinati gradi» dalla bellezza sensibile alla bellezza intelligibile. Il rapporto sensibilità-ragione-intelletto si complica nei processi dell'unica facoltà che permette il passaggio dal sensibile all'intelligibile, vale a dire l'immaginazione. Senza fantasmi la mente dell'uomo – che è «complesso» e «sintesi» del mondo intellegibile, celeste e terrestre – sarebbe vuota. «Per l'acume dei sensi, per l'indagine della ragione, per la luce dell'intelletto» – si legge nell'*Oratio* – l'uomo è interprete della natura e creatore di se stesso. Nel *Commento* aveva insistito sui «fantasmi» della mente, che provengono necessariamente dagli occhi e mediante l'immaginazione, la ragione e l'intelletto giungono a sintesi e a plasmare l'immagine della verità, con un'operazione attraverso la quale la mente riscopre dentro di sé, e da sé formato, l'ordine di tutte le cose. Nel *Commento*, infatti, il passaggio dalla conoscenza legata ai sensi a quella puramente intellettuale segna il momento in cui la mente scopre *in se stessa*, dopo averlo purificato con l'immaginazione e la ragione, l'oggetto che prima le stava davanti: «in questa universal cognizione l'anima come in cosa da lei fabricata si diletta [...] e in lei el lume della vera beltà, come lume di sole sotto acqua, vede» (Pico 1942, p. 579). Ma è sempre un'intuizione morale a guidare il ragionamento di Pico. Lo scopo dell'uomo nel mondo è quello di ammirarne la bellezza – «pulchritudinem amaret» aveva scritto Pico nell'*Oratio* – e per ammirare le cose è necessario conoscerle. Nel *Commento* distingue un desiderio naturale che riguarda «le creature che non hanno cognizione» – ed è quello che spinge ogni creatura ad amare dio – e un secondo tipo di desiderio che «non è se non circa le cose conosciute da chi desidera» (Pico 1942, p. 491). Nel sesto capitolo del secondo libro del *Commento*, così chiarisce la questione:

non si desidera la cosa se non poiché è conosciuta, e da' filosofi è sottilmente dichiarato come el conoscere le cose è un possederle, donde segue quel detto vulgato di Aristotele, che l'anima nostra è tutte le cose perché ogni cosa cognosce (Pico 1942, p. 492).

La conoscenza delle cose nasce dal desiderio e il desiderio viene da una specie di

precognizione dell'oggetto: per desiderare di conoscere la natura delle cose l'uomo deve già possederne «in qualche modo» i semi. Per questo in lui il Creatore ha posto «semi d'ogni specie e germi d'ogni vita», aveva scritto nell'*Oratio*: l'uomo può scegliere la propria forma perché la sua anima può conoscere – e quindi essere – tutto. L'intuizione intellettuale in cui culmina il percorso tracciato nell'*Oratio* e nel *De Ente et Uno* è una particolare forma di visione a cui l'uomo è spinto da Amore, inteso come desiderio di possedere una bellezza altra da sé. L'idea di bellezza intellettuale, che è armonia d'idee, rappresenta quindi per Pico la forma più alta di conoscenza, un sapere al quale però non si può giungere che a partire dal *visum*. «Da una sola potenza conoscitiva nasce amore, cioè dal viso [...] e muovesi per questo Plotino a credere che Eros, che in greco significa amore, si derivi da questa dizione *orasis* che significa visione» (Pico 1942, p. 497). È una duplice visione quella che interessa a Pico: da un lato quella dell'occhio umano che guarda alle cose sensibili, dall'altro quella intellettuale in cui si realizza la perfezione della conoscenza umana. Così scrive nel *Commento*:

ma, direbbe uno, se bellezza è solo nelle cose che il viso comprende, come si può attribuire alle idee, che è natura del tutto invisibile? Per dichiarazione di questo dubbio, dal quale discende el fundamento di questa materia, è da notare che sono dua visi, l'uno corporale e l'altro incorporale; el primo è quello che comunemente si chiama viso, el quale dice Aristotele essere da noi amato sopra tutti gli altri sensi. L'altro è quella potenza dell'anima per la quale, nel penultimo capitolo del primo libro, fu detto noi avere convenienza cogli Angeli (Pico 1942, p. 497).

In entrambi i casi il desiderio di cogliere l'armonia delle forme guida la visione dell'uomo verso la bellezza. «Le menti sono come occhi», esemplifica nell'*Hep-taplus*, e «ciò che è l'occhio nel mondo corporeo è la mente nel campo spirituale» (Pico 1942, p. 289). Il concetto enigmatico di intuizione intellettuale è quindi modellato sul processo della vista: così come l'occhio non vede senza la luce, l'intelletto non vede senza le idee. La visione sensibile non è però separata dalla ragione e dall'intelletto: può esservi una sensibilità fine a se stessa, che è quella di quelle anime che «mendicano la scienza delle cose da' sensi». È però altrettanto vero che

è proprio il desiderio della bellezza sensibile – la «via amatoria» – ciò che «eccita nell'anima memoria della parte intellettuale» e che conduce alla visione più perfetta, quella dell'armonia delle idee (Pico 1942, p. 481). Perché questo accada, la *ratio* deve guidare l'esperienza sensibile. Ciò è possibile perché la ragione, essendo posta «come uno mezzo fra gli estremi», «ora a l'una parte, cioè al senso inclinandosi, ora all'altra, cioè allo intelletto elevandosi, a' desideri dell'una e dell'altra *per propria elezione* può accostarsi» (Pico 1942, p. 494). Il concetto di *elezione* è centrale. Qui sta la libertà che guida la conoscenza: l'uomo può scegliere di governare o di farsi governare dai sensi. Di nuovo è un'istanza etica a condurre il ragionamento di Pico sulla conoscenza, di nuovo si considera la libertà dell'uomo, la sua capacità di formare se stesso e di realizzare la propria dignità.

L'idea di Pico di una «ragione al senso inclinata» segna il passaggio dalla visione dell'occhio all'uso dell'intelletto, dall'appetito che subisce la visione delle cose, al volere libero che ricostruisce in sé l'armonia delle idee. Un problema morale, prima ancora che gnoseologico, visto che la cecità incombe su tutto il processo: come la «Divina Caligo» e il silenzio del *De Ente et Uno*, così il limite della visione intellettuale nel *Commento* rimanda all'immagine ultima e non valicabile della conoscenza umana. Tiresia di fronte alla nudità di Pallade, Omero al cospetto dell'ombra di Achille, l'apostolo Paolo rapito al cielo: tutti scoprono nella cecità il limite ultimo della visione (Pico 1942, p. 529). L'immaginazione qui è centrale, perché non solo è «la più alta e più nobile potenza del senso», ma è anche l'unica in grado di «reformare» la realtà: non la riproduce, la trasforma; non può ridurla a «perfetta immaterialità», ma può trasfigurarla e liberarla dalla «deformità della materia»:

dice el Poeta che sono da lei [dall'immaginazione] talor poi reformate, ma non però espresse, però che la immaginativa, come più alta e più nobile potenza del senso, di fuori fa quella specie più spirituale e conseguentemente più la spicca dalla deformità della materia, che seco non patisce la vera Venera, ma non può però, per essere lei pure potenza ancora materiale e organica, ridurre quella specie a perfetta immaterialità. Però dice che la reforma e non la esprime (Pico 1942, p. 577).

Il primo momento della conoscenza si dà nell'intuizione puramente sensibile

dell'oggetto, il secondo determina il passaggio dagli occhi all'immagine formata dal soggetto che trattiene per sé non l'oggetto in quanto tale, bensì «l'immagine che nell'anima sua ha già di lui formata». Nel terzo grado la ragione trasforma l'immagine in un «universale concetto», infine il soggetto contempla *in sé* il molteplice ridotto a unità:

è che l'anima, sorgendo sopra el primo e secondo grado, l'uno e l'altro de' quali particolarmente la bellezza considerando dalla materia non si spoglia, in *universale concetto* essa natura in sé considera e la moltitudine di tutti e' particolari corpi belli nella unità della bellezza in sé reduce (Pico 1942, p. 579).

Anche a proposito della facoltà immaginativa, Pico mette insieme l'idea aristotelica di una *phantasia* successiva al senso, alla quale è demandato il compito di interpretare le sensazioni e i sensibili comuni, e quella neoplatonica, difesa da Proclo, Sinesio, Prisciano, caratterizzata da una potenza produttiva e non semplicemente riproduttiva e assimilativa. Va però detto che le riflessioni sull'immaginazione del *Commento* presentano analogie forti con la descrizione del processo “complicativo” dell'arte nel *De mente* di Cusano. L'immaginazione conserva una *vis* assimilativa che la collega alla sensibilità, ma a quella annette una più importante funzione produttiva, che la pone all'origine delle arti meccaniche e logiche e la colloca all'interno della mente stessa. Lì sta la forma semplice e non sensibile che l'artista imprime a una materia esteriore, trasformando la materia in qualcosa di diverso da quanto non sia attingibile, nella sua natura, da nessun senso (Angelini 2017a, p. 157). Così come, nei *Dialoghi dell'Idiota*, si regola il costruttore di cucchiaini, il quale ricava dalla propria mente un esemplare e quello trasferisce su un legno grezzo. Non imita né riproduce nessuna forma naturale, perché in natura non esiste un cucchiaino; ma sgrossa e scava la materia eliminando da quella ogni imperfezione ecceda la foggia del cucchiaino desiderato finché non riconosce, nel legno scavato e sgrossato, «la proporzione dovuta nella quale risplende la forma del cucchiaino». Nei *Dialoghi dell'Idiota*, come nel passo di Pico, la visione dell'oggetto è successiva e non precedente la produzione dell'immaginazione: «vedi così la forma del cucchiaino, semplice e non sensibile, risplendere nella proporzione raffigurata in questo pezzo di legno, come nella sua immagine» (Cusano 1972, pp. 468-469).

È interessante notare qui i cambiamenti nel lessico che Pico usa nel *Commento*. Nel primo grado, quello che riguarda la visione sensibile, Pico utilizza il verbo «ricevere» e precisa che l'oggetto «perviene» agli occhi. L'immaginazione invece «riforma», ma è incapace di «ridurre» l'oggetto a perfetta immaterialità, solo la *ratio* «la moltitudine nella sua unità reduce». Solo nel passaggio dal terzo al quarto grado si vede la beltà vera: è l'intelletto che, «illuminato» dalle forme, coglie in sé l'ordine reale delle cose; un ordine prodotto dal soggetto che lo ha creato «riformando» e «riducendo». Infine è «considerando l'operazione sua» e guardando a se stesso, ovvero è *riflettendo* su tutto il processo conoscitivo, che il soggetto scopre che l'universalità dell'ordine delle cose è un prodotto del proprio conoscere e non una realtà esterna:

el quarto grado è che l'anima, considerando l'operazione sua, vede sè conoscere la natura della bellezza universalmente come non ristretta ad alcuna particolarità, e cognosce che ogni cosa, che nella materia è fundata, è particolare, di che conclude questa universalità non dallo obbietto esteriore sensibile, ma dallo intrinseco suo lume e sua virtù procedere (Pico 1942, p. 568).

La riflessione scopre finalmente in sé l'ordine delle cose, non però come necessità naturale e come esito di una causalità esterna, ma come prodotto del soggetto. L'intelletto, rimasto legato all'esperienza sensibile da cui ha preso avvio tutto il processo conoscitivo, se ne allontana per accedere alla pura visione della verità – «non però con totale plenitudine della sua beltà» – e al grado, ulteriore, della pura contemplazione del bene. Nel momento in cui l'intelletto è completamente slegato dall'esperienza sensibile cessa l'eros della conoscenza e la ricerca trova pace: qui «termina il suo cammino, né gli è licito nel settimo, quasi sabbato del celeste amore, muoversi più oltre» (Pico 1942, p. 569).

La conoscenza puramente intellettuale in cui culmina il processo gnoseologico descritto da Pico può però solo essere «gustata quanto si può in questo mondo». A differenza di Ficino, Pico intende anche la bellezza come contesa, l'eros come ricerca infinita, la purezza della contemplazione come un limite che sta oltre la vita umana. Per Ficino la Bellezza è principio produttivo di amore: «e questa spezie divina, cioè Bellezza, in tutte le cose lo Amore, cioè desiderio di sé, ha procreato» (Ficino 2003, p. 30). Per Pico invece «la bellezza è causa dello amore, non come

principio produttivo d'esso atto che è amore, ma come obbietto» (Pico 1942, p. 499). Seguendo la mistica cristiana Ficino pensa a un movimento circolare in cui la bellezza di Dio crea l'amore che «da Dio comincia e nel mondo trapassa, e finalmente in Dio termina». Pico invece, seguendo il *Simposio*, intende un percorso a senso unico che va dall'uomo all'infinito: in Dio non c'è bellezza «perché la bellezza include sempre in sé qualche imperfezione» (Pico 1942, p. 495). Non c'è neppure amore perché «non essendo in Dio desiderio di cosa alcuna fuori di lui, come quello in tutto è perfettissimo e nulla gli manca, non potria a lui più repugnare questo nome» (Pico 1942, p. 488). Lo scarto tra queste due concezioni sta esattamente nel modo di intendere il rapporto tra finito e infinito: per Ficino non c'è sproporzione, non c'è abisso, ma una sorta di continuità – “circolare” appunto – che pone l'uomo in continuità con il divino. Per Pico è il contrario: non potrebbe esserci distanza più radicale: l'uomo è Eros, ricerca inquieta, mentre Dio è pace e possesso pieno della verità; l'uomo ama il bello che è fatto di contraddizione è «amica inimicizia» o «concorde discordia», l'infinito invece assorbe e annulla in sé ogni contraddittorietà.

L'unione mistica con la perfetta bellezza intellettuale, la visione piena della verità, la pace e il riposo della ricerca non appartengono però – secondo Pico – alla vita dell'uomo; ne costituiscono l'orizzonte e la speranza, ne segnano il limite estremo, ma si rivelano solo come note in contrappunto rispetto alla melodia dell'incertezza, del dubbio e della contesa, che caratterizzano il mondo umano e la natura. Non ama perfettamente e non raggiunge la pienezza dell'intelletto «chi d'amore non muore».

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; nè ama perfettamente, cioè d'amore perfetto, chi per amore non muore (Pico 1942, p. 555).

È questa la colpa di Orfeo, quella che Ficino non comprende: non volle andare «per morte» da Euridice ed è per questo che l'incantatore per eccellenza, il poeta figlio della musa Calliope, raccoglie solo l'ombra, solo un simulacro della verità.

Orfeo [...] 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 poté conseguire la vera Euridice, ma solo un'ombra e uno fantasma di lei gli fu dimostrato (Pico 1942, p. 556).

In questa tensione sta l'idea di filosofia di Pico: determinare il passaggio dalla parola al silenzio, dalla visione alla cecità, dalla brutalità in cui può cadere l'uomo alla spinta che può farne un angelo. Anche qui è emblematico lo scarto lessicale che accompagna il passaggio da una conoscenza che collega il senso e l'immaginazione alla ragione e all'intelletto – l'unica che l'uomo possieda veramente – a una conoscenza puramente intellettuale e aliena alla ragione e all'esperienza. Il verbo ora è «spiccare»: «né altrimenti accade a chi crede – scrive Pico nel *Commento* – non si *spiccando* dalle operazioni della immaginativa e della parte eziandio razionale, adiungere alla vera cognizione delle intellettuali idee».

“Spiccare” dalle operazioni di senso e ragione significa però morire, essendo che «el moto e la operazione è segno di vita, la privazione di questi è segno di morte» (Pico 1942, p. 554). L'immagine del limite ultimo della condizione e della debolezza umana – tesa in uno slancio eroico verso la verità, un'immagine simmetrica e contraria alla codardia di Orfeo – è quella della morte di Alceste:

però Alceste perfettamente amò, che all'amato andare volse per morte, e morendo per amore fu per la grazie delli Dei a vita restituita, cioè regenerata in vita, non per corporale ma per spirituale regenerazione (Pico 1942, p. 555).

Prima di raggiungere questo limite il sapere umano può rivolgersi alla natura ed estendersi a ogni campo, forte di uno strumento, quello della ragione, capace di guidare l'esperienza e di farne astrazione e giungere a un grado di verità che, di fatto, è il più alto concesso alla natura dell'uomo.

Sotto la speranza e il limite, nella contesa della natura, l'uomo può plasmare la realtà e rimirla in sé come un proprio prodotto: non può esaurire la verità, ma può approssimarsi sempre più nella ricerca del vero attraverso un tipo di conoscen-

za – imperfetta, ma che distingue lui da ogni altra creatura – che riflette nel suo procedere l'ordine stesso della realtà. Nella «inquisizione» della verità la ragione può procedere secondo «conveniente e necessario ordine» dalla sensibilità all'astrazione e rischiarare così ciò che nell'intelletto era come «oscuro lume e confusa cognizione» (Pico 1942, p. 544). Ma nell'esprimere e nel comunicare ciò che ha scoperto, la ragione deve seguire il senso contrario, discendendo nel suo modo di spiegarsi con lo stesso «scientifico ordine» che domina la realtà e inerisce alle cose stesse. Tra il procedere della ragione e il procedere della realtà vige dunque il medesimo ordine; la beatitudine rimane estranea alla natura propria dell'uomo, ma la conoscenza della realtà ha un fondamento solido nella capacità umana di creare un ordine nel molteplice, *reformando* la realtà, trasformando la «deformità della materia» in armonia di idee. L'uomo, che è *copula mundi*, amando la bellezza e l'ordine delle cose, cercandone il senso, producendone in sé la conoscenza, realizza infine quella unione, quella sintesi di spirito e materia per la quale è stato creato.

Nelle *Disputationes* questo percorso si delinea a suggerire le caratteristiche che definiscono i caratteri dell'esperienza: dai sensi non si procede se non seguendo la ragione, la comunicabilità dell'esperienza, la precisione. Accanto all'esperienza dei sensi resta poi l'esperienza umana, storica e biografica, linea guida di fondo del filosofo che desidera investigare la natura. La storia umana e quella dei saperi che si intrecciano, addirittura la storia personale diventa un bacino di esperienze dal quale dedurre – sempre secondo metodo e ragione – il senso delle stelle sopra Fiesole.

In *Individuo e Cosmo* Cassirer considerava le *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* come il testo fondativo della scienza moderna: «Pico va oltre la mera critica dell'astrologia tracciando la netta linea di confine che separa i segni magici dell'astrologia da quelli intellettuali della matematica e della scienza matematica della natura. Da questo momento in poi è aperta la via per l'interpretazione della "scrittura cifrata della natura" tramite simboli fisico-matematici, che sono intesi allo stesso tempo come simboli che si presentano alla mente non più come potenze estranee, ma come sue proprie creazioni» (Cassirer 1927, p. 133). Questo superamento dell'immediatezza nella direzione del simbolico, che Cassirer ritrova nelle *Disputationes*, è, in verità, al centro di tutta la riflessione di Pico intorno al problema della conoscenza: dal *Commento*, all'*Oratio*, alle *Disputationes* è la libertà del soggetto che plasma se stesso e il mondo, riformandolo, portandolo a sintesi e

infine comprendendolo come un proprio prodotto. Avviandosi alla conclusione delle *Disputationes* Pico si chiede: «se, come si è dimostrato, gli astrologi non hanno potuto afferrare la natura del cielo con la ragione, l'hanno forse scoperta mediante l'esperienza?» (Pico 1946, p. 456). E come avrebbero potuto farlo se in questo caso l'esperimento [*experientia*], ossia un'osservazione degli astri coerente con i principi dell'astrologia, è di per sé impossibile in quanto richiederebbe «qualcosa di infinito, non riducibile né a metodo né ad arte alcuna [*nec ad artem nec methodum*]?» (Pico 1946, p. 216). Già all'inizio dell'opera aveva criticato le basi stesse dell'astrologia divinatrice giudicandole insostenibili proprio perché gli esperimenti posti a garanzia della loro validità non avevano nulla di «congruo [*consonum*]» e di «costante [*constans*]» (Pico 1946, p. 43). La ragione, «unica forza in noi innata contro l'inganno», è la facoltà che, indagando la realtà delle cose, può con giudizio stabilire le condizioni di attendibilità dell'esperienza e dell'osservazione. Solo sulla base di tali condizioni è possibile definire quel concetto di *vera causa* a cui – come ha mostrato Cassirer – si riallacceranno Keplero e Newton, il primo citando direttamente proprio la critica all'astrologia di Pico (Cassirer 1927, p. 132).

Ma qual è il concetto proprio di esperienza cui pensa Pico? Prima della “moderna” separazione tra i campi del sapere, l'idea di esperienza elaborata dal filosofo tiene insieme osservazione della natura ed esperienza umana, sapere storico e riflessione morale. Il problema della scienza non può quindi essere trattato se non in relazione al primato della libertà umana e i metodi stessi della scienza sono inseparabili da quelli della ricerca storica e filosofica. Per dirla con Cassirer: l'idea di scienza di Pico si definisce sempre a partire da «un pathos etico» (Cassirer 1927, pp. 133-134). L'aspetto costitutivo dell'idea di esperienza riguarda dunque, in primo luogo, il problema della sua comunicabilità. Se si tratta di esperienza intesa come osservazione della natura, la sua comunicabilità dipende proprio dal fatto che nell'esperimento c'è qualcosa «di congruo e di costante» e quindi di *ripetibile*. L'osservazione diretta è criterio di verifica e la ripetibilità della dimostrazione ne determina il grado di verità:

ho osservato – scrive Pico – quest'inverno, nella mia villa, in cui ho scritto queste pagine, ogni notevole mutamento del cielo, e, tenendo presenti i principi degli astrologi, in più di centotrenta giorni di continue osservazioni, mal

mi incolga se ho trovato più di sei o sette giorni quali avevo previsto secondo le loro leggi (Pico 1946, p. 163).

Sei o sette giorni equivalgono per il filosofo a false coincidenze, statisticamente irrilevanti per definire con certezza la validità dell'osservazione condotta. Il problema della comunicabilità – e dell'accuratezza – non riguarda solo l'esperienza intesa come osservazione diretta della natura, ma si definisce con maggior chiarezza relativamente all'esperienza storica. È in rapporto alla storia del pensiero che una scienza – o una pseudo-scienza come nel caso dell'astrologia – definisce la propria origine e i propri presupposti di fondo. Qui, per Pico, è la filologia lo strumento dello scienziato. I maghi, per ignoranza o opportunismo, attribuiscono i libri *Della vacca* a Platone, i libri degli gnostici eterodossi a Zoroastro, quelli *Sulle immagini necromantiche* a Tommaso d'Aquino e ad Alberto Magno un libretto di Roberto di York; nel primo libro delle *Disputationes* l'elenco delle false attribuzioni denunciate da Pico non è certo breve. L'elemento importante è che per Pico l'analisi testuale è uno strumento necessario alla scienza: la filologia e la storia sono gli strumenti che permettono al filosofo di scoprire le contraddizioni, i punti critici e gli errori nello sviluppo storico di una teoria.

Vi è un'esperienza della natura che si svolge nel rapporto tra senso e ragione e vi è un'esperienza storica in cui l'elemento sensibile è sostituito dal segno, dal testo e dal contesto da ricostruire: in entrambi i casi è sempre il soggetto che ricostruisce secondo ragione l'oggetto della sua indagine.

Accanto alla natura e alla storia vi è infine un terzo luogo di esperienza, al quale non si giunge dai segni, attraverso i sensi addestrati dalla ragione; è un tipo di esperienza in cui si racchiude il valore morale della conoscenza, l'importanza del giudizio e della scelta, la bellezza propriamente umana di una conoscenza che il filosofo ricerca a partire dalla propria vita. L'esperienza biografica è stimolo alla ricerca filosofica – i rimproveri di Pico, nel secondo libro delle *Disputationes*, agli amici travolti dalle follie degli astrologi e quindi il bisogno “esistenziale” di demistificarle – e bacino diretto di prove rivolte contro i maghi; le loro superstizioni si scontrano infatti non solo con i criteri dell'esperimento scientifico e con il rigore della ricerca storica, ma anche con quel tipo di ragionevolezza attraverso cui ogni uomo, guardando alla propria vita, può distinguere un sapere vero da uno falso.

Nel *De Ente et Uno* il limite è il silenzio di fronte alla verità nella sua pienezza; nel *Commento* è la cecità che oscura l'apice della bellezza; nelle *Disputationes* è la distanza dalle stelle: il cielo è come uno specchio, scrive Pico, ma «lo specchio è troppo alto perché le immagini delle cose terrene possano arrivare fin lassù, troppo splendente perché il suo fulgore non accechi la nostra debolezza» (Pico 1946, p. 43). Una filosofia del limite dunque, in cui il problema dell'esperienza – intesa come conoscenza della natura, della storia e di sé – rimanda a quello della capacità dell'uomo di formare se stesso e la realtà, una capacità che se da una parte supera la distanza tra il soggetto della conoscenza e il suo oggetto, dall'altra deve conservarne la contraddizione. La capacità formativa dell'uomo riposa infatti sulla sua libertà e tale libertà non può darsi che nel conflitto, mai pacificato, tra l'uomo e la natura e tra l'uomo e se stesso. Non la «doppia alienazione» che Eugenio Garin leggeva in Heidegger e in Husserl (Garin 1968, p. 269), ma di certo una dialettica in cui la tensione tra natura e cultura si esplica in tutta la sua portata: il divino camaleonte ha in sé anche i semi del male e il suo sguardo verso le stelle non può che scontrarsi sempre con il bagliore di uno specchio troppo lucente per i suoi occhi.

CAPITOLO VI

LINGUAGGIO FIGLIO DELLA GUERRA

La verità, per Pico, è una meta remota alla quale tendere, pur senza garanzie; per questo, scrive nell'*Oratio*, non sarebbe degno «sapere solo di riflesso», senza dire niente di proprio, senza provare a costruire una propria *nova philosophia*. A cosa servirebbe, si chiedeva ancora, «aver discusso tutte le altrui opinioni se, accedendo al convito dei sapienti come chi non rechi la sua parte, non avessimo portato nulla di nostro, nulla prodotto ed elaborato dal nostro ingegno?» (Pico 1942, pp. 142-145). Occorreva dare un qualcosa che potesse almeno «accennare» (*innuere*) alla verità. Qui sta il freno che Pico pone contro ogni deriva scettica, ma qui sta anche il fondamento di un sapere umano che non si accontenta di ritornare all'origine, orfano, ma proprio per questo libero da ogni idea di verità rivelata, perenne e immutabile.

Posto il carattere trascendente della verità, il suo darsi parziale e molteplice nella storia e la necessità di ripercorrere tutte le vie, in una ricerca che dovrà necessariamente condurre a un proprio percorso, resta il problema di organizzare quei saperi in una struttura tale da mostrarli esattamente per ciò che sono. Sentieri interrotti della ricerca del vero, tutti degni, tutti con qualcosa di specifico e proprio, tutti indispensabili a intraprendere un percorso di libertà che l'uomo vive scegliendo di cercare la verità.

Anche per questo nel *De Ente et Uno* il criterio organizzativo attorno al quale ricomprendere tradizioni diverse diventa l'uomo: intorno a lui e al suo modo di conoscere Pico cercherà di organizzare un sistema capace di contemplare in sé il ca-

rattere molteplice delle tradizioni, accettando la forma, sempre congetturale, della conoscenza umana e la condizione, grandiosa nella sua tragicità, che fa dell'uomo un punto di totale indeterminatezza.

Il problema di risolvere la contraddizione del darsi della verità nella storia diventa in Pico quello della definizione delle possibilità e dei modi attraverso cui l'uomo può attingere alla verità. Il percorso per ricercare la *concordia* appare così come l'esercizio del filosofo che ripercorre le tradizioni del passato come tentativi tesi a una verità avvicicabile da tanti lati, sebbene in sé inesauribile.

È a questo livello che la questione del linguaggio si pone come problema costitutivo dei modi e dei limiti del conoscere umano. Di fronte al problema di porre le basi metafisiche della *concordia Platonis et Aristotelis*, nel *De Ente et Uno*, segue le tappe di un «itinerarium mentis ad Deum» (Garin 1937, p. 119), che delimita i confini della conoscenza razionale e di quella intellettuale e che pone, infine, nel silenzio il limite ultimo che l'uomo incontra nel suo tendere verso la verità.

La verità assoluta resta l'enigma che rivela il carattere aporetico di ogni umano sapere. Nel *De Ente et Uno* il linguaggio della mistica è al centro di un'analisi volta a comprendere quale tipo di discorso, quale «loquutionis rationem» giustifichi il senso della trascendenza in filosofie come quella dello Pseudo-Dionigi. A Pico però non sfuggono i problemi legati alla comprensione e all'uso, in filosofia, di un linguaggio separato dalle strutture argomentative della ragione. Il rischio, scrive ben chiaro, è quello di «uscircene con immaginifiche (*somnia*) e incomprensibili (*inextricabilia*) trovate» (Pico 2010, p. 246).

È il limite che Pico pone alla filosofia, definendo il carattere ipotetico di qualsiasi posizione, ciò che gli consente di salvarla dall'annientarsi in un sapere totalmente legato dalla ragione. Il dovere del filosofo rimane quello del vaglio critico e razionale delle tesi sostenute dalle diverse scuole filosofiche e teologiche, con la consapevolezza però che tale confronto può di fatto aspirare soltanto a definire il grado di probabilità delle tesi esaminate, senza mai poter soddisfare il desiderio umano di giungere alla piena verità.

Nella lettera del 6 dicembre 1484 a Ermolao Barbaro, Pico aveva anticipato l'intenzione di lavorare al progetto della *concordia Platonis et Aristotelis*. Giunto a Firenze non come «transfuga», ma come «explorator», esprimeva la convinzione che la discordia tra le grandi tradizioni della filosofia occidentale fosse solo apparente: «si

verba spectes, nihil pugnantius, si res, nihil concordius» (Pico 1942, p. 9). Il fine di quella ricerca – come spiegherà nell'*Oratio* – era il superamento della discordia e della quiete di una «pace perpetua». «La pace che Dio attua nei suoi cieli» – avvertiva però il filosofo – quella che si manifesta solo per la «santissima teologia» ed è ben altra cosa rispetto alla pace che l'uomo può trovare nel suo mondo e in quello della natura. Come in Eraclito la natura è «figlia della guerra»; è la *contentio* di cui ha parlato Omero, è senza quiete né pace (Pico 1942, p. 119). Proprio per conoscere questa «figlia della guerra», Pico porrà al centro della propria filosofia – cercando di superarlo – il problema della distanza tra le parole e le cose.

Dietro alla maschera della contraddizione verbale si cela, per Pico, una verità nascosta dal fatto che talvolta il linguaggio non svela, bensì occulta. Dalla riflessione sul linguaggio dipendeva dunque sia la possibilità di ammettere fino in fondo la discordia, sia quella di superarla.

Queste istanze vengono tematizzate alla metà degli anni Ottanta nello scambio epistolare con Barbaro *De genere dicendi philosophorum*. Il movente di quel giro di lettere resta controverso. Per Eugenio Garin la lettera di Pico Barbaro del 3 giugno 1485 costituiva «un vero e proprio trattatello filosofico in difesa della pura speculazione contro le pretese dei grammatici» (Pico 1942, pp. 7-8). L'indiscutibile tono «retorico» dell'epistola ha dato luogo a letture diverse che hanno considerato lo scritto pichiano piuttosto come un gioco letterario. Francesco Bausi ha sostenuto «una terza linea interpretativa» che, «mentre accerta le indubbie componenti retoriche (e quindi ironiche, ludiche, parodiche) della lettera pichiana e dell'intera discussione, porta nondimeno alla luce, al tempo stesso, i precisi, reali e non trascurabili motivi di dissenso tra il Barbaro e il Mirandolano» (Bausi 1998, pp. 1-2). Sempre Bausi ha giustamente insistito sul «carattere intimamente anfibologico del discorso del filosofo barbaro» e mostrato come nella lettera di Pico «la forma sembra muoversi in direzione opposta al “contenuto”, comunicando un “messaggio” antitetico a quello affidato al piano del discorso logico» (Pico, Barbaro 1998, p. 13). È proprio questa tensione dialettica profonda, questa contrapposizione tra «forma» e «contenuto», il grande tema della lettera, ossia quello del rapporto tra verità ed espressione, tra verità e linguaggio.

La questione di salvaguardare la specificità delle più varie dottrine filosofiche si traduce, nell'epistola *De genere dicendi* al Barbaro, nel tema della correlazione tra

retorica e filosofia. Definire la retorica «quasi altera pars» della filosofia, ossia porre un «mutuus nexus» tra parola e pensiero, significava da un lato riprendere la tesi ciceroniana secondo la quale solo il sapiente è davvero eloquente, ma dall'altro rischiava di escludere come non filosofica tutta la tradizione del pensiero medievale e, più in generale, tutte le tradizioni di pensiero lontane dall'eleganza del latino umanistico. Era questa una conseguenza inaccettabile per una filosofia come quella di Pico, volta a fondare un nuovo edificio del sapere sufficientemente ampio e versatile da potere accogliere tutte le tradizioni, mostrandone sia i punti di convergenza, sia le particolarità con le quali ciascuna offriva un proprio e specifico contributo alla ricerca del vero.

Pico, in ciò scolaro del Bessarione, rivendica il primato e la specificità della filosofia e, sulla scorta del Cardinale bizantino, la sua rivendicazione si rifà a Cicerone, chiamato in causa in due passi fondamentali della lettera (Mohler 1923, p. 49). Seguendo il *De finibus* (I, 5, 15), Pico asserisce come al filosofo sia richiesta sapienza e non un bello stile: «non desiderat Tullius eloquentiam in philosopho, sed ut rebus et doctrina satisficiat» (Pico, Barbaro 1998, p. 51). Ma anche nel caso in cui si volesse ammettere la tesi del *mutuus nexus* di sapienza ed eloquenza, il primato della filosofia rispetto al *sermo* resta fuori discussione, giacché al filosofo che tradisse questo assunto resterebbe «una saggezza non eloquente», mentre al retore non rimarrebbe altro che «una stolta loquacità» (Pico, Barbaro 1998, p. 58).

La lettera al Barbaro del 3 giugno 1485 sviluppa una riflessione sui limiti del linguaggio che è alla base di un nuovo modo di fare filosofia. Scrive Pico che i nomi delle cose sono stabiliti o per convenzione (*arbitrio*) o per natura. Tre delle ottanta *Conclusiones philosophicae secundum propria opinionem* vertono proprio su questo problema e aiutano a comprendere meglio la posizione di Pico. Nella tesi trentadue Pico pone la distinzione tra un «quid nominis» e un «quid rei» e afferma esserci scienza dimostrativa solo conoscendo il soggetto e l'oggetto in termini di realtà, solo penetrando *in rerum natura*, fino a raggiungere un livello costitutivo, non meramente convenzionale. La tesi cinquanta, che funge quasi da corollario a quella che la precede, chiarisce la natura convenzionale del linguaggio spiegando l'origine dei nomi «ex sola voluntate impositione». L'ultima tesi di questo gruppo è forse la più significativa perché afferma che solo a una lingua, quella ebraica, è possibile

attribuire lo statuto di «lingua prima et non casualis» e ammette, quindi, che in essa il «quid nominis» coincida con il «quid rei» (Pico 1995, p. 70).

Va detto che il problema qui sollevato da Pico interessa tutta la filosofia del Quattrocento proprio a partire dalla riflessione sul rapporto tra *res significatae* e *significationes verborum* sul quale Lorenzo Valla aveva concentrato il suo grande progetto di deontologizzazione del linguaggio (Camporeale 1986).

La lettera a Ermolao contiene un'indicazione preziosa riguardo ciò che Pico intende quando difende una conoscenza capace di addentrarsi nella realtà delle cose: anche ammettendo che i nomi traggano direttamente la propria «rectitudo ex natura rerum», occorrerà indagare le cose stesse, o rivolgersi a chi le ha studiate, e non sarà sufficiente limitarsi a consultare i grammatici (Pico, Barbaro 1998, pp. 56-58). Indagare le cose significa attingere a quel «quid rei» a cui i nomi rimandano per mera convenzione senza esplicarne la verità.

Cosa significasse però per Pico rivolgersi alla natura si fa più chiaro in alcuni passi delle *Disputationes*. Come si è visto, la dimostrazione della falsità delle «favolissime immagini» utilizzate dagli astrologi consiste precisamente nel fatto che di esse non possiamo avere conoscenza «neque sensu neque ratione» (Pico 1946, p. 276). Inoltre, l'osservazione empirica degli influssi astrali è risultata essere di per sé «qualcosa di infinito, non riducibile né a metodo né ad arte alcuna» (Pico 1946, p. 464): per questo l'astrologia divinatoria non può avanzare alcuna pretesa di scientificità. Ma ciò significa anche che è possibile una conoscenza cui l'uomo può e deve tendere; una conoscenza congetturale della natura, basata sull'unione di senso e ragione. La distanza che separa il linguaggio dalla natura pare quindi in qualche modo essere superata dall'esperienza diretta delle cose, condotta secondo metodo e guidata da principi razionali.

Ma esiste, secondo Pico, un'insufficienza del linguaggio più profonda, strutturale, che pone un abisso tra l'uso linguistico e la verità intesa nella sua assolutezza. A livello ontologico il problema era radicale: in primo luogo perché la distanza tra un principio eterno – il vero – e uno strumento storico – il linguaggio – è incolmabile. In secondo luogo perché il linguaggio umano può muoversi solo per determinazioni ed esclusioni, quindi non può cogliere una verità “assoluta”.

Nella lettera a Barbaro del 3 giugno 1485 Pico accenna a questo motivo, che diventerà centrale nel *De Ente et Uno*, paragonando la verità all'«antro inospitale di

Eraclito» (Pico, Barbaro 1998, p. 52) al quale ha accesso solo chi ha «Mercurio non sulla lingua ma nel cuore» (Pico, Barbaro 1998, p. 40). Il vero è «un punto matematico, uno e indivisibile» (Pico, Barbaro 1998, p. 54) che il linguaggio non può cogliere e l'eloquenza, quella che il filosofo non può disprezzare, va cercata «in animo et non in labris» (Pico, Barbaro 1998, p. 40).

La *concinnitas* del *sermo*, e cioè l'adeguatezza della parola, la sua intima esattezza o perfezione, la stessa eleganza che la lettera di Pico non disdegna affatto, consiste per lui, prima di tutto, nella trasparenza che ha rispetto alla cosa designata. E quell'armonia di *ratio* e *oratio*, di eloquenza e sapienza che non meno del suo interlocutore cerca di perseguire, sta nella adeguatezza che i vocaboli – le *voces* – stabiliscono, nella misura del possibile, con i concetti, i quali a propria volta devono riflettere, nella misura del possibile, le *res*, l'essenza stessa delle cose. C'è «un'inevitabile perdita di senso tra la cosa, il concetto e la parola, e il compito di un'eloquenza sapiente, o di una filosofia eloquente, è precisamente quello di governare quel *gap*, di ridurre quanto più possibile un pur ineliminabile deficit di autorità nel passaggio dalla cosa alla parola» (Angelini 2017b, p. 33). Ma allora, se il linguaggio deve rispecchiare la realtà, perde d'importanza il rispetto della convenzione linguistica che invece Barbaro pretende: ciò che il filosofo deve pretendere dalla sua *oratio* è che essa sia conforme alla natura e, non necessariamente, in latino.

«Devi sapere – scrive Pico al suo corrispondente veneziano – che qualunque cosa io dica, è di gran lunga inferiore (*longe esse minora*) a ciò che io penso» e che «le mie parole sono tanto lontane (*deesse*) dal mio pensiero (*animo*), quanto il mio pensiero è lontano dalla realtà» (Pico, Barbaro 1998, p. 36). Tra cose, concetti e parole, Pico riconosce e quasi misura un preciso *décalage*. Se non è possibile annullare quell'inesorabile perdita di senso che accompagna la transizione dall'oggetto alla parola, ignorarla o dissimularla si rivela un vero e proprio errore filosofico. Sebbene il linguaggio trovi il proprio limite strutturale nell'inadeguatezza a cogliere il vero nella sua totalità, quello stesso limite può rivelarsi un espediente in vista della dissimulazione della verità. «Accade alla sapienza e agli argomenti dei filosofi: col belletto non diventano più splendidi, ma si offuscano» (Pico, Barbaro 1998, p. 55). Le verità più preziose rischiano di essere alterate da inutili ornamenti, mentre un involucro rude può rivelarsi una custodia sicura per un contenuto stabile, disvelato a pochi e ai più precluso. La ricercatezza del linguaggio e del discorso, lungi dall'es-

sere *latinissima*, rischia di contraffare il pensiero e nascondere le cose, trovando assonanze laddove non ci sono e analogie ove sono le differenze. Al contrario, un eloquio non suadente né persuasivo, e tuttavia veicolo di verità, si rivela simile alle statuette dei Sileni descritte da Alcibiade nel *Simposio* di Platone, grezze all'esterno, eppure inattesi ricettacoli di gemme e di oggetti preziosi all'interno (Angelini 2017b, p. 27). «Vivo e vivente non è il linguaggio, ma una verità che si abbevera al fonte stesso della Vita e che scorre al di sotto delle voci e delle parole proferite nei secoli» (Angelini 2017b, p. 24); è questo, del resto, il motivo che ricorre nella seconda parte della *Oratio de hominis dignitate* e nell'*Apologia*, quello di una verità che la varietà degli stili, delle forme, delle grammatiche e delle figure attraverso le quali è stata trasmessa e difesa non mortifica, ma alimenta e fortifica «proprio come il muoversi del vento non spegne, ma piuttosto rinfocola la fiamma» (Pico 1942, p. 142). Ma il senso *inditus* rivendicato dal filosofo non è paragonabile a quello di un accordo musicale o di un'immagine, i quali, in virtù delle rispettive qualità sensibili, colpiscono l'udito e la vista (Pico, Barbaro 1998, p. 80). Per Pico il senso che la filosofia indica, così vivo e vivente da essere non solo immortale, come vorrebbe il grammatico, ma addirittura *perennis*, risiede nel suo attingere ai principi delle cose, riprodurre il ritmo della natura, penetrare fino nell'intimo della realtà. Un senso che trascende la storia e la funzione comunicativa e referenziale dei linguaggi parlati dagli uomini, completamente svincolato dal sentire umano, dal secolo e dalla missione civile e immanente di un'umanità eloquente. Il senso delle cose, nascosto nel Sileno di un'orazione sgraziata, è quello che tocca al filosofo riportare alla luce dissodando il terreno impervio, e non di rado forviante, delle parole e delle apparenze sensibili. L'insufficienza del linguaggio impone un'ulteriore integrazione del concetto stesso di *concordia*. La *concordia* che Pico ha in mente è più complessa da individuare rispetto a quanto indicato dalle *comparationes* dei suoi maestri, in quanto consiste nel riportare all'unità dell'antico splendore la sapienza offuscata dal «belletto» di cattivi interpreti. A questo scopo ciò che serve è il bisturi del linguaggio interiore (*ἐν διαθέσει λόγον*) e non di quello esteriore (*τὸν ἐν προφορᾷ*). Si possono distinguere in Pico alcune precise tipologie di «offuscamento» e di dissimulazione del vero. C'è un nascondere che nasce dalla volontà deliberata di dire il falso, di giocare con le parole per ottenere un genere di consenso che prescindendo totalmente dal valore veritativo di un ragionamento. Pico indica i modi in cui ciò

avviene: il retore può «accrescere» o «sminuire» l'oggetto di cui tratta, tradendo in questo modo «la natura della cosa». In questo caso lo fa ingannando la mente degli uditori con parole che, una volta svuotate di contenuto veritativo, non sono che «fantasmi e simulacri» (Pico, Barbaro 1998, p. 55). È l'inganno dei retori, i quali mirano a una persuasione sia pure esteriore, diversamente dai filosofi, i quali si dedicano a conoscere e a mostrare agli altri la verità. Dissimulare però non significa necessariamente mentire. In certi casi l'«offuscamento» non è tradimento, ma custodia della verità affidata al respingente Sileno:

non diversamente dagli antichi che tenevano lontani gli indotti dai misteri con i loro enigmi e con gli integumenti delle favole, anche noi, siamo soliti allontanarli dalle nostre vivande, che essi non potrebbero non profanare, con una scorza verbale (*cortex verborum*) un po' amarognola (Pico, Barbaro 1998, pp. 47-49).

Qualcosa di analogo, ma per ragioni diverse, fanno anche i grandi poeti. Nell'*Oratio*, Pico scriveva che Omero avrebbe «dissimulato» sotto i viaggi di Ulisse, i fondamenti di tutte le scienze (Pico 1942, p. 150). Al poeta che «ai popoli mostra il volto degli dei» (Poliziano 1996) si era rivolto anche il Poliziano, nello stesso 1485, dando pubblica lettura dell'*Ambra*. La parola poetica, vera “nutrice” dell'umanità, era per Poliziano la forza che per prima aveva alimentato le «caelestia semina flammae» di Prometeo, togliendo l'uomo da uno stato di natura rozzo e irrazionale per istruirlo alle leggi della società umana (Poliziano 1996, p. 284). Si è già detto come, nel campo della conoscenza della natura, l'errore originato dalla distanza che separa il linguaggio dalle cose, possa, per Pico, essere superato da un'osservazione diretta della natura e dall'esperienza condotta secondo principi razionali. Ma come si può scoprire la verità nascosta dietro la parola poetica? Come colmare quella distanza posta dalla dissimulazione poetica o dalla «*cortex verborum*» dei grandi sistemi filosofici?

Per adempire a tale compito a Pico serve non un linguaggio nuovo, ma una *nova methodus philosophandi* in grado di caricare su di sé e piegare all'indagine filosofica anche gli studi dei «grammatici». Lo studio delle grandi tradizioni filosofiche richiede in prima istanza uno strumento lessicale capace di guidare l'analisi linguisti-

stica e filologica. Proprio perché il linguaggio è storico e convenzionale, la filologia è la premessa per leggere in modo appropriato le fonti. Ma per recuperare il vero significato delle opere dei *Prisci* occorre congiungere agli studi dei grammatici una comprensione filosofica dei sistemi e delle dottrine, che permetta di definire i diversi contesti semantici, le strutture argomentative, la diversità dei punti di vista sulla base dei quali si afferma o si nega un determinato concetto. Lo strumento filologico non è sufficiente, giacché l'impegno del filosofo è quello di emendare il pensiero (*mens*) non l'espressione (*dictio*); la sua preoccupazione, nel sondare i meandri di una verità perenne, è che a deviare dalla via maestra sia la ragione (*ratio*) e non semplicemente l'orazione (*oratio*).

Vale la pena soffermarsi, a questo proposito, su un apparente paradosso: per comprendere il pensiero di un filosofo oltre la *littera*, può essere utile ipotizzare che egli abbia scritto cose diverse da quelle effettivamente tramandate. Tradirlo deliberatamente su un punto può essere un espediente efficace per misurare quanto sia chiaro il senso filosofico dell'intero sistema. Attenendoci alla coerenza stessa di quella filosofia, ripercorrendola e in un certo senso rivivendola, ecco che allora ne avremo una vera comprensione. Per questa via si può andare oltre la «corteccia» delle parole. Si tratta, in buona sostanza, di un'opera di chiarificazione concettuale che parte da un'analisi storica del linguaggio, chiarisce la molteplicità dei contenuti semantici di un concetto in relazione al sistema e, riconducendo ognuno di questi al proprio ambito specifico, permette di tenere insieme posizioni apparentemente distanti. Questo è il metodo indicato da Pico già nel suo *Commento sopra una canzone de amore composta da Girolamo Benivieni*. L'indicazione è importante anche perché il *Commento* è l'unico testo, a parte il riferimento contenuto nell'*Oratio*, che contiene elementi del progetto di una *teologia poetica* (Pico 2010, p. 65). Il primo capitolo del secondo libro del *Commento* è significativamente intitolato: «che ogni volta ch'el nome della cosa proposta è ambiguo, si debba prima presupporre quello che per tal nome si significhi». Nel manoscritto Estense K. I. 16 il titolo è «che regula s'ha a tenere nel tractare di qualunque materia».

Prima di trattare di qualsiasi argomento occorre innanzitutto stabilire se il nome che indica il concetto di cui ci occupiamo sia un nome «equivoco», vale a dire «significativo di cose diverse e varie». In questo caso diventa indispensabile «distinguere quei significati e dichiarare per quale principalmente noi l'abbiamo a usare».

Se procedessimo altrimenti, cadremmo senza dubbio in una discussione «confusa, inordinata e vana» (Pico 1942, p. 485). E la discussione nel *Commento* procede coerentemente nell'individuazione dei diversi significati che il concetto di bellezza sottende. Nel *De Ente et Uno* Pico applicherà la stessa «regola» per distinguere i significati assunti dai termini “ente” e “essere”, affidando a quest'opera di chiarimento concettuale parte della dimostrazione della *concordia Platonis et Aristotelis*. Ciò che Pico prescrive, sia che si tratti della bellezza, sia che si tratti dell'essenza, di Dio o degli angeli, degli accademici e dei peripatetici, è scomporre analiticamente i diversi significati di un concetto. La distanza tra parola e significato implica che talvolta s'intendano con lo stesso nome cose diverse e altre volte che si nomini una stessa cosa con termini diversi. Di qui gran parte di quella discordia, solo verbale, che oppone senza ragione le grandi tradizioni filosofiche. L'analisi delle molteplici significazioni sottese a un medesimo nome è lo strumento d'accesso al senso che sta dietro alla «corteccia delle parole» e che ci permette quindi di creare una corrispondenza tra tradizioni, pur propagate attraverso usi linguistici differenti.

POLIVOCITÀ E ALLEGORIA

La *concordia* si realizza dunque a partire dall'analisi delle strutture della conoscenza umana accessibili attraverso una ricerca lessicale e un'analisi filosofica del linguaggio. Le operazioni sul linguaggio, la contestualizzazione dell'*usus loquendi*, lo scavo oltre la «corteccia dei termini» non potranno condurre al senso unico e definitivo del referente, ma sono uno strumento preliminare e ineludibile per rintracciare la corrispondenza e la compatibilità delle tradizioni. La parola, il discorso, il linguaggio, non sono costitutivi del sapere inteso come ricerca (inesauribile e ineffabile) della verità, ma sono essenziali a riconoscere quella struttura concordista del pensiero umano e della sua storia, che è condizione del sapere. È vero che manca in Pico l'idea di una specularità tra strutture del discorso e strutture del pensiero, paragonabile a quella del Poliziano. Ma resta vero, anche per Pico, che *ratio* e *oratio* sono manifestazioni insopprimibili ed esclusive dell'umanità e indicano, nell'uomo, il criterio per l'organizzazione dei saperi.

La concezione dell'uomo che Pico aveva sostenuto nell'*Heptaplus* può aiutare a capire le ragioni di questa operazione. Ancora una volta il punto di partenza è il linguaggio: nel libro della *Genesi* sono contenuti tutti i segreti della natura, custoditi però sotto un «rudis cortex verborum». La ragione di questo nascondimento sta nel fatto che i più saggi tra gli antichi sapevano che era necessario mantenere gli *arcana naturae* celati ai più, o tramandandoli solo per via orale in modo da raggiungere, nel loro nitore, solo gli iniziati e dissimulandone (*dissimulanter*) il senso ai profani attraverso una scrittura oscura (Pico 1942, p. 173).

La dissimulazione della verità sotto un linguaggio elusivo ha ragioni ben precise. In primo luogo il senso comune resterebbe sconvolto e accecato di fronte alla verità supreme: «Mosè – scrive Pico – portava dunque la luce per giovare ai sani, ma la portava nascosta e velata per non offendere gli uomini di vista debole» (Pico 1942, p. 180). In secondo luogo il «velo» non è che il prodotto determinato dal carattere inesauribile del testo. La ricchezza di un discorso capace di contenere «i veri tesori di tutta la filosofia» si riflette nell'oscurità del linguaggio e nella difficoltà di pervenire alla sua completa esplicazione: «tale è la vastità e fecondità del campo che nessun numero di mietitori è adeguato alla raccolta» (Pico 1942, p. 179).

La polivocità della *Genesi* comporta, secondo Pico, il problema di definire un criterio di interpretazione unico, capace di cogliere in modo coerente il testo senza forzarlo, all'interno di un quadro interpretativo che dimostri la validità dell'argomentazione allegorica. È qui che l'idea dell'uomo come mediomondo – e come centro di una libertà che scaturisce dal conflitto – diventa assolutamente determinante. Per quel che riguarda la validità del discorso allegorico, esso esprime in modo simbolico quei *vincula concordiae* che sono alla base della struttura ontologica della realtà. I tre mondi che definiscono la struttura del reale nell'*Heptaplus* – quello intelleggibile, quello celeste e quello terrestre – sono legati insieme «da un certo armonico legame di natura e da un ordinamento per gradi» che ne determina l'unità (Pico 1942, p. 188). «Legati da vincoli di *concordia*, tutti questi mondi si scambiano con reciproca liberalità come le nature così anche le denominazioni» (Pico 1942, pp. 191-193): ogni disciplina dell'interpretazione allegorica – secondo Pico – deriva da questo principio.

L'allegoria è dunque un metodo esegetico che marca un'ulteriore differenza teorica rispetto a Ficino. Coerentemente con l'impostazione teologico-platonica del proprio pensiero, Ficino privilegia il metodo anagogico, il processo interpretativo ascendente che utilizza ciò che è basso per accedere a significati via via superiori, in luogo della corrispondenza orizzontale e bilaterale dell'allegoria pichiana. Un'interpretazione gerarchizzante, quella anagogica, circolare o lineare quella allegorica. L'allegoria coglie ed esprime attraverso «immagini» e «figure» le relazioni su cui si struttura la realtà, ma il punto essenziale di questo metodo è il suo centro e il centro è l'uomo, il quale può comprendere i *vincula* tra i mondi e i piani dell'universo, giacché egli non è soltanto «un quarto mondo, quasi una creatura nuova,

quanto il complesso e la sintesi dei tre mondi descritti» (Pico 1942, p. 301). L'uomo è «complexus» e «colligatio», perché contiene in sé «le forme e le ragioni di tutte le cose» e può riunirle e connettere (*corrogat et cunctat*): se Dio è il principio del reale, l'uomo è «il termine medio di tutte le cose» (Pico 1942, p. 301).

Il problema della libertà si lega dunque profondamente a quella «ambiguità» che può caratterizzare il mediomondo come «tramite e punto di articolazione tra gli altri due altri mondi, quello trascendente e quello naturale» oppure come «cesura tra quelle due polarità opposte» (Angelini 2011, p. 77). L'uomo è «vincolo e nodo delle cose celesti e terrene [...], purché sia in pace con se stesso» (Pico 1942, p. 305); ma quella libertà con cui può tendere verso un dio ineffabile, insieme alla radicale distanza che lo separa dalla verità, è la stessa che lo condanna alla caduta e al peccato e al rischio di unirsi a «quelli che (come disse l'oracolo) si aggirano intorno alla terra e al mare e sempre vengono puniti», perché «rei d'aver violato l'universo e la maestà divina» (Pico 1942, p. 307). Nello scegliere il male, l'uomo, il mediomondo, da punto di sintesi diviene lo strumento di una lacerazione capace di spezzare l'ordine stesso di tutte le cose: nei libri dei profeti quando si riporta un comando o un divieto di Dio si invocano a testimoni il cielo e la terra, poiché «la violazione della legge offende anche loro» (Pico 1942, p. 307). La scelta, che è l'elemento che segna la condizione umana, non può dunque essere che tragica: «noi dobbiamo finire in uno di questi due modi, o in somma miseria, o in suprema felicità» (Pico 1942, p. 339).

Diventa così più chiaro come mai l'altra faccia del «magnum miraculum» dell'*Oratione* sia quella dell'«omuncolo», qualcosa di simile a un pipistrello incapace di vedere e riverso al suolo: «Noi omuncoli – si chiederà Pico nelle *Disputationes*, a proposito del problema della provvidenza – anzi pipistrelli, talpe, asini, bovi, piegati a terra, giudicheremo tutto ciò chiamando in esame Dio stesso?» (Pico 1946, p. 444). «Stranamente nessuno ha notato – osservava Eugenio Garin in un suo saggio del 1990 – che qualche decennio prima che Giovanni Pico della Mirandola componesse la famosa apertura ermetica dell'orazione in lode dell'uomo, l'Alberti ne aveva già scritta la parodia» (Garin 1990, p. 145). Ma neppure Leon Battista Alberti, il pensatore che «rovescia l'antropologia della tradizione umanistica ed ermetica» e che fissa per l'uomo «un limite che è insuperabile perché, sprofondando nella realtà stessa dell'universo, è di carattere strettamente ontologico» (Ciliberto 2002, pp.

113-114), avrebbe utilizzato parole così dure per descrivere l'abisso che separa il finito dall'infinito, l'uomo da Dio.

In Pico il limite ontologico tra il finito e l'infinito, quella distanza in cui si gioca la sua libertà, ma anche lo strappo che lo esilia sia da Dio sia dalla natura, corrisponde alla distanza tra la parola e «la grotta di Eraclito», ovvero il silenzio della verità colta nella sua purezza. Diversamente da Giordano Bruno per cui non vi è alcuna mediazione capace di superare la «disproporzione tra l'uomo e Dio» (Ciliberto 2007, p. 137), per Pico la dialettica tra la parola e il silenzio esprime sia la distanza tra il finito e l'infinito, sia la possibilità che l'uno oltrepassi nell'altro. Il silenzio testimonia l'abisso che separa l'uomo dalla verità, ma è anche il punto in cui si concentra quella tensione che spinge l'uomo a diventare «*unum cum deo spiritus factus*». Si tratta qui di cogliere quello che i linguaggi della ragione non possono descrivere e che può solo essere indicato in modo oscuro dai linguaggi della teologia negativa o dai grandi miti. Non a caso, nell'*Oratio*, a parlare era stata l'immagine poetica di un dialogo tra Dio e Adamo, sola forma espressiva in grado di indicare una dimensione della conoscenza in cui le aporie della ragione si sciolgono per risolversi nel luogo in cui la libertà dell'uomo si realizza nella sua compiutezza e cessa finalmente di essere inquieta ricerca della verità.

Il progetto filosofico di Pico partiva dagli interrogativi posti dal platonismo di Pletone e di Ficino, declinandoli in una prospettiva completamente nuova. Alla destabilizzante riscoperta della *prisca* antichità, il giovane Conte non opponeva la ricostruzione di un passato identico, da ristabilire e mantenere intatto, bensì un concetto di *libertas philosophandi* in cui la funzione del filosofo non fosse quella del custode del passato, bensì quella di indagatore delle incoerenze, giudice delle probabilità, nuovo artefice di una *concordia* filosofica che si poneva come progetto originale alla luce del quale reinterpretare il passato e progettare un'età nuova.

Il risultato doveva essere una *nova philosophia* – l'espressione è di Pico nell'*Oratio* – in grado di porre al centro i problemi dell'interpretazione allegorica, della razionalizzazione del simbolo, dello studio storico della filosofia. All'inevitabile provvisorietà e storicità dei linguaggi umani occorre fare fronte con gli strumenti della ragione e dell'intelletto e non ricorrere all'ipostasi di un'origine immobile e altera, capace di proiettare nei secoli la luce di una verità sempre identica. Interrogandosi sulle forme del mito, sui testi sacri e sui grandi filosofi, era uno sguardo nuovo e at-

tivo teso a ricostruire, ridisporre e reinventare un sapere che definiva come proprio criterio di validità non più la sua antichità, ma la correttezza argomentativa, testata e validata in pubblica discussione dalla comunità dei dotti.

Il risultato immediato che Pico ottenne fu il fallimento del grande progetto romano e la propria condanna per eresia, triste destino – commentava amaro il filosofo nella sua *Apologia* – che «sempre accade a chi costruisce qualcosa di nuovo e non banale» (Pico 2010b, p. 5). L'istanza che lo animava si opponeva però non solo a questioni legate alla censura e agli scontri con la Chiesa; il vero problema riguardava le condizioni di possibilità di uno sforzo interpretativo volto a conciliare in una nuova sintesi la grande discordia delle tradizioni del passato. Per edificare il nuovo edificio del sapere, capace di contenere le differenze che si presentavano nella storia del pensiero, bisognava interrogarsi in primo luogo sulle possibilità dei linguaggi della filosofia e sui metodi della trasmissione del sapere, problemi questi che nella riflessione di Pico sul mito torneranno con sempre maggiore urgenza.

Anche a questo proposito può essere utile il confronto con la posizione maturata da Pletone e in parte ripresa dal Ficino. L'idea di *prisca theologia* comportava due modalità di trasmissione del sapere: la prima coincideva con la tradizione orale, la seconda con la possibilità di un'intuizione intellettuale del vero, metastorica e immutabile. Dal punto di vista teorico i due aspetti si implicavano a vicenda. L'antica saggezza – la verità dell'origine – era stata trasmessa oralmente perché il sapiente doveva possedere la scienza «nell'anima, e non nei libri» (Pléthon 1989, pp. 377-378); la relazione profonda tra “antichità” e “interiorità” indicava che la verità si nascondeva tanto nelle profondità del sé, quanto nei recessi della storia. Lo stesso legame poneva la possibilità dell'uomo di avere un'intuizione diretta e metastorica della verità; di qui l'uso di Pletone del concetto stoico di *κοινὰ ἔννοια* ricavato da Alessandro di Afrodisia: opinioni comuni, criteri di verità, *ἀξιώματα* che derivavano da un'intuizione razionale capace di prescindere dalla temporalità dei linguaggi e dei saperi umani (Masai 1956, p. 115 ss.).

Pico comprendeva i problemi legati al discorso sulla trasmissione orale del sapere e al rapporto tra la filosofia e il mito: in negativo vi era il rischio di trasformare la filosofia in una serie di «inextricabilia commenta», come scriveva nel *De Ente et Uno*; in positivo si poneva il compito di cercare di definire i metodi e gli strumenti attraverso i quali la filosofia potesse svelare il senso «sottile e alto» del mito per non

confinarlo nel campo delle istorie. Un esempio di cosa intendesse Pico lo troviamo in un altro frammento polemico rispetto a Ficino: «vi sono cose – aveva scritto Ficino nel suo trattato *Sull'Amore* – che, narrandole come istorie, molto più mostrano la forza e lo imperio di Amore, che volendo a quelle sensi allegorici dare» (Ficino 2003, p. 26). Ficino si riferiva all'allegoria di Alceste e di Orfeo, a un punto fondamentale dell'interpretazione pichiana del *Simposio*, e forniva un'interpretazione rispetto alla quale, ovviamente, il Conte si trova in totale disaccordo: esisteva un senso «sottile e alto» del ricorso al mito di Alceste che, secondo Pico, era totalmente sfuggito a Ficino e si trattava di un senso «alle cose tanto conforme che quasi maraviglia mi pare che e Marsilio e ogni altro, preso dalle parole di Platone, non l'abbia inteso» (Pico 1942, p. 556).

Sullo sfondo rimaneva in tutta la sua radicalità il problema della relazione tra i linguaggi poetici e l'argomentare filosofico, vale a dire la gamma infinita delle interpretazioni possibili del testo e il rischio dell'inganno e del fraintendimento. In questo sforzo di svelare la dimensione filosofica e razionale dei linguaggi del mito e della poesia si capovolgeva però il rapporto con l'origine: nel mito Pico andava riscoprendo non più il punto fermo a cui ancorare un sapere già dato, non una specie di chiusura nell'identico che si tramanda per segrete vie ai più sapienti degli uomini, ma un ambito di investigazione razionale e autonoma attraverso la quale il filosofo si riappropria e riformula il passato con gli strumenti della storia, della filologia e del vaglio critico delle tradizioni.

Per Cassirer il neoplatonismo fiorentino aveva «ipostatizzato» le forme del mito, sovrapponendo a esse le strutture dell'interpretazione razionale e allegorica; solo con Giambattista Vico si sarebbe arrivati invece a concepire il mito come «una tendenza originaria dello spirito e un'autonoma facoltà formatrice della coscienza» (Cassirer 1923, p. 6). Sempre secondo Cassirer, Vico, prima di Hölderlin e Schelling, poteva essere considerato non solo come «il fondatore della moderna filosofia del linguaggio», ma anche come «il fondatore di una filosofia della mitologia completamente nuova» (Cassirer 1923, p. 6). È interessante notare come su almeno un punto l'interpretazione di Cassirer coincida con quella di un altro grande studioso della filosofia dell'umanesimo, Ernesto Grassi. Anche per Grassi infatti, sul tema del linguaggio e sul rapporto tra filosofia, mito e poesia, si dà un "salto" che va dal primo umanesimo

a Vico, senza che in questa linea vi sia spazio per la riflessione elaborata dal platonismo fiorentino (Grassi 1983, p. 9).

Ma è proprio con Pico che si compie con particolare intensità lo sforzo di razionalizzazione sottolineato da Cassirer. Il problema di decifrare il mito, razionalizzando, formulando il senso dell'allegoria, traducendo il simbolo in argomentazione logica, porta tuttavia Pico sulla via critica di un'interrogazione sui limiti dell'interpretazione filosofica. È questo uno dei risultati principali della nuova filosofia: l'interpretazione allegorica del mito – come ogni altra forma di discorso – viene subordinata alla riflessione sulle sue condizioni di possibilità e all'analisi dei diversi linguaggi, che la ricerca può legittimamente utilizzare. Se è vero che nei suoi tentativi di interpretare tanto la *Genesi* e i *Salmi*, quanto i grandi miti della letteratura classica Pico prosegue nella linea speculativo-allegorica del tipo di quella definita da Cassirer, è altrettanto vero che vi è un passaggio fondamentale dal problema del significato del mito a quello delle possibilità di significazione dei linguaggi della filosofia. E c'è un altro elemento di totale discontinuità: il tema dell'origine è ora declinato non come punto d'inizio di una tradizione, né come l'ancora alla quale fissare la storia umana, ma equivale piuttosto a una domanda volta a decifrare che cosa, nell'indiscreta natura umana, vi sia di stabile e cosa di cangiante. All'origine fissata agli albori di un tempo mitico si sostituiva allora la definizione della condizione originaria della natura umana, dalla quale derivare lo spettro delle sue possibilità realizzate e di quelle da realizzare.

Il racconto della creazione di Adamo disegna uno spazio eidetico che comprende ogni sfumatura dell'umano; in esso ogni cosa si colloca nelle due dimensioni dell'alto e del basso, dell'abisso e dell'angelo. Al centro di questo spazio simbolico Pico colloca Adamo, immagine e simbolo di una condizione pre-umana e indefinita. Questo è il punto teoreticamente più complesso di tutta la filosofia di Pico, quello in cui si gioca sia la questione della libertà umana, sia il rapporto tra micro e macrocosmo. Il principio diventava l'uomo inteso come «opus indiscretae imaginis», ovvero l'esatto opposto dell'*arché* immutabile pensato da Pletone. Alla necessità della prima determinazione ontologica, Pico opponeva un principio di totale indeterminatezza e libertà. Anche il motivo dell'origine veniva interpretato sotto una luce nuova, che non era più quella di una mitica cronologia, ma quella di un'antropologia rinnovata.

Il problema principale resta la ricerca di un fondamento per la validità dei saperi umani. Pletone lo aveva risolto in termini non molto diversi da quelli usati circa due secoli dopo da Descartes: un principio primo, una divinità posta a garanzia dell'armonia tra il conoscere umano e il cosmo, tra la razionalità del pensiero e quella della natura (Masai 1956, p. 128 ss.). Pico rovesciava l'ontologia di Pletone: se il problema dell'origine si risolve nella costitutiva indeterminatezza della natura umana, allora la corrispondenza tra pensiero e natura non può più derivare da Giove – da un Dio che tutto regge e tutto determina – ma può realizzarsi solo nell'operato di Adamo, nel suo scegliere, nel suo essere in grado di plasmare se stesso nel mondo. Da una parte le leggi della natura e del cosmo, dall'altra la libertà dell'uomo: «la natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te la determinerai da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbitrio» (Pico 1942, p. 107).

Quello che emergeva di radicalmente diverso rispetto a Pletone – e a molta parte del dibattito sul platonismo di metà Quattrocento – era una visione dell'uomo finalmente libera dai principi di un'ontologia rigidamente determinista. L'uomo di Pletone stava al centro del migliore dei mondi possibili, l'Adamo di Pico invece era l'anomalia, il paradosso, il punto di crisi nella libera creazione divina e in un cosmo governato da leggi inderogabili. La celebrazione della libertà umana di Pico sembrerebbe quindi sacrificare ogni certezza, teologica e immanente, alla costitutiva indeterminatezza dell'umano. In realtà, come si è già più volte detto, è un punto di vista radicalmente nuovo quello che si faceva strada nel pensiero di Pico. La garanzia dell'armonia tra la natura e il pensiero non stava più in un terzo termine – il Giove di Pletone che tutto dirige – bensì nell'uomo stesso. Era la mente umana – e Pico è molto chiaro su questo, nell'*Heptaplus* – «il quarto mondo in cui si trovano tutte le cose che sono negli altri» (Pico 1942, p. 300), ragione per la quale la conoscenza umana può bastare a se stessa: non c'è nessun ordine esterno da riflettere; fondamento di ogni ordine è l'essere umano che plasma se stesso e *reforma* la realtà, organizzandola in concetti. Per questo non serviva neppure un Dio a garanzia dell'armonia tra l'oggetto esterno e il pensiero.

Questo era il senso della teoria della conoscenza che Pico aveva esposto nel *Commento*: l'intelletto umano, «illuminato» dalle forme, coglie in sé l'ordine

reale delle cose, un ordine che il soggetto stesso ha creato. Come si è già visto, nel *Commento* Pico aveva definito un itinerario conoscitivo diviso in gradi, nel primo dei quali, attraverso la visione sensibile, l'oggetto perviene ai sensi, nel secondo la facoltà dell'immaginazione "riforma" l'oggetto astraendo dalle caratteristiche sensibili, nel terzo la ragione trasforma la singola *immagine* in un *concetto* generale, infine, nel quarto grado, l'anima scopre che l'universalità del concetto deriva «non dallo oggetto esteriore sensibile, ma dallo intrinseco suo lume e sua virtù» (Pico 1942, p. 568).

Al Giove di Pletone e del determinismo (neo)platonico, Pico opponeva la libertà di Adamo associando le forme del sapere umano a una teoria della conoscenza che collega la verità ai meccanismi dell'immaginazione, della ragione e dell'intelletto, più che a quelli di un ordine preesistente in natura. Lo stesso mutamento avviene nel modo di intendere l'origine temporale del sapere. La *concordia* – il grande progetto di Pico di conciliare in un unico grande edificio del sapere tutte le tradizioni filosofiche del passato – trasformava il concetto di *κοινὰ ἐννοιαὶ* che Pletone aveva ripreso dagli stoici (Masai 1956, p. 115 ss.): se vi era una comunanza tra le grandi filosofie del passato, questa non era già data, non derivava da un'origine remota e comune e non derivava neppure dalle forme di un'intuizione razionale superiore. La *concordia*, l'armonia dei saperi, era invece il prodotto finale degli stessi meccanismi conoscitivi attraverso i quali l'uomo si rapporta alla natura. Come l'esperienza empirica doveva essere guidata dai principi della ragione, allo stesso modo l'oggetto della storia della filosofia veniva sottoposto all'attività del soggetto e alle regole della ragione. Il dato meramente sensibile – indifferentemente l'osservazione delle stelle nelle *Disputationes* o la *cortex verborum* dei testi filosofici – doveva essere oltrepassato: nel caso della storia del pensiero il passaggio dalla discordia apparente, lessicale e di superficie, alla *concordia philosophorum* poteva avvenire solo con l'elaborazione di un punto di vista capace di interrogare il testo o addirittura di forzarlo consapevolmente. Questa è una caratteristica che si ripete nelle opere di Pico. «Ammettiamo pure – scriveva Pico alla fine del secondo capitolo del *De Ente et Uno* – che Platone abbia sostenuto una tesi che certamente non ha mai approvato. Esaminiamo allora come la si sarebbe potuta affermare a ragione, ponendo così i principi basilari della dottrina aristotelica» (Pico 2010, p. 215).

Era questo il nuovo metodo con cui Pico misurava la coerenza interna di una filosofia e il suo rapporto con tradizioni diverse. Al ritorno dell'identico subentrava dunque il compito di trarre dai testi del passato nuove significazioni e nuove disposizioni del sapere, la cui validità non dipendesse più né da un'origine temporale, né da un'origine divina, ma dal modo attraverso cui l'uomo poteva plasmare la propria conoscenza del mondo e sottometerla al vaglio mondano e critico del pubblico dibattito.

CAPITOLO VIII

CONCORDIA DISCORS

Se non esiste, o non è dato conoscere, un itinerario teleologicamente segnato nella storia del mondo, se il punto sommo della conoscenza umana consiste nel riconoscere in sé lo squilibrio stesso dell'universo, se *concordia* e armonia sono l'esito di un percorso di sapienza che procede dalla coscienza del limite, dall'impossibilità di cogliere alcunché di assoluto e definitivo e dalla necessità conseguente di costruire un edificio del sapere su prospettive consapevolmente parziali, provvisorie, congetturali, esiste, al di là e al di sopra della *concordia discors* della ragione e della volontà umana, un ordine in natura che trasformi la materia disordinata in un cosmo armonico e ordinato? Qual è l'architetto – se c'è – che ha progettato la perfetta macchina del cosmo? E se quest'ordine esiste, l'uomo ha la possibilità di comprenderlo e di adeguare il proprio agire morale alle leggi naturali delle cose?

Gli interrogativi di Pico erano quelli posti, pochi anni prima, da Leon Battista Alberti, il quale, nel *De Iciarchia*, era stato molto chiaro: «la natura per sé mai errò, mai errerà» (Alberti 2013). È interessante notare come anche per lui il problema stesse esattamente nella relazione tra il linguaggio, il tempo e le cose: «el favellare – scriveva nel secondo libro del *De Iciarchia* – per sua natura mostra l'ordine delle cose passate, e rende la ragione delle presenti» (Alberti 2013). Sulla questione Alberti ritornerà anche nel *Theogenius*, ma con toni più pessimistici: «e quello che la natura propio e divino suo dono atribuì a' mortali per agiungerli a cara insieme benivolenza e dolce pace, el favellare, lo uomo pessimo l'adopera in disturbare qualunque grata congiunzione e offirmata grazia» (Alberti 2013). Diversamente

dall'Alberti del *De re aedificatoria*, per il quale la natura è in sé sempre «absolute perfetta» (Alberti 1989, p. 101), Pico nega al mondo fisico alcuna vera perfezione: perfetto è solo il mondo intellegibile, perfette sono le idee che governano il tutto e la natura di questo mondo non è altro che un equilibrio instabile di parti.

Questo tuttavia non gli impediva di pensare a un ordine fisico retto comunque da regole precise, né di assumere l'imperfezione della natura quale *conditio sine qua non* della sua bellezza. Nell'*Heptaplus* il mondo fisico deriva da «una comune mescolanza regolata tuttavia da norme» (Pico 1942, p. 217), da un'unione di materia e forma provvisoria e temporale, ma ordinata e non casuale. È la stessa logica secondo cui, nel *Commento*, Pico definisce la natura citando Eraclito e Omero: «diceva Eraclito la guerra e la contenzione essere padre e genitrice delle cose; e, appresso Omero, chi maladisce la contenzione è detto aver bestemmiato la natura» (Pico 1942, p. 495). L'idea di natura come eterna lotta tra gli elementi che formano i corpi non esprime soltanto l'eterno mutare e corrompersi del mondo fisico; è piuttosto la premessa necessaria per pensare a una «proporzionata commistione» tra le parti e quindi a una «amica inimicizia» che segna il passaggio dalla materia senza forma a un cosmo ordinato. «La bellezza – scriveva Pico nel *Commento* – include in sé qualche imperfezione, cioè lo essere composto in qualche modo» (Pico 1942, p. 495), ma in questo senso, allora, la bellezza propriamente detta appartiene solo al mondo umano e alla natura, ma non a Dio.

La *concorde discordia* tra le parti però non può realizzare che equilibri provvisori in un circolo nel quale le regole stesse che strutturano il mondo fisico – come risulta nell'*Heptaplus* – lo configurano come perenne «vicissitudine di vita e morte» (Pico 1942, p. 185). Ecco allora che l'ordine della natura, intesa come armonia che nasce dal conflitto, intreccia il problema del tempo: il tempo della natura, a proposito del quale Pico accenna ai rischi di equilibri strutturalmente sul punto di infrangersi, ma anche il tempo dell'uomo, troppo breve per comprendere l'ordine della natura e troppo incerto per sottrarsi ai rischi del caso e della libertà.

Qual è il posto e la funzione dell'uomo di fronte ai fragili equilibri dell'«amica inimicizia»? E in che modo l'uomo può comprendere l'ordine perfetto della natura o addirittura modificarlo e distruggerlo? Dal tempo umano scaturisce il conflitto tra natura e volontà, tra l'ordine del cosmo e la libertà. Il «divino camaleonte»

dell'*Oratio* e il pipistrello delle *Disputationes* hanno in comune un abisso e quell'abisso è il tempo. Come Alberti, anche Pico cita i versi di Pindaro: gli uomini sono «creature d'un giorno», «epàmeroi», *sogni di un'ombra* (Pindaro, *Pitica VIII*). Pico ne accenna nel *Commento* per descrivere la condizione terrena dell'uomo; Alberti, in una straordinaria pagina del *Theogenius*, capovolge il verso per asserire che l'uomo sia «quasi umbra d'un sogno» (Alberti 2013).

La consapevolezza della temporalità trasforma l'uomo nell'ombra di se stesso, nell'inconsistenza del riflesso di un sogno, ed è precisamente questa trasfigurazione dell'umano posto di fronte alla propria temporalità ciò che rende tutto incerto e indefinito. Incerta e indefinita è la storia del pensiero umano, che per Pico resta sempre nascosta dietro ai veli degli antichi miti, dietro alle parole dei poeti, dietro alla complessa simbologia della cabbala e dei testi sacri. Incerta è la conoscenza che l'uomo può avere di se stesso, vale a dire di un essere che non possiede un'essenza definibile, ma che contiene in sé l'abisso indefinito di tutte le possibilità dell'essere. Infine è incerta la conoscenza che l'uomo ha della natura, perché i tempi della natura superano le capacità della razionalità umana e dei suoi linguaggi. «Ogni indagine – si legge nelle *Disputationes* – di qualunque fenomeno si occupi, afferra piuttosto il verosimile che non il vero» (Pico 1946, p. 103); posto in un mondo di apparenze, è il soggetto che interpreta la realtà costruendo relazioni verosimili tra i fenomeni. Questo è anche il senso del paragrafo del *De pictura*, nel quale Alberti tratta della *comparazione*. Non esiste una realtà univoca da rappresentare, ma è l'artista a instaurare, tra i vari elementi della composizione, il tipo di relazione più funzionale alla raffigurazione (Alberti 2013). Il filosofo fa la stessa cosa comparando tra loro tutte le tradizioni filosofiche per reinterpretarle e ricollocarle all'interno di un quadro più generale, quello della *concordia philosophorum* nel quale gli elementi di ognuna si armonizzano in una *nova philosophia* intesa come riformulazione e ricomposizione del passato. Non crea un nuovo ordine dal nulla, ma rielabora e riformula le proporzioni e i rapporti di forza tra le parti (Angelini, Caye 2007, p. 64) e la condizione che permette di farlo è la libertà; ed è proprio a partire dall'istanza etico-morale della libertà che Pico mette radicalmente in discussione la visione aristotelico-tolemaica del cosmo.

Per rivendicare la libertà dall'influsso dei pianeti e dall'astrologia, Pico sostiene, nelle *Disputationes*, che l'uomo non possa essere schiavo degli influssi celesti,

perché gli influssi astrali non sono cause universali e gli unici segni davvero osservabili sono legati solo alla luce, al moto e al calore, elementi, questi, che certamente influenzano il mondo fisico, ma che in nessun modo possono mettere in discussione il libero arbitrio (Pico 1946, pp. 176-178). Come si è visto, si tratta in primo luogo di un problema di *metodo*: se anche vi fossero altri elementi celesti capaci di agire sulla realtà umana, l'astrologia non avrebbe gli strumenti per prevederli. Il ragionamento di Pico sul metodo è strettamente legato alla prospettiva storica entro la quale si colloca tutta la sua critica all'astrologia: la storia falsifica non solo i pronostici dell'astrologia, ma mina anche lo statuto epistemologico di ogni conoscenza astronomica:

i moderni affermano l'esistenza di così numerosi e così vari movimenti dei corpi celesti, ignoti com'essi credono agli antichi, ed afferrati finalmente da una lunga e costante osservazione. Ebbene, il loro esempio rende manifesta la possibilità che altri moti ancora siano celati agli astronomi, o per la loro lentezza, o per la loro oscurità, o per altra ragione che i posterì un giorno conosceranno attraverso ulteriori osservazioni (Pico 1946, p. 227).

I tempi e la vastità del cosmo si scontrano con i limiti dell'osservazione umana e, storicamente, molte verità dell'astronomia sono state distrutte proprio perché l'oggetto di studio è tale da escludere qualsiasi conoscenza certa. È in questo senso che Pico scuote le basi della cosmologia aristotelico-tolomeica trasformando il problema della struttura dell'universo in quello delle capacità umane di comprenderlo, per arrivare alla conclusione che nessun sistema cosmologico elaborato dall'uomo potrà mai essere esaustivo e perfetto. Dopo aver discusso le ipotesi di Tolomeo, Giovanni di Sassonia, dell'astronomo arabo Albohazen Haly e di Leone Ebreo sulla possibilità di ammettere otto, nove o dieci sfere, Pico conclude affermando che «noi abbiamo riferito tutte queste ipotesi per affermare che, su tale argomento, nulla si può sostenere di certo e di indubitato, poiché ogni discussione termina in posizioni probabili e mutevoli» (Pico 1946, p. 235). Probabile e mutevole è dunque la conoscenza umana del cosmo e della natura e non lo è solo per la vastità dell'oggetto e la difficoltà dell'osservazione, ma anche perché il soggetto stesso che la realizza – l'uomo – è costitutivamente mutevole e in divenire.

L'uomo di Pico, nel suo essere piena indeterminatezza, da una parte è un punto di rottura nell'ordine della natura, dall'altra ne è sintesi e termine di unione. Posto che la natura sia un susseguirsi di equilibri provvisori, un'alternanza di forme e mescolanze nella cui proporzione si realizzano una bellezza e un ordine destinati a dissolversi e probabilmente a ricomporsi in altre forme, l'uomo è l'elemento che realizza il senso di questo fluire, comprendendolo in sé e fissandolo. Il «divino camaleonte» di Pico non ha essenza fissa, altrimenti non potrebbe in alcun modo ricomprendere in sé una realtà multiforme e sfuggente. Adamo e Narciso, entrambi dall'essenza indefinita e impenetrabile, l'uno «straordinario scultore» di se stesso (Pico 1942, p. 107), l'altro intento ad «abbracciare con arte quella superficie del fonte» (Alberti 2013). Adamo che può smarrirsi se stesso nelle apparenze e mutarsi in bestia, Narciso trasformato in fiore nell'istante in cui viola il velo che separa l'uomo dalla conoscenza di se stesso. È una forma tragica di libertà che li accomuna e li condanna alla metamorfosi: entrambi devono affacciarsi sull'abisso della conoscenza di sé con il solo scopo di ordinare, fissare e ricomprendere una realtà che senza il loro sguardo non avrebbe ragione d'essere.

Spirito e natura, mondo intelligibile e mondo fisico, pensiero e materia si «armonizzano» nell'uomo «che ha in sé il fondamento della loro pace» e che può esprimersi nell'arte e questo perché «la natura spirituale del tutto non si può pensare congiunta ai corpi se non come l'arte, è nella mente dell'architetto, si congiunge al cemento, al legno, alle pietre» (Pico 1942, p. 315). Allo stesso modo, l'uomo che non sia «in pace con se stesso», l'uomo lacerato nella scissione tra corpo e spirito – trascinato nella carne come il bruto dell'*Oratio* – insieme a se stesso distrugge l'armonia che è chiamato a realizzare. Il peccato, la violazione dell'ordine, il venir meno dell'uomo al proprio compito – quello di essere punto di sintesi tra mondo intelligibile e mondo fisico – non colpisce soltanto l'uomo: nel momento in cui l'uomo rompe la relazione con la quale comprende in sé tutti i gradi della realtà, l'ordine stesso della natura è violato: «nei libri dei Profeti – scrive Pico sempre nell'*Heptaplus* – quando si riporta un comando o un divieto di dio, si invocano a testimoni il cielo e la terra, poiché la violazione della legge offende anche loro» (Pico 1942, p. 307).

Attraverso l'uomo il mondo sensibile comunica e si fonde con quello intelligibile, la realtà corporea, colta con i sensi dall'uomo, riordinata dalla ragione

e *reformata* dall'immaginazione, risplende nella forma pura dell'idea nell'intelletto umano. Allo stesso modo l'idea astratta prende consistenza e oggettività nell'opera d'arte nella quale l'idea artistica si esprime. Questa fusione tra natura e spirito si realizza per opera dell'uomo, a patto che l'uomo scelga di usare la propria libertà per realizzare completamente se stesso. L'uomo che scelga di essere bestia o pianta deve rinunciare alla piena umanità per limitarsi a esprimere solo ciò che lo accomuna agli animali o alle piante: rompe l'ordine naturale delle cose e spezza quella fusione tra spirito e materia sulla quale si fonda l'armonia del tutto e la bellezza del cosmo. Per questo non soltanto Dio, ma anche la natura e i cieli dovranno vendicarsi di lui, perseguitandolo e costringendolo a vivere «come quelli che si aggirano intorno alla terra e al mare e sempre vengono puniti dalla sferza divina. Questi fulmina e perseguita il cielo, questi la terra, questi tutta l'incrollabile giustizia della Città universale» (Pico 1942, p. 307).

«Non vincolo del mondo, – ha scritto Eugenio Garin a proposito dell'omicciolo di Alberti – ma offesa e dolore del mondo, esprime l'assurdo e la follia della vita» (Garin 1975, p. 153), una follia generata dall'incoscienza di chi «volle solcare il mare e trahettarsi, credo, fuori del mondo; volle sotto acqua, sotto terra, entro a' monti ogni cosa razzolare, e sforzossi andare sopra e' nuvoli» (Alberti 2013). L'uomo del *Theogenius* è nemico di se stesso e della natura nella misura in cui è «il segno di una rottura dell'essere»; la stessa a cui costitutivamente è esposto il «grande miracolo» di Pico, con una differenza radicale: in Pico la libertà umana è lo spiraglio dal quale filtra un pur debole raggio di luce sulla tragicità dell'esistenza umana, mentre nel *Teogenio*, nel *Momus* e nelle *Intercenali* la durezza e l'inflessibilità del destino sembrano chiudere ogni spazio di salvezza.

«Distrutta la mediazione umana fra un cielo deserto di Dio e un mondo vuoto di ogni intervento provvidenziale, restituito alla sua miseria reale il mortale iddio felice, che cosa resta se non l'assurdo di forze cieche, di forme senza scopo, di eventi privi di senso?» (Garin 1975, p. 179). Qualcosa resta. Resta il senso dell'operare umano, seppur provvisorio, e resta la ricerca della virtù come unica prospettiva di senso possibile. La ricomposizione dell'ordine naturale delle cose, lacerato dall'*hybris* e dalle bassezze umane, dipende proprio dalla possibilità di un percorso morale che formi l'uomo nella sua interezza. L'esercizio della virtù è

quindi il solo cammino possibile per ricomporre la frattura aperta tra l'uomo e se stesso, tra se stesso e la natura.

Immagine perfetta dei rischi della condizione umana in Pico, come si è detto, è quella di «coloro che si aggirano intorno alla terra e al mare e sempre vengono puniti dalla sferza divina» (Pico 1942, p. 307), ma l'idea di assoluta libertà ha anche un'altra faccia, altrettanto tragica, eppure salvifica: accanto alle bassezze che trasformano l'uomo in una bestia, si dà la scelta davvero libera del sapiente che tende alla verità attraverso un percorso teoretico e morale. Teoretico, perché parte da una domanda sui modi della conoscenza umana ed evolve nella formulazione di un diverso ordine dei saperi. Morale, perché è intorno all'idea di uomo e di virtù che Pico costruisce *la concordia philosophorum* e lo fa a partire da un'idea di filosofia intesa come unica attività nella quale l'uomo si realizza. Per Pico la ricerca della verità coincide con quella del bene e del bello e termina nel superamento della dialettica tra soggetto e oggetto: il filosofo indaga con la filosofia naturale il mondo che lo circonda, domina gli istinti della propria natura con la filosofia morale e infine scopre in sé, come un proprio prodotto, la bellezza dell'ordine delle cose. Il perfezionamento etico dell'uomo e la conoscenza della natura si presuppongono a vicenda: il punto fondamentale però è che solo nella filosofia i due aspetti si congiungono. Nel *Commento*, come si è visto, il filosofo comprende come l'oggetto della sua conoscenza sia il pensiero stesso, ovvero il processo di riformulazione concettuale attraverso cui si *reforma* la realtà esterna, trasformando il sensibile nell'idea, il singolo in universale, l'oggetto esterno in concetto. Il processo della conoscenza umana parte dai "fantasmi" della mente, che provengono necessariamente dai sensi, ma poi sono l'immaginazione, la ragione e l'intelletto a portarli a sintesi e a plasmare per astrazione l'oggetto della conoscenza, con un'operazione attraverso la quale la mente riscopre *dentro di sé*, e da sé formato, l'ordine delle cose.

È per questo che l'uomo che asseconda solo i suoi appetiti, il brutto o il vegetale dell'*Oratio*, rappresenta qualcosa di più del semplice fallimento morale di un individuo: è una frattura profonda tra il mondo sensibile e quello intelligibile quella che si crea nell'abdicare dell'uomo alla moralità e alla conoscenza. Al contrario, nell'immagine del vero filosofo a realizzarsi non è solo la perfezione morale dell'individuo, ma è l'unione e la sintesi dei due mondi: solo in colui che sceglie la cono-

scenza e il bene si può stringere il nodo tra natura e pensiero, tra spirito e materia. Nell'*Oratio* Pico descrive l'itinerario morale e conoscitivo che conduce l'uomo alla realizzazione di se stesso nella filosofia:

emulando in terra la vita dei Cherubini – scrive Pico – dominando con la scienza morale l'impeto delle passioni, disperdendo la tenebra della ragione con la dialettica, purifichiamo l'anima, quasi detergendone le sozzure dell'ignoranza e del vizio, perché gli affetti non si scatenino pazzamente né la ragione follemente deliri. Quindi nell'anima composta e purificata diffondiamo la luce della filosofia naturale recandola finalmente a perfezione con la conoscenza delle cose divine (Pico 1942, p. 113).

La virtù è il dominio dell'uomo su se stesso, è il pensiero che si impone sul corpo e trascende l'istinto di natura nell'obbedienza alla legge morale. La conoscenza della natura dipende da questa prima e fondamentale premessa: soltanto l'anima «composta e purificata» dalla morale, l'anima che ha imposto la propria legge a se stessa, può compiere la stessa operazione nei confronti della natura esterna.

Conoscenza, dominio di sé e investigazione della natura sono però possibili solo passando dalla dialettica, ovvero da un sapere che coincide con lo svolgimento stesso della filosofia. La dialettica in Pico serve a «disperdere la tenebra della ragione», è metodo di analisi, opera di chiarimento concettuale senza la quale il processo attraverso cui il pensiero riformula la natura stessa dell'uomo e di ciò che lo circonda non avrebbe senso. Senza il corretto uso della ragione il pensiero è destinato al delirio e alla follia delle passioni, per questo l'altro volto della libertà quasi eroica che permette all'uomo di scegliere la via della conoscenza è l'amara consapevolezza delle lacerazioni, dei vizi e dei dubbi che caratterizzano la vita umana. La filosofia da un lato è la cura e il balsamo per tutto questo, ma dall'altro essa si esplica e trova il proprio limite proprio nello stato conflittuale che caratterizza il mondo e la natura. Ed è proprio in questo contesto che torna nuovamente in Pico l'idea di natura come conflitto insieme al riferimento a Omero ed Eraclito:

la dialettica calmerà la ragione travagliata ansiosamente tra i contrasti aspri delle parole e i capziosi sillogismi. La filosofia naturale pacificherà le liti

dell'opinione e i dissidi che travagliano, dividono e dilacerano variamente l'anima inquieta. Ma le acqueterà così da farci ricordare che la natura, come ha detto Eraclito, è figlia della guerra e per questo chiamata da Omero contesa (Pico 1942, p. 119).

A partire da questa contrapposizione tra l'inquieta ricerca che caratterizza la filosofia e la «stabile pace» della teologia diventa possibile comprendere la tensione morale che Pico pone quale vero compito del filosofo. In primo luogo la filosofia si esercita nel confronto di uomini tra uomini, nella dimensione pubblica della disputa, e ha il diritto di trascinare nello scontro delle opinioni umane «Dio, la natura e la morale»: lo scontro e il conflitto animano la ricerca filosofica e, come si è visto, senza umana discussione ogni filosofia resterebbe «torpidamente sonnacchiosa» (Pico 1942, p. 11). Così Pico:

a quelli che detestano questo tipo di disputa e questo metodo di discussione pubblica su Dio, la natura, la morale non dirò molto, dal momento che questo crimine, se di crimine si tratta, l'ho in comune con tanti grandi uomini, anzi con affermatissimi filosofi non solo della nostra, ma di quasi tutte le epoche, che sono stati sicurissimi che per raggiungere la conoscenza della verità che cercavano niente sarebbe servito di più che esercitarsi molto spesso nelle dispute. Infatti, come con la ginnastica del corpo le forze si consolidano, così in questa, come dire, palestra letteraria le forze dell'animo ne escono di gran lunga più vigorose e vitali (Pico 1942, pp. 134-136).

In secondo luogo Pico distingue nettamente lo spazio della ragione filosofica da quello della fede: si tratta di due dimensioni separate, soggette a logiche differenti. La filosofia si occupa del probabile e delle opinioni umane, la fede di verità indiscutibili, ammesso che ne esistano. Solo distinguendole è possibile riconoscere l'importanza di entrambe, in caso contrario non si dà filosofia e la stessa fede vacilla (Pico 2010b, pp. 83-85). Compito del filosofo è quello di svelare contraddizioni, rintracciare significati, cercare di spingersi dietro alla parola, ma si tratta di una ricerca che mantiene in sé tutta la tragicità dell'operare sempre provvisorio e caduco dell'architetto di Alberti.

Ridicola e sacrilega è la nostra temerità che si rivendica il giudizio sull'ordine universale, sulla sapienza divina che estende l'occhio della provvidenza ed il raggio della sua bontà, non all'utilità di un sol uomo, di una sola famiglia, di una sola città, ma a quella di tutto il mondo, e non per un secolo ma per tutti i secoli (Pico 2010b, p. 445).

È di nuovo il tempo l'elemento che condanna l'uomo a un sapere e a un agire irrimediabilmente fragili. L'ordine di tutte le cose, il senso della storia, il perché dei mutamenti e del divenire, tutto questo si svolge secondo tempi incomprensibili per l'uomo. Il filosofo di Pico, esattamente come l'architetto di Alberti, sa bene che non avrebbe senso opporsi al continuo corso della natura, pensare di poterne definire il senso, cercare di fissarne una volta per tutte le ragioni e le leggi. A entrambi resta però lo spazio di un giorno, un lasso di tempo finito in cui trasformare la follia delle proprie passioni in virtù, l'ignoto movimento delle stelle in umana congettura, i fantasmi della natura in prodotti del pensiero. Creatura di un giorno, umbratile e fragile, nella consapevolezza del suo essere finito l'uomo scopre una prospettiva sull'infinito: a partire dalla propria debolezza e temporalità può liberarsi dal dogma e dalle apparenze, può aprirsi finalmente alla dignità del cammino morale verso la sapienza in cui realizzarsi finalmente come armonia e sintesi di pensiero e natura.

EPILOGO STORIOGRAFICO

La formulazione di «un giudizio generale sul “mondo moderno”, la sua storia e il suo destino» è stata spesso il significato della discussione sul valore della cultura filosofica dell'umanesimo (Vasoli 2002, p. 7). Basti a questo riguardo ricordare il giudizio di Friedrich Engels secondo il quale il Rinascimento rappresentava «il più grande progresso rivoluzionario che l'umanità avesse fin lì conosciuto» e come, nel 1972, Ernst Bloch aprisse il saggio sulla *Filosofia del Rinascimento* con questa affermazione: «l'alba di un nuovo giorno, uno di quei rari mattini che nella storia universale si contano sulle dita di una mano, fresco della freschezza di una classe emergente, in breve: il Rinascimento» (Bloch 1981, p. 21).

Sul senso complessivo delle più importanti interpretazioni delle filosofie dell'umanesimo hanno pesato aspetti legati alle vicende storiche e politiche del secolo scorso. Le ricerche di alcuni grandi intellettuali, in Italia e in Europa, partirono dall'urgenza di trovare risposte culturali tali da scongiurare ogni possibile ritorno al dramma del nazifascismo europeo da loro vissuto direttamente:

Di fronte al fascismo e al nazismo – ha scritto Michele Ciliberto – mentre esplose la crisi delle istituzioni politiche tradizionali, la coscienza europea, di matrice liberale, a salvaguardia della propria identità minacciata, stabilisce una linea difensiva imperniata nella storiografia, e costituisce, in chiave laica e metapolitica, una sorta di *historia* ecclesiastica della libertà dei moderni, pigliando le mosse, come sempre, dal Rinascimento (Ciliberto 1975, p. 36).

Studiare Giovanni Pico, indagare la sua idea di libertà e di dignità umana, nel secondo dopoguerra non significava solo proporre nuove edizioni di alcune tra le opere più significative della tradizione culturale italiana. Al valore della ricerca storica si aggiungeva l'intento di scongiurare i pericoli di una cultura che nei campi di sterminio aveva bruciato, insieme a qualsiasi rispetto per la *dignitas* dell'uomo, l'illusione di una filosofia della storia tanto rassicurante quanto azzardata. A questo proposito Eugenio Garin scriveva:

è giusto non caricare la *libertas* o la *iustitia* di cui si legge nelle orazioni del Quattrocento dei significati che quei termini assunsero in seguito; ma è altrettanto giusto non dimenticare il modo in cui certi problemi storiografici vennero affrontati in Europa intorno agli anni trenta [...] Libertà e tirannide, dignità dell'uomo e umanesimo, Medioevo e Rinascimento e origini del mondo moderno, nell'Europa fra le due guerre non erano argomenti neutri, né sfoghi solitari di voglie erudite: l'eco destata dalla lettura di certi testi di un Bruni o di un Rinuccini aveva un timbro oggi non facilmente recuperabile (Garin 1971, pp. LXII-LXIII).

In sostanza: «in Italia si faceva dell'antifascismo ripensando Socrate o Pico della Mirandola» (Garin 1997, p. 36).

È questo il contesto nel quale emerse la necessità di ridiscutere i fondamenti stessi del fare filosofia e, in modo particolare, il rapporto tra il sapere filosofico e la storia. Appuntamento importante al riguardo fu il convegno di Firenze del 1956 su "Filosofia e Storia"; in quell'occasione, che coinvolse i più grandi intellettuali italiani, venne affrontata non solo una discussione sul metodo della storia della filosofia, ma anche e soprattutto una riflessione sui fondamenti stessi della filosofia, in particolare in relazione al sapere storico. L'intervento di Garin, poi ricompreso nel volumetto pubblicato da Laterza nel 1959 con il titolo *La filosofia come sapere storico*, insisteva sull'esigenza di un metodo storico e filologico; ma il rischio di una tale prospettiva – aveva replicato Giulio Preti – era quello di perdere la dimensione teoretica della storia della filosofia: «va bene la ricerca filologica, va bene l'indagine storica: ma nessuno di noi, fuori di qualche eccesso polemico contro la storia della filosofia "speculativa", vuole veramente dimenticare che si è di fronte a pensatori, a filosofi – e che

quella che si fa è storia *della filosofia*» (Preti 1956, pp. 357-373). Impegno storico e impegno teoretico, filosofia e antifilosofia diventavano i termini opposti, al centro di una discussione dagli ampi esiti. La posizione di Paolo Rossi raccoglieva in parte le perplessità di Preti: il rischio di una filosofia *come sapere storico* era quello di ridursi a «una storiografia di tipo esclusivamente filologico», volta a «risolvere integralmente le filosofie del passato sul piano delle risposte a situazioni storiche determinate», finendo col rappresentare «il rovescio o l'altra faccia del dogmatismo della storiografia neoidealistica» (Rossi 1976, p. 515).

Nell'articolo *Sessanta anni dopo*, Garin rievocava la polemica con Preti e con Enzo Paci: «a Preti e a Paci non interessano affatto né l'autenticità né l'autentica alterità. Importava sistemare Platone o Leibniz nel loro discorso, indicarne magari le contraddizioni, collocarli al loro posto, e soprattutto metterli al più presto “a posto” nella problematica attuale, poco importa se a loro del tutto estranea» (Garin 1990, pp. 152-153). Per Garin il problema era un altro e non quello di “sistemare” astrattamente un autore:

la nascita d'una filosofia è sempre corposamente “impura”; e le idee, e le loro sintesi, sono saldate alle cose [...] la storia della filosofia è appunto questo andar ricercando, nel processo dell'umano lavoro, il moto delle idee, il nesso delle concezioni con le situazioni, e il loro variare, non per movimenti propri (idee da idee), ma in quel complesso gioco di bisogni, di richieste, di costruzioni, che costituiscono nel suo concreto ritmo temporale la vita degli uomini (Garin 1990, p. 78).

È dunque attraverso un lavoro di demistificazione atto a collocare le idee nella storia che l'intellettuale matura la necessaria «diffidenza per le concezioni generali, [...] per i trapassi da un *ismo* all'altro, per tutte le forzature ideologiche». Si trattava – per Garin – di utilizzare certe indicazioni di metodo rintracciabili in Gramsci, di storicizzare «il più fedelmente possibile» un'opera, evitando di ricondurla a schemi concettuali estranei, e di sottrarla così a «scorrette operazioni ideologiche» (Garin 1974, p. 175). Fare storia della filosofia voleva dire «legare le vergini idee ai non sempre casti appetiti», anche se «certo questa non è la filosofia inutile e sublime» (Garin 1966, p. XIII). La storia che possiamo ricostruire non è dunque «la purissima

logica» delle idee, ma la cronaca «di umani sforzi» e di quelle idee che non sono che «l'espressione sempre rinnovata dello sviluppo storico reale» (Garin 1966, p. XIII). Oltre ai problemi legati al contesto storico-politico e alla discussione metodologica del rapporto tra storia e filosofia, la ricerca sul Rinascimento ha contribuito a una discussione strettamente filosofica del concetto di *umanesimo*. Il dibattito aperto dalla conferenza di Jean-Paul Sartre sul rapporto tra esistenzialismo e umanesimo e poi la pubblicazione del celebre *Brief* heideggeriano interessarono profondamente interpreti come Eugenio Garin ed Ernesto Grassi. La discussione rivela la densità e la pregnanza del “problema dell'umanesimo”, ovvero quello di una domanda sull'uomo moderno e sulla sua libertà, nella varietà dei modi in cui, a metà del Novecento, ci si è interrogati al riguardo. Soffermarsi su questi aspetti può aiutare anche a comprendere le ragioni dei diversi giudizi espressi sull'importanza dell'umanesimo all'interno della storia della filosofia, chiarendo come a determinarli, oltre a problemi storiografici precisi, siano concezioni diverse della filosofia e risposte differenti al bisogno d'interrogarsi sui destini dell'uomo moderno.

Nel 1946 Sartre pubblicava *L'existentialisme est un humanisme* e l'anno seguente usciva a Berna la lettera *Über den Humanismus* con cui Martin Heidegger rispondeva a Jean Beaufret. La *Lettera sull'umanesimo* di Heidegger uscì quasi contemporaneamente e nella stessa collana, intitolata *Ueberlieferung und Auftrag* e diretta da Ernesto Grassi, del volume di Eugenio Garin, *Der italienische Humanismus*. Nell'avvertenza all'edizione del 1994 de *L'umanesimo italiano* è Garin stesso a ricordare l'occasione della pubblicazione tedesca dell'opera. Ma è in una lettera del 16 febbraio 1978 a Saveria Chemotti (di cui si conserva la minuta al Fondo Garin della Scuola Normale) che Garin racconta come, «in qualche modo il saggio del '47 fu poi per me una conclusione [...]. Il saggio di Heidegger e il mio uscirono in parallelo, l'uno nella serie teoretica, l'altra in quella storica di una collana, *Ueberlieferung und Auftrag*» (Ciliberto 2009, p. X). Secondo Michele Ciliberto il 1947 fu davvero una data di svolta nel percorso di Garin: da una posizione che era «incentrata sul primato religioso, cioè cristiano», fino alla pubblicazione del libro sull'umanesimo italiano, a una visione diversa, negli anni Cinquanta e Sessanta, che mette in primo piano il tema “civile”. È Gramsci, secondo Ciliberto, «a liberare definitivamente Garin dalla tentazione religiosa» (Ciliberto 2009, p. X).

Al dibattito sulle posizioni di Sartre e di Heidegger Eugenio Garin prese poi parte

sia con l'articolo *Quel Humanisme?*, pubblicato nel 1968 sulla *Revue Internationale de Philosophie*, sia, nel 1998, su *Belfagor* con l'articolo *Mezzo secolo dopo*.

Nel suo scritto del 1946 Sartre sosteneva che «la parola umanismo ha due sensi molto differenti». Da un lato l'umanesimo è «una dottrina che considera l'uomo come fine e come valore superiore», dall'altro invece l'umanismo consisterebbe nel pensare l'uomo come «costantemente fuori di se stesso». Nel primo senso l'umanesimo non solo «è assurdo», nella misura in cui presuppone la possibilità per il singolo di formulare «un giudizio complessivo dell'uomo», ma lo è ancor di più perché è la base di un «culto dell'umanità» che «mette capo all'umanismo chiuso in se stesso di Comte e, bisogna pur dirlo, al fascismo». Nella seconda accezione, invece, l'umanesimo, ponendo una «connessione fra la trascendenza come costitutiva dell'uomo [...] e la soggettività», è «esistenzialista» (Sartre 1946, p. 85-86).

La connotazione umanistica dell'esistenzialismo denota, per Sartre, il carattere di una «dottrina d'azione» che pone all'uomo il compito di cercare «fuori di sé uno scopo, – che è quella liberazione, quell'attuazione particolare» attraverso cui l'uomo «si realizzerà precisamente come umano» (Sartre 1946, p. 86). Sartre s'interroga sul senso complessivo del concetto di “umanismo” ponendo una questione decisiva: quella della concezione di un “culto dell'umanità”, opposta al riconoscimento della valenza dell'agire umano sgombro da ogni trionfalismo. In questo modo la riflessione di Sartre tocca un problema centrale sia per capire il senso della domanda sulla “modernità” implicita allo studio dell'umanesimo, sia per cogliere la profonda ambiguità che avvolge l'idea di libertà nel pensiero moderno, nel suo essere sospesa tra un'esortazione quasi tragica all'azione e l'autoaffermazione celebrativa dell'uomo. Nella *Lettera sull'“umanismo”* del 1947 con cui rispondeva a Jean Beaufret in merito alle questioni sollevate dalla celebre conferenza di Sartre, Heidegger scriveva che «è al tempo della Repubblica romana che l'*humanitas* viene per la prima volta pensata e ambita esplicitamente con questo nome». L'umanesimo è il prodotto dell'assimilazione latina della *παιδεία* dei Greci, tradotta come *humanitas*. Per questo, secondo Heidegger, «nella sua essenza l'umanesimo resta un fenomeno specificatamente romano»; pertanto «il cosiddetto Rinascimento del XIV e del XV secolo in Italia è una *renascentia romanitatis*» nella quale «la greicità viene sempre considerata nella sua forma tarda e questa in modo romano» (Heidegger 2002, p. 274). L'argomentazione di Heidegger si articola su due piani. Il primo è quello di un «umanesimo storica-

mente inteso», romano, che pone tratti comuni tra la *renascentia* italiana del Quattro e Cinquecento e il classicismo di Winckelmann, Goethe e Schiller. Significativa, al proposito, l'esclusione di Hölderlin, che «non appartiene a questo "umanismo", perché pensa il destino dell'essenza dell'uomo in modo più iniziale di quanto non possa fare questo umanismo». Il secondo piano è quello in cui «per umanismo si intende in generale la preoccupazione che l'uomo diventi libero per la sua umanità, e trovi in ciò la sua dignità». Da questo punto di vista, scrive ancora Heidegger, possiamo considerare come sia l'umanesimo storico, sia quello di Marx, di Sartre o del cristianesimo «presuppongano come evidente l'"essenza" universale dell'uomo», intendendo l'uomo come "animal rationale", come "persona", o come composto di spirito, di anima e di corpo. Ciò nondimeno, «le supreme determinazioni umanistiche dell'essenza dell'uomo non esperiscono ancora l'autentica dignità dell'uomo»: si tratta quindi di pensare "contro l'umanismo" nella misura in cui l'umanismo stesso non pone «l'*humanitas* dell'uomo a un livello abbastanza elevato». La definizione del valore dell'uomo e della sua libertà può avvenire solo su un piano diverso da quello della valutazione fondata su di una particolare determinazione metafisica dell'uomo. Per Heidegger ciò significava evitare la soggettivazione implicita a ogni valutazione, ponendosi a un livello diverso da quel "pensare per valori" che è «la più grande bestemmia che si possa pensare contro l'essere» (Heidegger 2002, p. 301).

Nell'articolo *Mezzo secolo dopo*, del 1998, a proposito del contesto culturale nel quale era maturato il suo libro, Garin ricordava di come «Parigi proprio in quel momento fosse piena delle discussioni estremamente vivaci suscitate dalla celebre conferenza di Sartre al Club Maintenant» (Garin 1990, p. 153). Secondo Garin, Sartre, per precisare la propria concezione filosofica, andava ripetendo, quasi alla lettera, certe posizioni di un umanista «che ateo certo non era e non si proclamava, ma che con rara efficacia aveva posto la peculiarità dell'uomo nel suo essere un punto di assoluta libertà della propria natura: Pico della Mirandola». Cinquecento anni prima di Sartre, notava Garin, sull'idea che l'uomo fosse «l'avvenire dell'uomo», qualcosa di indefinibile, un punto di libertà che forma se stesso, Pico aveva costruito la sua celebre *Oratio*. Per questa ragione, scriveva ancora Garin, «a guardar bene a fondo, l'umanesimo ateo di Sartre e l'umanesimo di Pico (col suo sfondo ermetico-cabbalistico) non erano nella sostanza troppo lontani, mentre era davvero tutt'altra cosa l'umanesimo di cui Heidegger discuteva con Beaufret» (Garin 1990, p. 154).

Il rapporto di Garin con la filosofia di Heidegger è particolarmente interessante. Garin conosceva molto bene i testi di Heidegger e, a distanza di anni, scriverà di non poter dimenticare l'impressione di quelle letture, dalle quali però si era allontanato. Alla fine degli anni Novanta ricordava di essere rimasto particolarmente colpito dal giudizio di Löwith su Heidegger, secondo il quale la «presa di posizione a favore del nazionalsocialismo era insita nell'essenza della sua filosofia [...] per quel *radicalismo* col quale fonda la *libertà* dell'esistenza propria di ciascuno [...] sullo stato di rivelazione del *nulla*». Ciò che Garin difendeva, scrivendo dell'umanesimo, non era solo un'idea diversa del fare filosofia, e quindi un modo diverso di rapportarsi all'umanesimo, ma era una concezione filosofica dell'uomo opposta, strettamente legata all'idea gramsciana di una storia intesa «come prodotto della libera attività intelligente dell'uomo», ben diversa dalla convinzione che leggeva in Heidegger, secondo cui «l'uomo moderno, dal Rinascimento in poi, è maturo per essere seppellito» (Garin 1997, p. 47).

Nel 1968, nell'articolo *Quel Humanisme?* Garin aveva comunque riconosciuto due grandi meriti allo scritto di Heidegger. Da una parte quello di «avere fortemente sottolineato l'usura del termine umanismo»; dall'altra quello di avere compreso come la discussione tra un umanismo “storico” (del Rinascimento e del dopo Rinascimento) e un umanismo “teorico” non fosse qualcosa di sterile, ma segnasse piuttosto, in entrambi i casi, un confronto tra diverse «concezioni dell'uomo e del suo destino» (Garin 1968, pp. 265-266). L'argomentazione di Garin procedeva dalla convinzione che l'umanesimo italiano fosse filosofia; una filosofia certamente più ampia, capace di includere anche esperienze intellettuali e autori non canonici, ma protagonisti di un movimento culturale che non poteva in alcun modo essere ridotto, come per Kristeller, a «quella parte della scienza e della cultura che ha il suo centro negli studi grammaticali e retorici, cioè letterari» (Kristeller 1962, p. 383). A Heidegger, scriveva Garin, «gli umanismi appaiono condannati a morire d'asfissia nel vuoto del soggettivismo metafisico, e a perdersi nell'oblio dell'Essere». L'umanesimo storico, quello sviluppatosi in Italia tra il Quattro e il Cinquecento, fu certamente “rammemorazione”, ma non dell'Essere, quanto di «una visione umana del mondo», di un ritorno all'esperienza e alle culture degli uomini tra uomini (Garin 1968, p. 270). La concezione di Heidegger dell'umanesimo storico come affermazione del soggettivismo metafisico si legava, nel pensiero di Garin, all'idea husserliana che poneva

nel Rinascimento l'origine di un dualismo insuperabile tra natura e mondo psichico. Per Garin si trattava di una “doppia alienazione”: Heidegger, da una parte, e Husserl, dall'altra, leggevano nel Rinascimento l'origine di una frattura tra l'uomo e se stesso e tra l'uomo e la natura dalla quale faceva nascere la “modernità”. La *Krisis* husserliana in particolare, alla cui lettura Garin era stato sollecitato anni prima dalle lezioni di Francesco De Sarlo, se da un lato rappresentava l'«atto di accusa contro quella crisi del pensiero occidentale che era culminata nel nazismo», dall'altro poneva problemi cruciali a chi si occupasse di Rinascimento (Garin 1990, p. 126).

Se il destino della “modernità” doveva essere Auschwitz, allora all'origine del moderno vi era qualcosa di molto più complesso e di molto diverso dal luminoso affresco del Burckhardt. «Nella diagnosi della crisi – scriverà Garin – sembrava profilarsi una condanna convergente di ciò che Burckhardt aveva considerato come le due grandi scoperte del Rinascimento: l'uomo e il mondo, la libertà dell'uno e le leggi dell'altro» (Garin 1968, p. 269). La “doppia alienazione” che separa l'uomo dalla natura e da se stesso, ipostatizzandolo in un'essenza metafisica, nasce dall'incambiabilità della libertà umana con l'esigenza scientifica dell'ordine razionale di tutte le cose e il problema della modernità viene a saldarsi profondamente con quello della libertà. La conclusione di Garin in *Quel Humanisme?* rispondeva alla domanda su «cosa è veramente stato, nelle sue aspirazioni filosofiche essenziali, questo umanismo “storico”, così spesso messo in questione, anche se quasi sempre senza grande rigore (e senza grande conoscenza storica)» (Garin 1968, p. 271). Lo studio puntuale dei testi, il riportare alla luce pagine e opere spesso completamente sconosciute, il metodo storico con il quale Garin ha lavorato per decenni sul Rinascimento permettevano di «dare altro colore al volto di un secolo» (Garin 1990, p. 138). La filosofia dell'umanesimo storico non andava nella direzione di una definizione metafisica della “natura” umana. Per Pico, ribadiva Garin, una natura umana non esiste. E proprio per questo l'uomo ha un progetto e non un destino: la sua indeterminatezza significa libertà. Nel rapporto con la natura poi l'uomo «diviene cosciente della sua finitezza e della sua fragilità, scoprendo l'infinità del mondo fisico [...] e applicando conseguentemente all'universo una visione pluralista e relativizzante» (Garin 1990, pp. 272-273).

Su un piano differente condusse le proprie ricerche Ernesto Grassi. Formatosi in anni difficili – l'anno in cui si laurea coincide con quello della redazione del *Manife-*

sto degli Intellettuali del fascismo di Giovanni Gentile – studiò con Piero Martinetti, scegliendo poi di continuare i propri studi fuori dall'Italia (Russo 1996, p. 75). Nel 1927 si recò in Provenza ove conobbe Maurice Blondel e, nel 1928, in Germania ove incontrò per la seconda volta Husserl, il quale vide in lui «un predestinato alla filosofia». Nello stesso anno a Friburgo seguì le lezioni di Heidegger: «il contatto con Heidegger – scriverà Grassi – con il suo pensiero, faceva maturare in me ciò che io stesso non mi aspettavo, e mi portava su posizioni profondamente diverse dalle sue. Io prendevo coscienza, anzitutto, della mia tradizione italiana: a ciò mi sollecitavano tanto la continua polemica anti-latina del filosofo, quanto le sue reiterate affermazioni di germanesimo» (Grassi 1989, p. 75).

Il volume *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism* raccoglie una serie di conferenze che Grassi tenne nel 1982 al Medieval and Renaissance Center del Barnard College di New York (Grassi 1983). Il punto di partenza da cui muove Grassi è che la ricerca sull'umanesimo “storico” ha un senso solo se assume un significato filosofico e un'importanza per la riflessione presente (Grassi 1983, p. 9). Il problema è quello del linguaggio: da Wittgenstein, a Frege, a Carnap, fino alla filosofia analitica si ha, secondo Grassi, un processo che indica la netta affermazione di un pensiero fondato sul primato di strutture linguistiche e argomentative logico-razionali. All'esclusione di altre forme linguistiche, e quindi di altri modi del conoscere, si lega il rifiuto di ogni tipo di umanismo. Per Heidegger la storia della filosofia occidentale, scriveva Grassi, era la storia di un pensiero che procede per inferenze razionali ricercando una verità logica. La fine della filosofia di cui parla Heidegger è il luogo in cui questo procedere si realizza nella sua massima possibilità. Un pensiero diverso, e questo è il punto, è quello che si costruisce sui linguaggi della poesia e che Heidegger ritrova nei Presocratici, in Sofocle e in Hölderlin. Ma davvero, si chiedeva Grassi, la storia della filosofia in Occidente è caratterizzabile nei termini individuati da Heidegger? Proprio l'umanesimo storico, per Grassi, smentiva questa visione.

Tra il Trecento e il Quattrocento si era costruito in Italia un pensiero non solo estraneo alla linea dello sviluppo della metafisica tradizionale individuata da Heidegger, ma anche vicino a posizioni centrali espresse dalla filosofia del pensatore tedesco (Grassi 1983, p. 32). Secondo Grassi era possibile trovare in Dante la tesi che l'esperienza della parola poetica fosse alla base dell'essere storico dell'uomo; in Leonardo

Bruni l'idea che la storicità del linguaggio segnasse quella dell'uomo; in Boccaccio e nel *Salutati* quella che il mondo storico degli uomini, con i suoi dei e le sue istituzioni, fosse scaturito dalla parola poetica.

Le traduzioni di Platone fatte dal Ficino segnavano uno spartiacque. Per Grassi, l'Accademia Fiorentina marcava il ritorno alla metafisica tradizionale e ai problemi della fondazione logica e razionale del sapere. Lo "spirito" dell'umanesimo sarebbe poi sopravvissuto, secondo Grassi, solo in autori isolati, come Juan Luis Vives e Baltasar Gracián, fino a trovare la propria massima espressione nel pensiero di Giambattista Vico.

L'esclusione dell'Accademia Fiorentina è legata al rapporto che Grassi pone tra l'umanesimo e la filosofia di Heidegger. Secondo Grassi, l'importanza che storici come Kristeller avevano attribuito agli sviluppi del platonismo e del neoplatonismo nella Firenze di fine Quattrocento nascondeva il problema più importante, quello dell'elaborazione umanistica di un pensiero che trova fondamento ed espressione nel linguaggio poetico.

Heidegger, accogliendo quelle «interpretazioni tradizionali» dell'umanesimo, non si sarebbe accorto di un'analogia profonda che legava il suo pensiero a quello dei primi umanisti: il riconoscimento della centralità della parola poetica (Grassi 1983, p. 31). Dal punto di vista teoretico rimaneva da chiarire l'origine del valore filosofico della poesia.

Secondo Grassi era necessario partire dalla discussione heideggeriana sulla differenza ontologica: la relazione logico-deduttiva, puramente formale, che la metafisica tradizionale pone tra il principio primo – l'Essere – e gli enti non ha alcun carattere di validità o di necessità. Per questo in Heidegger «il problema della verità dell'Essere» si era posto pensando ed esprimendo il riferimento all'essere non in termini razionali e deduttivi, ma poetici. In Giambattista Vico, secondo Grassi, si ritrovava lo stesso attacco al tentativo di dedurre razionalmente la spiegazione del reale da un principio primo, a favore della centralità della conoscenza poetica. La poesia – non la logica – può parlare dell'Essere, perché non si tratta di comprendere il fondamento, ma la sua assenza, l'*Abgrund*.

Si è detto che per Heidegger si trattava di pensare "contro l'umanesimo" nella misura in cui l'umanesimo stesso non poneva «l'*humanitas* dell'uomo a un livello abbastanza elevato» (Heidegger 2002, p. 283). Ogni umanesimo, secondo Heidegger,

presuppone una determinazione dell'essenza dell'uomo senza però porre il problema della verità dell'Essere. Secondo Grassi, invece, l'umanesimo pone precisamente la questione che interessava Heidegger, e cioè quella di pensare poeticamente la relazione tra l'uomo e il mondo, tra il *Dasein* e l'Essere.

In Giovanni Pontano Grassi trovava la tesi secondo cui il linguaggio poetico svelava il mondo all'uomo e le cose gli si rivelavano storicamente attraverso la poesia. Secondo Grassi un altro esempio del valore e della funzione fondativa della parola poetica nell'umanesimo lo si trovava in Albertino Mussato che considerava la poesia come *altera philosophia* e *theologia mundi* (Grassi 1983, p. 55 ss.). Dal valore attribuito al linguaggio poetico derivava un'idea di verità ben diversa da quella della metafisica tradizionale e non lontana dal concetto di *ἀλήθεια* in Heidegger: alla verità intesa come svelatezza e non come *adaequatio rei et intellectus* pensava Colluccio Salutati parlando del vero che si offre dietro il *velamen* della metafora poetica.

Il confronto di Grassi tra l'umanesimo "storico" e certi aspetti della filosofia heideggeriana apriva una prospettiva interessante per tentare di comprendere temi e problemi della filosofia italiana del Quattro e Cinquecento e alcune tesi andrebbero forse riprese a proposito di autori da lui poco considerati, come Pico o Poliziano. Ma, ad ogni modo, il *Brief* heideggeriano poneva anche altri problemi, soprattutto in Italia, e in particolare sul rapporto tra umanesimo e marxismo.

In Heidegger l'umanesimo del Quattrocento italiano si confondeva con il marxismo nella misura in cui entrambe le filosofie gli parevano dare per scontata una presupposta e particolare determinazione metafisica dell'"essenza universale dell'uomo".

In Italia allo scritto di Heidegger contribuì a dare rilievo la pubblicazione del saggio *Heidegger redivivus* di Lukàcs, sulla rivista *Studi Filosofici* diretta da Antonio Banfi. Nel suo saggio del 1949 Lukàcs, esaminando la posizione di Heidegger e interrogandosi sul rapporto tra il *Briefe Sein und Zeit*, vi leggeva i fondamenti di una «teologia senza dio» che, nel tendere a «ciò che è più originario», smarriva l'uomo in «una atmosfera di generale indeterminatezza» (Lukàcs 1948, p. 180).

L'*originario* di Heidegger altro non era, per Lukàcs, che «una incognita morale e filosofica», separata dall'esperienza dell'agire umano da una barriera insuperabile. La questione diviene forse più chiara se si considera un altro articolo pubblicato nelle pagine della stessa rivista e intitolato *Les tâches de la philosophie marxiste dans la nouvelle démocratie*. Secondo Lukàcs nella prospettiva marxista, «dieu a disparu et

n'a pas laissé de vide» (Lukàcs 1948, p. 27), mentre in filosofie come quelle di Nietzsche, nei personaggi di Dostoevskij, in Sartre e in Heidegger la morte di Dio lascia il mondo nella più totale insensatezza. Ecco perché – sosteneva Lukàcs – nonostante l'ateismo, queste filosofie continuano a cercare una soddisfazione “mistico-mitologica”, che sfocia in ultima analisi in un irrazionalismo che abbandona l'uomo nella più “prosaica disperazione” (Lukàcs 1948, p. 27).

La solitudine dell'uomo moderno, lasciato a se stesso e privato della possibilità di farsi critico e attore della storia, diventava in questa prospettiva il vero problema del moderno. La risposta a questa crisi fu per alcuni quella dell'affermazione del marxismo, come prodotto dello sviluppo di una razionalità critica capace di guidare l'uomo fuori dalle spire di questa inquietante modernità.

Come ebbe a sottolineare Norberto Bobbio, uno dei tratti peculiari degli sviluppi del marxismo italiano fu proprio il legame con il Rinascimento. «Mentre in altri paesi – scriveva Bobbio – si coniugava il marxismo ora con l'esistenzialismo, ora col neopositivismo, ora col pragmatismo, in Italia Della Volpe cercava in Marx, liberato da ogni contagio con la filosofia classica e postclassica tedesca, il continuatore non di Hegel ma di Galileo» (Mondolfo 1968, p. XLVI). Non è ininfluente il fatto che questo passo sia tratto dall'introduzione a una raccolta di saggi di Mondolfo pubblicata nel 1968, col titolo *Umanismo di Marx*. In quest'opera, in un capitolo dedicato a *L'antinomia della coscienza rivoluzionaria*, Mondolfo sosteneva infatti la necessità di risalire «alle origini stesse dell'idea di progresso», quindi a Giordano Bruno perché «questa idea è nata (e non poteva non nascere) in quella età del Rinascimento che audacemente insorge, contro il soffocante peso dello spirito tradizionalista o del principio di autorità, a rivendicare il diritto del pensiero alla sua autonomia e libertà; e con ciò apre le porte ed imprime l'impulso all'età moderna». Di nuovo «un giudizio generale sul “mondo moderno”, la sua storia e il suo destino» (Vasoli 2002, p. 7), di nuovo un confronto tra diverse «concezioni dell'uomo e del suo destino» (Garin 1968, pp. 265-266).

Alle reazioni di Lukàcs al *Brief* di Heidegger Antonio Banfi scelse di far seguire il suo saggio sull'*Uomo copernicano*, in cui la domanda sul presente ritorna di nuovo al Rinascimento per scorgervi, questa volta, l'origine di «un caratteristico spirito di illuminismo umanistico» (Banfi 1949, p. 24). È qui che l'indagine di Banfi indicava nel «postulato teoretico del materialismo storico e della concezione etica che ne

sgorga» il «risultato del razionalismo critico, in cui lo sviluppo del sapere moderno si eleva a piena coscienza» (Banfi 1949, p. 34).

Una riflessione attenta sul problema dell'umanesimo aveva però accompagnato Banfi in anni ben più duri di quando già poteva giustamente unirsi a «coloro che nella lotta si sono riconosciuti come la giovinezza del mondo» (Banfi 1949, p. 35). Le *Parole d'introduzione* che aprono il primo numero di *Studi filosofici* sono il manifesto del lavoro intellettuale che Banfi si proponeva di svolgere con la rivista: «Se la filosofia è un fatto umano – scriveva Banfi – ed anzi tende ad essere il centro dell'esperienza umana, non può essere indifferente all'umana cultura, e per cultura s'intende ogni avvenimento storico che abbia un significato spirituale» (Banfi 1940, p. 1).

È dunque a partire dal ruolo anche politico che Banfi assegna alla filosofia che si può comprendere il senso della sua riflessione sui problemi legati al concetto di umanesimo. Per Banfi – facciamo riferimento all'introduzione del primo numero di *Studi Filosofici* – è solo a partire dal «riconoscimento dell'essenziale natura scientifica, e perciò razionale, del sapere filosofico» e dalla definizione del filosofo come di colui che possiede l'«amore e il coraggio della verità» che diventava possibile costruire un cammino «critico e dialettico» capace di traghettare l'Europa fuori dall'incubo di quegli anni (Banfi 1948, p. 1).

La conclusione del primo saggio della rivista dedicato alla *Situazione della filosofia contemporanea* meriterebbe d'essere commentata riga per riga: «Dal fondo di un romanticismo estremo» – scriveva Banfi – sorgeva finalmente «un nuovo aperto illuminismo umanistico» (Banfi 1948, p. 25). Ma solo una filosofia razionalmente critica e capace di sviluppare «l'elasticità sottile e vivace dei giudizi» avrebbe potuto finalmente creare «un'atmosfera di coscienza e di responsabilità personale, di comprensione umana, di ragionevolezza» (Banfi 1948, p. 25). Di fronte alla crisi della cultura e delle istituzioni europee solo un sapere filosofico capace «di attingere come a verità non a un'idea risoltrice di quella, ma al senso della sua problematica assoluta» avrebbe potuto finalmente ristabilire «la coscienza, la certezza, la fiducia nella vita, nelle sue forze costruttive», illuminandola «in un senso di pacato umano equilibrio» (Banfi 1948, p. 25).

BIBLIOGRAFIA

- Alberti, L. B. (1989) *De re aedificatoria libri decem*. Traduzione di G. Orlandi. Introduzione e note di P. Portoghesi. Milano: Il Polifilo.
- Alberti, L. B. (2013) *Opere*, Edizioni La Biblioteca Digitale.
- Allen, M. J. B. (1986) The second Ficino-Pico controversy. In: G. C. Garfagnini, a cura di, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e ricerche*, Firenze: Olschki, pp. 417-459.
- Allen, M. J. B. (1998) *Synoptic Art: Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Firenze: Olschki.
- Angelini, A., Caye, P., a cura di (2007) *Il pensiero simbolico nella prima età moderna*, Firenze: Olschki.
- Angelini, A. (2011) Il «doppio ritratto» di Francesco Barozzi, *Philosophia*, III-IV: 53-77.
- Angelini A. (2017a) *Fantasia e immaginazione nel Rinascimento*, Milano: Editrice Bibliografica.
- Angelini, A. (2017b) Pico, Barbaro e i Sileni di Alcibiade: considerazioni sulla disputa *de genere dicendi philosophorum*. In: G. Ventura, a cura di, *Pico tra cultura e letteratura dell'Umanesimo*, Bologna: AlmaDL Acta, collana "Petali".
- Banfi, A. (1940) Parole d'introduzione, *Studi Filosofici* (ristampa a cura del Centro Antonio Banfi, Arnaldo Forni editore, 4 voll., vol. I, 1940-1941).
- Banfi, A. (1949) L'uomo copernicano, *Studi Filosofici* (ristampa a cura del Centro Antonio Banfi, Arnaldo Forni editore, 4 voll., vol. IV, 1948-1949).
- Barbaro, E. (1943) *Orationes, epistolae et carmina*. Edizione critica a cura di V. Branca. Firenze: Bibliopolis.
- Bausi, F. (1998) Introduzione. In: E. Barbaro, G. Pico della Mirandola, *Filosofia o eloquenza?*, Napoli: Liguori, pp. 1-33.
- Beierwaltes, W. (1992) *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, II ed. Traduzione di M. L. Gatti. Introduzione di G. Reale. Milano: Vita e Pensiero.
- Bloch, E. (1981) *Filosofia del Rinascimento*, Bologna: Il Mulino.
- Borghesi, F. (2003) Pico e la concordia. In margine a un recente dibattito, *Schede Umanistiche*, 2: 91-107.
- Camporeale, S. (1972) *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia*, Firenze: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento.
- Camporeale, S. (1986) Valla, retorica e linguaggio. In: O. Besomi, M. Regoliosi, a cura di, *Lorenzo Valla e l'Umanesimo Italiano*, Padova: Antenore.

- Cassirer, E. (1923) *Philosophie der symbolischen Formen*, II: *Das mythische Denken*, Berlin: Bruno Cassirer (trad. it. 1964, *Filosofia delle forme simboliche*, II, *Il pensiero mitico*, Firenze: La Nuova Italia).
- Cassirer, E. (1927) *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig: Teubner (trad. it. 1935, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Firenze: La Nuova Italia).
- Ciliberto, M. (1975) *Il Rinascimento, storia di un dibattito*, Firenze: La Nuova Italia.
- Ciliberto, M. (2002) *L'occhio di Atteone: nuovi studi su Giordano Bruno*, Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- Ciliberto, M. (2007) *Giordano Bruno. Il teatro della Vita*, Milano: Mondadori.
- Ciliberto, M. (2009) *Interpretazioni del Rinascimento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura.
- Combès, J. (1981) La théologie aporétique de Damascius. In: Néoplatonisme, Mélanges offerts à Jean Trouillard, *Les Cahiers de Fontenay*, 19/22: 125-139.
- Cusano, N. (1972) *Opere Filosofiche*. Edizione a cura di G. Federici Vescovini. Torino: Utet.
- Cusano, N. (2003) *I dialoghi dell'idiota. Libri quattro*. Introduzione, traduzione e note a cura di G. Federici Vescovini. Firenze: Olschki.
- Damascius (1986-1991) *Traité des premiers principes*, 3 voll. Texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Combés. Paris: Les Belles Lettres.
- De Lubac, H. (1974) *Pic de la Mirandole: études et discussions*, Paris: Éditions Aubier-Montaigne.
- De Pace, A. (2002) *La scepsi, il sapere e l'anima. Dissonanze nella cerchia laurenziana*, Milano: LED.
- Di Napoli, G. (1954) L'essere e l'uno in Pico della Mirandola, *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, XLVI: 356-389.
- Di Napoli, G. (1965) *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma: Desclee.
- Di Napoli, G. (1974) Giovanni Pico della Mirandola e la teoresi tomistica dell'*Ipsum Esse*. In: *San Tommaso: fonti e riflessi del suo pensiero*, Roma: Città Nuova, pp. 249-281.
- Dionigi Areopagita (2009) *Tutte le opere*. Traduzione di P. Scazzoso. Saggio introduttivo, prefazioni, parafrasi, note e indici di E. Bellini. Milano: Bompiani.
- Dougherty, M. V., ed. (2008) *Pico della Mirandola: New Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ebgi, R. (2010) Saggio introduttivo. In: G. Pico, *Dell'Ente e dell'Uno*, Milano: Bompiani, pp. 43-157.
- Edelheit, A. (2008) *Ficino, Pico and Savonarola. The Evolution of Humanist Theology 1461/2-1498*, Leiden: Brill.

- Ficino, M. (1983) *Opera omnia*, Torino: Bottega d'Erasmus.
- Ficino, M. (1990) *Epistolarum familiarium liber I*. In: S. Gentile, a cura di, *Lettere*, I, Firenze: Olschki.
- Ficino, M. (2003) *Sopra lo amore ovvero Convito di Platone*, Milano: SE.
- Flash, K. (1998) *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Flash, K. (2002) Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento. In: C. Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, Milano: Bruno Mondadori.
- Garin, E. (1937) *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze: Le Monnier.
- Garin, E. (1956) L'«unità» nella storiografia filosofica, *RCSF*, 11: 206-217.
- Garin, E. (1965) Le interpretazioni del pensiero di Giovanni Pico. In: *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Firenze: Olschki, pp. 3-31.
- Garin, E. (1966) *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Bari: Laterza.
- Garin, E. (1968) Quel Humanisme?, *Revue Internationale de Philosophie*, 22: 263-275.
- Garin E. (1971) Le prime ricerche di Hans Baron sul Quattrocento e la loro influenza fra le due guerre. In: *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*, Firenze: Sansoni.
- Garin, E. (1973) Il platonismo come ideologia della sovversione europea. La polemica antiplatonica di Giorgio Trapezunzio. In: E. Hora, E. Kessler, eds., *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, Munich: W. Fink, pp. 113-120.
- Garin, E. (1974) *Intellettuali italiani del XX secolo*, Roma: Editori Riuniti.
- Garin, E. (1975) *Rinascite e rivoluzioni*, Roma-Bari: Laterza.
- Garin, E. (1983) Platonici bizantini e platonici italiani del Quattrocento, *Il Veltro*, 27: 219-229.
- Garin, E. (1990) *La filosofia come sapere storico*, Roma-Bari: Laterza.
- Garin, E. (1997) *Intervista sull'intellettuale*, M. Ajello, a cura di, Roma-Bari: Laterza.
- Gentile, S. (1994a) Pico e Ficino. In: P. Viti, a cura di, *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, Firenze: Olschki, pp. 127-147.
- Gentile, S. (1994b) Pico e la biblioteca medicea privata. In: P. Viti, a cura di, *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, Firenze: Olschki, pp. 85-101.
- Gentile, S. (2002) Il ritorno delle culture classiche. In: C. Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, Milano: Bruno Mondadori, pp. 70-92.
- Granada, M. A. (2002) Giovanni Pico e il mito della Concordia. In: C. Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, Milano: Bruno Mondadori, pp. 229-246.
- Grassi, E. (1983) *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism. Four Studies*, Binghamton N.Y.: Center for Medieval and Early Renaissance Studies.
- Grassi, E. (1989) L'impatto con Heidegger, *Archivio di Filosofia*, LVII(1-3): 73-81.
- Hankins, J. (1990) *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden: Brill.

- Heidegger, M. (2002) *Lettera sull'«Umanismo»*, Milano: Adelphi.
- Klibansky, R. (1926) Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance, *Mediaeval and Renaissance Studies*, I: 289-304.
- Klibansky, R. (1939) *The continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, London: Warburg Institute.
- Kristeller, P. O. (1962) Umanesimo filosofico e umanesimo letterario, *Lettere italiane*, XIV(4): 381-394.
- Lukács, G. (1948) Heidegger Redivivus (parte prima), *Studi Filosofici* (ristampa a cura del Centro Antonio Banfi, Arnaldo Forni editore, 4 voll., vol. IV, 1948-1949).
- Magnavacca, S. (1990) El De Ente et Uno: Una ontologia agustiniana, *Patristica et Mediaevalia*, XI: 3-26.
- Masai, F. (1956) *Pléthon et le Platonisme de Mistra*, Paris: Les Belles Lettres.
- Mazzucchi C. M. (2006) Damascio, autore del *corpus dionysiacum*, e il dialogo "Peri politikês epistêmes", *Aevum*, 80(2): 299-334.
- Mohler, L. (1923) *Kardinal Bessarion Als Theologe: Humanist Und Staatsmann. Funde und Forschungen*, 3 voll., Paderbon: Schöningh.
- Mondolfo, R. (1968) *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, Torino: Einaudi.
- Napoli, V. (2005) Conoscibilità e inconoscibilità dell'Uno nella lettura di Damascio della *Repubblica* di Platone, *Pan*, 23: 183-208.
- Nardi, B. (1958) *Saggi sull'aristotelismo padovano*, Firenze: Sansoni.
- Pico, G. (1942) *De Hominis dignitate, Heptaplus, De Ente et Uno e scritti vari*. Edizione a cura di E. Garin. Firenze: Vallecchi.
- Pico, G. (1946) *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*. Edizione a cura di E. Garin. Firenze: Vallecchi.
- Pico, G. (1995) *Conclusiones nongentae. Le novecento tesi dell'anno 1486*. Edizione a cura di A. Biondi. Firenze: Olschki.
- Pico, G. (2010) *Dell'Ente e dell'Uno*. Edizione a cura di R. Ebgì. Milano: Bompiani.
- Pico, G. (2010b) *Apologia, Autodifesa di Pico di fronte al tribunale dell'Inquisizione*. Edizione a cura di P. E. Fornaciari. Firenze: Sismel Edizioni del Galluzzo.
- Pico, G. (2012) *Oration on the Dignity of Man*. Edited by F. Borghesi, M. Papio, M. Riva. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pico, G., Barbaro, E. (1998) *Filosofia o eloquenza?*. Edizione a cura di F. Bausi. Napoli: Liguori.
- Pico, G. F. (1994) *Ioannis Pici Mirandulae viri omni disciplinarum genere consummatissimi vita*. Edizione a cura di B. Andreolli. Modena: Aedes Muratoriana.
- Pléthon, G. G. (1966) *Traité des Lois*, Amsterdam: A. M. Hakkert Editeur.
- Pléthon, G. G. (1989) Contre les objections de Scholarios en faveur d'Aristote (Réplique), *Byzantion*, 59: 354-507.

- Poliziano (1996) *Silvae*. Edizione a cura di F. Bausi. Firenze: Olschki.
- Preti, G. (1956) Continuità ed “essenze” nella storia della filosofia, *RCSF*, XI(3-4): 359-373.
- Romano, F. (1998) *Il neoplatonismo*, Roma: Carocci.
- Rossi, P. (1976) Intervista. In: V. Verra, a cura di, *La filosofia dal '45 ad oggi*, Torino: Eri.
- Russo, L. (1996) *Un filosofo europeo: Ernesto Grassi*, Palermo: Centro internazionale di studi di estetica.
- Sartre J.-P. (1946) *L'esistenzialismo è un umanismo*, Milano: Mursia.
- Toussaint, S. (1995) *L'Esprit du Quattrocento: Le De Ente et Uno de Pic de la Mirandole*, Paris: Honoré Champion.
- Valcke, L., Galibois, R. (1994) *Le périple intellectuel de Jean Pic de la Mirandole: suivi du Discours de la dignité de l'homme et du traité L'être et l'un*, Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval.
- Valla, L. (1962) *Opera omnia*, Torino: Bottega d'Erasmus.
- Valla, L. (1982) *Repastinatio dialectice ac philosophice*. Edizione a cura di G. Zippel. Padova: Antenore.
- Vasoli, C. (1993) La 'prisca theologia' e il neoplatonismo religioso. In: R. Prini, a cura di, *Il neoplatonismo nel Rinascimento*, Roma: Istituto dell'Enciclopedia italiana, pp. 83-101.
- Vasoli, C. (1999) *Quasi sit deus: studi su Marsilio Ficino*, Lecce: Conte.
- Vasoli C. (2002) *Le filosofie del Rinascimento*, Milano: Bruno Mondadori.
- Viti, P. (1994) Pico e Poliziano. In: P. Viti, a cura di, *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, Firenze: Olschki, pp. 103-125.
- Wirszubski, C. (1989) *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities.



Ritmo della storia, dimensione antropologica, tutela della pluralità sono alcuni dei motivi che separano la riflessione di Giovanni Pico della Mirandola da quella della più parte dei suoi autorevoli interlocutori umanisti, una riflessione sempre tesa a mostrare come il mosaico del sapere dell'umanità fosse costruito sulla differenza eppure strutturato secondo un'intima coerenza.

Pico, umanista anomalo e nemico di ogni dogmatismo, consumò la sua breve e intensa esistenza tra il feudo di famiglia, Bologna, Ferrara, Firenze, Padova, Parigi, Perugia e Roma, ma ebbe un mondo di riferimenti culturali ben più ampio e complesso della topografia segnata da questo suo itinerario.