



INTRODUZIONE

IL RITORNO AGLI ANTICHI

I correnti giudizi storiografici concordano generalmente nel presentare la cultura fiorentina del secondo Quattrocento chiusa alle suggestioni della scempi e assai poco sollecitata dalle sue tematiche a far germinare discussioni o a innovare forme e metodologie del sapere ¹. In linea generale, è stato detto, l'indirizzo platonico dominante al suo interno rimase fortemente influenzato dall'orientamento sincretistico dell'Accademia fiorentina, incline a enfatizzare l'aspetto dogmatico, sia metafisico sia mistico. Nel ricostruire la tradizione che intendeva far rivivere, Ficino non esita ad accogliervi, accanto alle dottrine dell'antico neoplatonismo, tutti i tipi di supposti predecessori – come Ermete Trismegisto, Zoroastro, Orfeo e Pitagora –, ma allorché si presenta l'occasione di esaminare le connessioni tra lo scetticismo accademico e il movimento platonico, erige una barriera tra l'uno e l'altro ².

In questo clima di forte stabilità dell'orientamento dogmatico sono state individuate solo alcune rare eccezioni, peraltro tardive e prive di influenze determinanti ³. Tra queste, la più significativa è rappresentata da

¹ Di quest'orientamento si fanno promotori gli studi classici sullo scetticismo rinascimentale di Schmitt e Popkin. Quanto al primo studioso, si veda Schmitt, *Gianfrancesco Pico*; Id., *Cicero scepticus*; Id., *Rediscovery of skepticism* (versione ampliata di *Recovery of scepticism*). Quanto al secondo, cfr. Popkin, *History of scepticism*, pp. 55, 17 e 66. Un'edizione ampliata di questo studio, che prolunga l'indagine fino a Spinoza è *The history of scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, University of California Press, 1979, di cui è ora disponibile la traduzione italiana (*Storia dello scetticismo*, Bruno Mondadori, Milano, 2000). Si veda anche, di questo studioso, *Theories*; *Pref. Van Leeuwen*; *Pour ou contre les sciences*.

² Cfr. Schmitt, *Cicero scepticus*, pp. 51-53.

³ Tra le annotazioni, parafrasi, *scholia* e commenti che apparvero sino a fine Cinquecento intorno agli *Academica* ciceroniani – una dozzina in tutto, a firma di autori

Gianfrancesco Pico della Mirandola⁴. Convinto che le religioni dei non cristiani e dei filosofi, così come tutte le filosofie, non fossero né frammenti di verità, né approssimazioni o preparazioni a essa, ma sue perversioni costellate di errori e incertezze, egli utilizzò argomenti scettici per dare espressione ai sentimenti apologetici che animavano la *sodalitas* piagnona: le opere di Sesto Empirico, il cui studio Savonarola, poco prima di morire, aveva promosso nella cerchia di San Marco, furono per lui lo strumento più efficace per avvilire l'arroganza dei filosofi e ristabilire la fede quale fonte unica di certezza e verità. Della filosofia aristotelica – massima espressione della speculazione umana – denunciò debolezze e incongruenze e l'incapacità di affrancarsi dalla mutevolezza e inaffidabilità della sua origine sensibile. Solo le Sacre Scritture, immuni da ogni critica in forza della loro origine divina, potevano offrire all'uomo un rimedio alla sua fragilità e inadeguatezza, perché solo esse erano in grado d'introdurlo nella dimensione più propria della verità, che è quella immutabile della conoscenza di Dio e della eterna saggezza⁵.

come Pier Vettori, Francesco Robertelli, Camerarius, Marsilio Cagnati, Paolo Manuzio, Daniele Barbaro, Giannichele Bruto, Fulvio Orsini, Aldo Manuzio il Giovane –, solo a uno o due Schmitt riconosce qualche interesse per la storia intellettuale: cfr. Schmitt, *Cicero scepticus*, p. 55; Id., *Recovery of scepticism*, pp. 370-371; Id., *Rediscovery of skepticism*, p. 230. Per Marsilio Cagnati, cfr. Popkin, *History of scepticism*, p. 37. Quanto ai manoscritti di Sesto Empirico, introdotti in Italia dal Filelfo sin dal 1427, sebbene presto noti a personaggi di spicco del neoplatonismo, quali Giovanni Aurispa, il cardinale Bessarione, Poliziano, Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, non avrebbero avuto alcuna incidenza nella elaborazione delle loro riflessioni filosofiche: cfr. Schmitt, *Recovery of scepticism*, pp. 378-379; Id., *Rediscovery of skepticism*, pp. 235-236. Anche dell'opera di questo autore fu fatto un uso filologico da Aldo Manuzio il Giovane e Francesco Robertelli: cfr. Schmitt, *Cicero scepticus*, pp. 56, 70.

⁴ Per l'interpretazione e l'uso dello scetticismo in Gianfrancesco Pico, si vedano, oltre alla monografia già citata di Schmitt, *Gianfrancesco Pico*, le pagine che a questo autore dedica Eugenio Garin nella *Storia della filosofia italiana*, II, pp. 588-594. Sul ruolo che ebbe il Savonarola nell'incoraggiare lo studio dello scetticismo, cfr. Cavini, *Appunti*, pp. 15-18; Garin, *Ricordando i Pico*, p. 15 (si tratta della «Prolusione» a *Pico. Atti 1997*, corredata di note).

⁵ «Di fatto, l'unico italiano che può con qualche giustificazione essere chiamato scettico è Gianfrancesco Pico, il quale si oppose fieramente al dogmatismo degli aristotelici in quanto pericoloso per gli interessi della fede cristiana»: questo giudizio espresso da Schmitt sin dal '65 (*Recensione*, p. 322) è stato accolto in molti studi successivi a caratterizzare la fisionomia fideistica e antiaristotelica che lo scetticismo avrebbe assunto nella filosofia italiana. Senza tener conto dei nuovi contributi storiografici che avevano evidenziato nella cultura italiana varianti dello scetticismo influenzate da Cicerone, Latanzio, Quintiliano, ancora nell'81 Andrée Comparot si ateneva al giudizio di Schmitt per tracciare una sorta di geografia delle interpretazioni scettiche cinquecentesche: allo scetticismo fideistico cristiano sviluppato da Gianfrancesco Pico in Italia, la studiosa contrapponeva l'interpretazione costruttiva di marca spagnola, la quale, impostata da Vivès ed ereditata da Sanchez, tentava di fondare un nuovo metodo di investigazione

Il fatto che alle pagine di Sesto Empirico, per dichiarazione dello stesso Gianfrancesco, si ispirasse questa prospettiva di pensiero ha forse contribuito ad attirare per lo più l'attenzione degli studiosi sulla diffusione dei manoscritti sestani come una misura dell'estensione e dei modi in cui il pensiero scettico antico si immise nella cultura italiana quattrocentesca⁶. Non che si trascuri di menzionare altre fonti importanti che tramandano e discutono il pensiero scettico con toni e intendimenti assai diversi da quelli fatti valere da Sesto, ma, pur quando si soddisfa a questo scrupolo storiografico, non ci si sofferma poi a mettere a punto le differenze anche notevoli che contrassegnano il quadro piuttosto variegato dello scetticismo antico, facendolo confluire nell'indistinta unità di una sfiducia nella capacità umana di poter conoscere alcunché. Emerge così un quadro delle interpretazioni povero di articolazioni e generalmente appiattito sull'incapacità di svincolarsi dallo stereotipo medievale trådito principalmente da Isidoro di Siviglia e da fonti letterarie, quali Aulo Gellio o Valerio Massimo⁷, quasi che la consapevolezza di una metodologia critica funzionale alla ricerca della verità quale nucleo positivo dell'insegnamento scettico, ovvero la percezione o anche la problematizzazione di una qualche continuità tra Antica e Nuova Accademia sia una conquista recente dell'indagine storiografica. Eppure quelli furono temi che costituirono oggetto di riflessione in autori antichi, e se un Sesto o un Numenio non hanno dubbi sulla rottura che i neoaccademici rappresentarono rispetto all'insegnamento dogmatico di Platone, altri filosofi che pur si sentirono parte della tradizione platonica e nel Quattrocento non furono meno letti di Sesto o di Numenio – così Cicerone, Plutarco, Agostino, per non citare che il Padre della Chiesa più autorevole e significativo sul tema in questione – fornivano testimonianze sulla scuola di Platone orientate a far valere, pur con angolature diverse, il senso dell'unità e continuità tra il maestro e tutti i suoi successori.

Esplorare le interpretazioni dello scetticismo in filosofi significativi del tardo Quattrocento italiano che furono lontani da esiti acatalettici è il proposito del presente lavoro. Attraverso le opere di Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Poliziano, si cercherà di ricostruire alcu-

scientifico e una nuova pedagogia: cfr. Comparot, *Le 'Quod nihil scitur'*. Oggi tuttavia è in atto una revisione dei giudizi storiografici relativi a Gianfrancesco Pico, che tende a distinguere tra l'adozione di una posizione scettica e il semplice ricorso ad argomenti scettici; cfr. Cao, *L'eredità picchiana*, scheda n. 87, p. 241.

⁶ Così ad esempio Cavini, *Appunti*, in particolare pp. 10, 12, 13-18, e, più di recente, Cao, *L'eredità picchiana*, p. 232.

⁷ Cfr. Faes de Mottoni, *Isidoro di Siviglia*, p. 395. Sull'approccio dei filosofi medievali allo scetticismo, si veda anche Jourdain, *Sextus Empiricus*.

ne modalità più articolate della presenza dello scetticismo nella cultura rinascimentale, nelle quali il confronto con le fonti sopra menzionate costituisca la misura comune delle interpretazioni e dei giudizi che ne scaturirono.

Ma giova qui, in via preliminare, fornire qualche chiarimento sulle fonti e gli autori che guideranno questa esplorazione.

Non è inutile ricordare innanzitutto che già dire 'interpretazione agostiniana' dello scetticismo accademico si presta a equivoci, mentre sarebbe forse più proprio parlare di particolari prospettive autorizzate dall'interpretazione agostiniana. L'annotazione di Gilson secondo cui il pensiero di Agostino diede spesso luogo a letture tra loro opposte⁸ si ataglia al tema dello scetticismo non meno che ad altri punti della sua riflessione⁹. Si può anzi aggiungere che, se in alcuni casi si trattò di attribuzioni o di forzature indebite¹⁰, nel caso in questione fu lo stesso Agostino ad alimentare atteggiamenti opposti con certe sue ambiguità. Così, se Ficino nella *Teologia platonica* riprodusse argomentazioni tratte dal *De vera religione*, dal *De Trinitate* e dal *Contra Academicos* per mettere in discussione la credibilità filosofica degli accademici¹¹, in modo altrettanto legittimo è ancora all'autorità di Agostino che, *inter alios*, si richiameranno Poliziano e Pico per raggiungere un risultato opposto: riabilitare cioè l'insegnamento scettico quale parte integrante di una metodologia del sapere finalizzata alla verità cui l'uomo è destinato in questo mondo.

Le stesse incertezze rinascimentali appaiono riprodursi tra gli studiosi di oggi che hanno cercato di chiarire l'incidenza di motivi agostiniani sulle interpretazioni quattrocentesche e cinquecentesche dello scetticismo. E fra le cose scritte al riguardo non è difficile cogliere una singolare varietà di accenti. Nel suo studio su Gianfrancesco Pico Schmitt, ad esempio, descrivendo l'attitudine del filosofo a perseguire la demolizione della razionalità filosofica per riconoscere nelle Scritture e nelle verità indimostrabili della dottrina cristiana l'unica fonte di conoscenza, viene a commentare: «La comprensione, per lui, come per Agostino, derivava dalla fede e non dalla ragione»¹². D'altra parte, un autore come Gilson, pur molto attento a sottolineare il ruolo della fede nella speculazione agostiniana, mette in guardia dall'addebitare ad Agostino una sola idea la cui verità filosofica sia convalidata facendo appello alla devozione

⁸ Cfr. Gilson, *Intr. s. Agostino*, «Prefazione», p. 9.

⁹ Cfr. *infra*, I.2, p. 105 ss. e nota 260.

¹⁰ Cfr. Marrou, *S. Agostino*, p. 130 ss.

¹¹ Si veda *infra*, I.1, p. 59 ss.

¹² Schmitt, *Gianfrancesco Pico*, p. 6.

e alla convinzione religiosa¹³. Ancora, se Schmitt nel *Cicero scepticus* parla di un Agostino che vede nello scetticismo una barriera insormontabile all'acquisizione del sapere¹⁴, Andrée Comparot rileva la matrice agostiniana dello 'scetticismo costruttivo' di Sanchez, facendo risalire al Padre della Chiesa l'idea di un uso educativo e metodologico della scepsti¹⁵.

Di scetticismo agostiniano ha parlato anche Nicholas Jardine in uno studio dedicato all'astronomia rinascimentale. A suo giudizio, gli oppositori che Keplero contestava nel difendere la scientificità delle ipotesi astronomiche erano scettici di ispirazione ciceroniana e dialettica, i quali evitavano di spingersi oltre il riconoscimento della maggiore plausibilità di una spiegazione rispetto a un'altra, attenendosi al costume di presentare ragioni *in utramque partem* e usando strategie argomentative codificate nella nuova dialettica di Valla e Agricola¹⁶. Umanisti cristiani come Erasmo, Lutero, Melantone e Osiander, aggiungeva, furono incoraggiati

¹³ Cfr. Gilson, *Intr. s. Agostino*, pp. 278-279. Ma si vedano anche le osservazioni di Henry-Irénéé Marrou il quale, nell'esaminare i rapporti tra fede e ragione in Agostino, sottolinea come «il regno della fede non si stabilisce sull'avvilimento, il disprezzo e la rovina della ragione, perché questa sarebbe l'eresia del 'fideismo'» (Marrou, *S. Agostino*, p. 59). Assai istruttive, al proposito, anche le pagine di Cayré sul concetto di filosofia cristiana in Agostino: cfr. Cayré, *Initiation*, pp. 4-14.

¹⁴ Cfr. Schmitt, *Cicero scepticus*, pp. 29-30.

¹⁵ Cfr. Comparot, *Le 'Quod nihil scitur'*. Di là da questa attribuzione, a mio avviso fondamentalmente corretta, mi paiono discutibili alcune analisi della studiosa, le quali, nella preoccupazione di stabilire connessioni e parallelismi, introducono forzature che indeboliscono non poco la tesi di fondo. L'asimmetria principale è che in Agostino lo scetticismo quale preparazione al sapere si configura proprio come contestazione di quella *cognitio* improntata ai dati sensibili che è, invece, l'obiettivo finale della critica svolta da Sanchez contro l'illusione scientifica dell'aristotelismo. Ma anche nelle ragioni che vorrebbero accostare i due filosofi sul modo di intendere i preliminari alla scienza non mancano motivi di perplessità. Pur scontando la scelta di avvalersi di un passo delle *Confessioni* di evidente intonazione mistica – mi riferisco al passo della cosiddetta estasi di Ostia in *Conf.*, IX, 10, 23-24 – per rinvenirvi indicazioni che avrebbero la loro validità in procedimenti metodologici di carattere scientifico, priva di riscontro testuale resta l'affermazione che nelle pagine finali del *Contra Academicos* il «rifiuto della scienza stabilita [costituisce] la tappa necessaria per ogni scoperta del vero» (cfr. Comparot, *Le 'Quod nihil scitur'*, p. 27 nota 51). Né ha supporto documentario l'asserzione di un ripudio radicale di tutto il sapere attuato da Agostino nella fase anteriore alla sua conversione (cfr. *ibidem*): le *Confessioni* e i *Contra Academicos* attestano che le convinzioni essenziali su Dio e l'anima, le certezze matematiche e le massime morali non furono messe in discussione da Agostino neppure nel periodo di più forte lacerazione spirituale, quando egli si abbandonò ai «flutti» della dottrina accademica. Non a caso gli studiosi si sono interrogati, semmai, sulla reale gravità della crisi scettica conosciuta dal rettore di Milano; cfr. Alfaric, *Évolution intellectuelle*, pp. 349-358; de Labriolle, *Intr. Conf.*, pp. XX-XXI; Cayré, *Initiation*, pp. 67-70; Boyer, *Christianisme et néoplatonisme*, pp. 59-60; Testard, *Saint Augustin et Cicéron*, I, p. 129.

¹⁶ Cfr. N. Jardine, *Forging of modern realism*, p. 146.

ad aderire a questa forma di scetticismo moderato perché di essa trovavano espressione nella loro autorità teologica primaria, ossia Agostino. In realtà, sarebbe stato lo scetticismo estremo di Carneade a costituire l'obiettivo polemico del *Contra Academicos*, ed è di esso soltanto che verrebbe messa in questione la coerenza logica, tant'è che sia in questa sia in opere più tarde non sarebbe difficile riconoscere una decisa adesione a forme più mitigate. Fra gli elementi che sosterebbero questo giudizio è lo stile argomentativo, spesso ricalcato su quello del dialettico ciceroniano: nel *Contra Academicos*, esemplifica Jardine, l'autore, dopo aver presentato argomenti pro e contro la nostra capacità di conseguire la certezza, qualifica la soluzione positiva, a favore della quale conclude, solo come dotata di maggiore probabilità¹⁷.

¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 146-147. L'autore indica altri due elementi che confermerebbero la posizione scettica di Agostino: l'idea cioè che «la conoscenza della natura sia concessa all'uomo solo nei limiti in cui essa è necessaria [...] per apprendere l'esistenza e la benevolenza del Creatore», e il riconoscimento dell'ingannevolezza dei sensi. Ma anche su questi temi sarebbe opportuna una maggiore cautela di giudizio. Non sono pochi gli studiosi che hanno sottolineato come l'accesso alle verità della natura, delle quali l'uomo, per disposizione divina, è capace usando le proprie facoltà naturali, sia una frontiera che separa inequivocabilmente la filosofia agostiniana da suggestioni scettiche. E non può fare differenza che le verità naturali siano o meno finalizzate alla conoscenza del creatore. Quanto al secondo punto, è sin troppo evidente che la denuncia dell'ingannevolezza dei sensi non è elemento sufficiente a caratterizzare come scettica una posizione filosofica ed è noto, anzi, come nel *Contra Academicos* Agostino, criticando la sensibilità quale norma del vero, mirasse ad assimilare il dubbio scettico a una malattia di origine sensibile, curabile tuttavia con la consapevolezza del primato dello spirito sulla materia, secondo una prospettiva che dal neoplatonismo traeva la sua ispirazione principale. Va inoltre rilevato che autorevoli studiosi contesterebbero la categoricità del giudizio di Jardine: Cayré, Gilson, Boyer, Testard e, più di recente, O'Daly hanno sottolineato che se nel *Contra Academicos* è la lezione di Platone e Plotino sulla distinzione tra mondo intellegibile e quello sensibile a risolvere le difficoltà della Nuova Accademia, un tema sul quale Agostino in seguito si preoccupa di prendere le distanze da quei suoi maestri, mitigando la loro dottrina nella direzione dell'ottimismo della teologia cristiana, è proprio quello della concezione negativa del corpo e della sensibilità; cfr. Cayré, *Initiation*, pp. 49-56, 78-79, 127-131; Gilson, *Intr. s. Agostino*, p. 70 ss.; Id., *L'esprit*, pp. 112-120; Boyer, *L'idée de vérité*, pp. 41-43; Testard, *Saint Augustin et Cicéron*, I, pp. 76-77; O'Daly, *Filosofia della mente*, pp. 79-81, 121 ss. Come in ambito metafisico egli avrebbe respinto la tesi plotiniana che assimila la materia al male, e moderato la tendenza ad esaltare troppo l'eccellenza dello spirito rispetto alla materia, così in campo gnoseologico si sarebbe premurato di fornire una teoria della conoscenza sensibile atta a legittimare intellettualmente il passaggio dalle qualità percepite alle qualità reali dei corpi, e a riconoscere ai dati dei sensi, quando interpretati dalle supreme facoltà umane, la possibilità di costituire la fonte di una conoscenza certa. Così sarebbe ad esempio nella lettera a Nebridio scritta poco dopo il *Contra Academicos* (*Epist.* 7), così nel *De vera religione* (XXIX, 53; XXXIII, 61; XXXIV, 62), così anche nel *De Trinitate* che pure Jardine segnala per i suoi toni scettici: contro gli accademici che perdono il loro tempo a «ciarlare» contro i sensi corporei, li Agostino dichiara aper-

È, questa, una lettura che, pur se non priva di una sua legittimità¹⁸, si scontra a mio avviso con difficoltà di non poco conto, prima fra tutte il fatto che appunto al *Contra Academicos* Agostino si richiamerà più tardi come a quella delle sue opere dove i diritti della verità e della ragione sono più solidamente stabiliti¹⁹; proprio in quel dialogo, inoltre, egli riduce l'argomentazione *in utramque partem* a un mero esercizio dialettico, un gioco infantile cui si può indulgere quando si discute per affinare le capacità logiche, ma da bandire allorché si voglia far luce su questioni importanti «che coinvolgono la nostra vita», questioni tra le quali egli annovera senz'altro la possibilità della verità e del «trionfo sulle apparenze»²⁰.

Non vi è dubbio che nel dialogo cassiacense sia presente la conclusione che riporta Jardine²¹, anzi essa è annunciata già nella fase iniziale del percorso argomentativo, in cui Agostino, ancor privo di una tesi certa da difendere, si pone sul medesimo terreno degli accademici²²: «fra noi si discute – egli dice – se *sulla base degli argomenti degli accademici* è probabile che nulla si possa conoscere e a nulla si debba prestare l'assenso»²³. Ma questo porsi sullo stesso piano degli avversari per sgretolarne le opinioni dall'interno costituisce, secondo il parere di autorevoli studiosi, l'artificio metodologico di una strategia educativa tesa all'acquisi-

tamente: «Noi ci guarderemo dal mettere in dubbio ciò che ci è stato insegnato per mezzo dei sensi: grazie a loro abbiamo appreso il cielo e la terra e le cose che in essi conosciamo, nella misura in cui il loro Creatore e il nostro ha voluto che esse ci siano note». Nell'ambito della sensibilità le conoscenze certe sono difficili da conseguire, il loro numero è ristretto, ed esse non sono mai ottenute grazie alla sola garanzia dei sensi; tuttavia sono possibili (cfr. *De Trin.*, XV, 12, 21). Quanto alle *Confessioni*, è vero che Agostino raccomanda di rifuggire le cose sensibili quale via per elevarsi a Dio e presenta la formula senza sfumature, ma proprio questo sarà un motivo che lo indurrà a riprendere la questione nelle *Retractationes* (cfr. I, 4, 3).

¹⁸ Tra gli studiosi che l'hanno sostenuta, oltre a Hessen, *Augustins Metaphysik*, cui rimanda Jardine, è Thimme, che in *Geistige Entwicklung*, pp. 386-391 ha espresso con nettezza la tesi di una sopravvivenza del dubbio accademico nei dialoghi di Cassiacio.

¹⁹ Cfr. Agostino, *De Trinitate*, XV, 12, 21; *Enchiridion*, VII, 20.

²⁰ Cfr. Agostino, *Contra Acad.*, II, 9, 22. Per la traduzione italiana del *Contra Academicos*, così come di altri dialoghi cassiacensi (*De beata vita, Soliloquia*), ho tenuto presente quella di Domenico Gentili, riservandomi la libertà di apportarvi modifiche. Per ulteriori considerazioni su questa parte del dialogo, si veda anche O'Connell, *St. Augustine*, p. 237.

²¹ Cfr. Agostino, *Contra Acad.*, III, 3, 5.

²² Cfr. *ivi*, II, 9, 23.

²³ Cfr. *ivi*, II, 13, 30 (il corsivo è mio). Cfr. anche *ivi*, II, 9, 23: «Frattanto (*interim*) non c'è differenza tra loro e me se non che a loro sembrò probabile l'impossibilità di raggiungere il vero e per me è probabile la possibilità», dove anche l'avverbio sembra indicare la provvisorietà della posizione di partenza assunta da Agostino nella polemica con Alipio.

zione della verità, che già Lattanzio aveva codificato come lo strumento più idoneo per confrontarsi con spiriti ignoranti del vero²⁴. Agostino, quando scrive il *Contra Academicos*, è ormai al di là del travaglio del dubbio, sa che lo scetticismo è una malattia di origine sensibile, sa la natura della verità e che a essa ci introducono le leggi dei numeri, i precetti morali, le regole della logica. Almeno per questo riguardo, egli si sa, dunque, anche come maestro – un maestro un po' speciale che si assegna la funzione di non catechizzare l'allievo con insegnamenti di autorità, nella convinzione che mai è possibile insegnare un'idea senza farla scoprire in se stessi²⁵ e che la verità, secondo la metafora paolina, è un cibo solido e forte, inadatto a nutrire un bimbo, causa la delicatezza del suo stomaco²⁶.

Una funzione, va aggiunto, che egli attribuì anche ai dialoghi di Cicerone, in conformità con il proprio convincimento circa la vera identità degli scettici: costoro, considerati dai più nemici del sapere, erano in effetti i custodi ortodossi della dottrina platonica, prudenti nella scelta di non svelare la verità a menti profane che, ancora contaminate dall'errore, devono essere gradatamente educate a percepirla²⁷. Lo stesso modo ciceroniano di argomentare era per lui rivolto non già a una conclusione probabile – a un surrogato cioè della verità inaccessibile – ma a quel verosimile di cui neppure a livello del senso comune si potrebbe parlare senza rinviare al vero²⁸. Questo vero, Cicerone e gli altri accademici in realtà lo conoscevano, ma lo celavano, limitandosi a confutare l'errore e a lasciar solo intravedere un sapere più riposto con allusioni ambigue e fugaci. Chiarificatori, a questo proposito, sono alcuni passi rinvenibili in quella lettera a Dioscoro definita da Testard un vero e proprio trattatello

²⁴ Cfr. Lattanzio, *Divinae institutiones*, V, 4, 4-6. Su questo metodo adottato da Lattanzio, si veda Pichon, *Lactance*, pp. 35-37, 55-57, 251-252, e, per le esemplificazioni, *passim*, ma in specie pp. 75, 79-87; Panizza, *Lorenzo Valla*, pp. 85-86.

²⁵ Cfr. Agostino, *De magistro*, XII, 40-XIII, 41; cfr. Gilson, *Intr. s. Agostino*, pp. 90-92; Cayré, *Initiation*, pp. 117-119; Boyer, *L'idée de vérité*, pp. 182-186.

²⁶ Cfr. Panizza, *Lorenzo Valla*, pp. 85-86; per il passo di san Paolo, cfr. I *Cor.*, III, 1-3. Nei *Soliloquia*, un testo composto contemporaneamente al *Contra Academicos*, Agostino scrive: «Vi sono spiriti che sono feriti dalla luminosità di questa bellezza [della verità divina] che desiderano così vivamente contemplare e, non avendo potuto sostenerla, capita che ricadano con piacere nelle tenebre. Ancorché si possa considerarli come sani, è pericoloso voler mostrare loro ciò di cui non possono sopportare ancora la vista. Bisogna in primo luogo esercitarli e, nel loro interesse, il loro amore deve essere nutrito senza essere soddisfatto» (*Solil.*, I, 13, 23).

²⁷ Su questa interpretazione agostiniana dello scetticismo ci si soffermerà nel cap. I.

²⁸ Se un tale, argomenta Agostino, incontrando un giovane, ne rilevasse la grande somiglianza con il padre senza tuttavia conoscere il padre, sarebbe da tutti considerato sciocco e ridicolo (cfr. *Contra Acad.*, II, 7, 19).

ciceroniano della maturità²⁹. Le analisi e i giudizi su Cicerone che lì dispensa Agostino – annotava lo studioso francese – sono del tutto in linea con il ruolo, già tratteggiato nel *Contra Academicos*, di un platonico che combatte gli errori dei materialisti: il vescovo mostra che la confutazione ciceroniana è così accortamente e destramente equivoca che si può vedervi o il semplice esercizio di una tattica demolitrice, o l'espressione velata ma irreprensibile della verità. Per Anassimene, scrive Agostino, Dio è corporeo, è l'aria; quando Cicerone gli obietta che Dio deve avere forma o bellezza, vuole soltanto contestarlo facendo la parte dell'accademico – e in tal caso parlerebbe di bellezza corporea –, oppure si riferisce a una bellezza incorporea? Se questa seconda alternativa fosse la vera, Cicerone, nel criticare Anassimene, si esprimerebbe anche secondo la piena verità³⁰. E ancora, quando respinge la definizione di Anassagora, che designa il Dio creatore come *mens infinita*, Cicerone – sostiene Agostino – assume quella definizione nel senso materialista in cui la intendono i suoi avversari, stoici e epicurei, ed è per questo che sviluppa gli argomenti atti a mostrarne la contraddittorietà e inaccettabilità³¹; ma al termine della confutazione arriva a enunciare l'interpretazione che rende l'espressione anassagorea ineccepibile: «un intelletto puro e semplice, senza aggiunta di nessun elemento che lo renda capace di sentire». E quanto alla dichiarazione annessa che «“questo concetto pare sfuggire alla capacità della nostra intelligenza”»³², il vescovo commenta:

Nulla di più vero che tale concetto sfugga all'intelligenza degli stoici e degli epicurei, i quali sanno concepire solo sostanze materiali. Dicendo “nostra”, Cicerone vuol farci intendere l'intelligenza umana, e fa bene a non dire ‘sfugge’, ma “pare sfuggire”: a quei filosofi infatti sembra che nessuno possa comprendere una simile sostanza e perciò pensano che non esista, ma non sfugge all'intelligenza di altri, pur nei limiti concessi all'uomo, che esistono la verità e la sapienza pura e semplice.³³

Tra questi «altri» Agostino annoverava certamente Cicerone, che egli poneva nella situazione di un platonico, il quale dalla dottrina del mae-

²⁹ Cfr. Testard, *Saint Augustin et Cicéron*, I, pp. 247-249.

³⁰ Cfr. Agostino, *Epist.* 118, 4, 23: «utrum refellendi causa tanquam Academicus, Anaximeni Cicero obiecerit formam et pulchritudinem Deum habere oportere, quasi corpoream speciem cogitans, quia ille corporeum Deum esse dixerat, aer enim corpus est; an ipse sentiebat esse formam, et pulchritudinem incorpoream [...], ut non tantum refellendi gratia, sed etiam verissime dixerit quod Deum pulcherrima specie deceat esse, quia nihil est pulchrius ipsa intellegibili atque incommutabili veritate?».

³¹ Cfr. *ivi*, 4, 24-25.

³² *Ivi*, 4, 25.

³³ *Ivi*, 4, 26.

stro fa astrazione quando si trova a polemizzare con i materialisti incapaci di recepirla: allora veste l'abito dello scettico, attaccando l'avversario sul suo terreno, senza però dismettere quello dell'educatore, che allude alla verità e la esprime in qualche modo, commisurando il proprio insegnamento alla capacità del discente.

Dello scetticismo così concepito Agostino stesso fece uso nei suoi dialoghi filosofici, e in questo senso si può dire che apprezzò quell'indirizzo di pensiero per la capacità paidetica delle sue strategie argomentative: nella sua azione demolitrice del falso esso assolveva al compito indispensabile di rintuzzare la presunzione dogmatica di chi era ben lungi da una percezione intellettualmente evidente³⁴. Lo stesso Agostino fu sempre molto attento a non cadere in quella presunzione; ma ciò non mi pare autorizzi ad attribuirgli l'adesione a una filosofia paga del probabile: una prospettiva di tal genere, anzi, fu da lui attaccata con forza in nome di una concezione radicalmente alternativa dell'essenza della filosofia, e con moduli così ampi e articolati che è stata piuttosto questa posizione a essergli più spesso riconosciuta non solo nella letteratura contemporanea, ma anche in passato.

Sarebbe comunque insostenibile, alla luce dei documenti disponibili, pensare che nel Quattrocento quella che Agostino aveva presentato come la propria interpretazione dello scetticismo, tendente a dissolvere l'equazione tra scepsi e demolizione del vero, non fosse conosciuta. Anche Marsilio Ficino, che pure accoglie la tesi comune sullo scetticismo, sembra mostrare qualche imbarazzo quando si trova a giudicare degli scolarchi della Nuova Accademia³⁵. Non che, come si vedrà, egli si astenga dal denunciarne le responsabilità per la decadenza della filosofia platonica, ma è presumibilmente l'autorità del Padre della Chiesa³⁶ che lo induce, almeno in alcune occasioni, a passare sotto silenzio gli eredi di Platone quando i suoi strali contro lo scetticismo si fanno più velenosi.

³⁴ Nel libro II del *Contra Academicos* (II, 1, 1; II, 3, 8) il dogmatismo è indicato come un nemico altrettanto insidioso per la scoperta della verità quanto lo scetticismo comunemente inteso.

³⁵ Uso questo termine, qui e altrove nel presente lavoro, nel senso indicato da Cicerone negli *Academica*, a designare, cioè, tutta la fase «scettica» della scuola di Platone.

³⁶ Manca uno studio complessivo che metta in luce la presenza rilevante del pensiero di Agostino nell'opera di Ficino; si veda tuttavia Heitzman, *L'agostinismo avicennizante*; Kristeller, *Augustine*; Marcel, *Marsile Ficin*, pp. 674-675; Tarabochia Canavero, *Agostino e Tommaso*; Ead., *Agostino in Ficino*; Allen, *Synoptic art*, pp. 18-19, 20, 27-29, 31, 51-53, 56, 57, 60-61, 62, 64-65, 74, 77, 86, 93; Vasoli, *Ficino e Agostino* (come avverte l'autore, *ivi*, p. 8, il capitolo è il testo ampliato e rivisto di una relazione, non pubblicata, presentata nell'«Arbeitsgespräch 'Augustin in der Neuzeit. Vom Petrarch bis ins 18. Jahrhundert'», organizzato da Dominique de Courcelles e Kurt Flasch e svoltosi a Wolfenbüttel dal 13 al 17 ottobre 1996, presso la «Herzog August Bibliothek»).

Meno evidente è la posizione di Giovanni Pico non solo verso l'interpretazione agostiniana, ma più generalmente verso gli scettici: a differenza di Ficino, egli non si sofferma a discutere esplicitamente il significato filosofico dell'orientamento di pensiero di Arcesilao o Carneade, Pirrone o Sesto. È forse per questo che, di fronte a una domanda che comunque si è costantemente riproposta negli studi picchiani, se cioè si possa riconoscere una qualche continuità filosofica nell'opera dei due Pico, la risposta negativa è vieppiù venuta rafforzandosi nel corso degli studi che si sono succeduti nell'arco di circa un quarantennio³⁷. Anzi, Kristeller si spinse a dichiarare che l'idea dell'universalità della verità, pur se indusse Giovanni a sintesi assai più ampie del sapere filosofico di quelle che gli venivano suggerite dal platonismo ficiniano, non lo portò a comprendervi tutte le scuole: escluso, insieme all'epicureismo, sarebbe rimasto proprio lo scetticismo, «del quale si cercherebbe invano qualche influenza sul suo pensiero»³⁸. Per l'epicureismo la considerazione di Kristeller è senz'altro irreprensibile. Riferimenti inequivocabili, anche se non sempre espliciti, alla filosofia del Giardino si trovano sia nella celebre lettera al Barbaro del 3 giugno 1485, sia nell'*Heptaplus* sia nel *De ente et uno*, e sono sempre decisamente critici: «purissimi veleni» sono definiti gli insegnamenti di Lucrezio nel primo scritto³⁹; e se nell'*Heptaplus* non è accordato alcun valore a una dottrina che sui sensi fonda la speranza della felicità e che, estromettendo il divino dal mondo, quest'ultimo concepisce come il risultato dell'agglomerarsi fortuito di atomi, altrettanto nell'opera più tarda la condanna suona inappellabile per quell'empia concezione di Dio come corpo⁴⁰. Quanto però allo scetticismo,

³⁷ Cfr. Schmitt, *Gianfrancesco Pico's attitude*; Id., *Gianfrancesco Pico*, pp. 2-3; Cao, *L'eredità picchiana*, p. 232; Garfagnini, *Savonarola*, p. 262. Più cauto Garin, che invita a non sottovalutare «il rapporto dialettico tra la concordia filosofica impostata da Giovanni fin dalle *Conclusiones* [...], e l'impianto stesso di quella che è l'opera maggiore di Gianfrancesco: l'*Examen vanitatis doctrinae gentium*» (Garin, *Ricordando i Pico*, p. 14).

³⁸ Cfr. Kristeller, *Pico's sources*, pp. 55, 83. Questo giudizio di Kristeller segue anche Fernand Roullet: cfr. *Jean Pic*, p. 93.

³⁹ La lettera, comunemente intitolata *De genere dicendi philosophorum* in base alla replica del Barbaro, è stata tradotta sia da Garin in *Prosatori latini*, pp. 804-823, sia da Francesco Bausi (G. Pico, *De genere dicendi*) nel 1998; è a quest'ultima edizione, commercialmente più accessibile, che farò riferimento d'ora innanzi, seguendone la scansione in paragrafi indicati con la parentesi quadra. Per il passo citato, cfr. p. 50 [71]. Cfr. anche pp. 61 [126]-62 [134], dove la filosofia di Lucrezio è qualificata opera di una «mente insipiente», che, pur «eloquentissima nell'esprimersi», è ignara delle «leggi di Dio e della natura», e «dice cose sacrileghe».

⁴⁰ Cfr. *Heptaplus* e *De ente et uno*, in G. Pico, *Scritti*, rispettivamente pp. 282 (IV, 5), 295 (V, 3) e 414. È a quest'edizione di Garin che d'ora innanzi farò riferimento nel rinviare all'*Heptaplus* e al *De ente et uno*, così come da essa riprenderò le traduzioni, ri-

purché con esso non si intenda la difesa dell'inconoscibilità del vero, la questione ritengo vada ripensata: pare anzi, dalle considerazioni pur rare sparse nelle sue opere, che Pico non solo abbia riflettuto assai seriamente sulle molteplici interpretazioni fornitegli dalle varie fonti antiche e medievali di cui disponeva⁴¹, ma che abbia optato in piena consapevolezza critica per una lettura assai prossima a quella agostiniana. «Ricerca-tori del vero» egli chiama gli eredi accademici di Platone, riservando loro quel rispetto cui, tra gli altri, invitava Agostino nel *Contra Academicos*. Che il principe di Concordia conoscesse questo testo è fuori questione: lo cita esplicitamente nell'*Oratio* come testimonianza dei numerosi tentativi fatti in passato di provare, con «sottilissime discussioni», la concordia di Platone e Aristotele⁴². E se, come annota giustamente Kristeller, le tesi centrali pichiane dell'universalità del sapere e della libertà investono di una particolare rilevanza il problema delle sue fonti⁴³, occorrerà prestare attenzione a questo dialogo agostiniano finora trascurato dalla letteratura critica, giacché da esso Pico trae in verità importanti suggestioni, pur senza mai dichiararne l'origine. Di queste citazioni nascoste sparse nelle opere del Mirandolano – e sinora sfuggite agli studiosi – si avrà modo di discutere nel presente lavoro; per darne qui appena un saggio, basti accennare che è un luogo del *Contra Academicos* che Pico ripete nell'*Oratio* quando, nell'illustrare il senso del proprio progetto di una discussione tra dotti ma anche per allontanare da esso il sospetto di temeraria presunzione, definisce un aspetto metodologico rilevantissimo del suo filosofare, strettamente connesso proprio con il tema dell'universalità del sapere. Non si tratta, egli dice sostanzialmente, di una

servandomi la libertà di modificarle e emendarle. Ricordo, tuttavia, la recente edizione critica del *De ente et uno*, inclusa nel volume Toussaint, *L'esprit du Quattrocento*.

⁴¹ Dal catalogo della biblioteca pichiana messo a punto dalla Kibre (Kibre, *The library*), sappiamo che il principe di Concordia disponeva della *Praeparatio evangelica* di Eusebio di Cesarea (cfr. *ivi*, pp. 211, n. 682; 218, n. 736), delle *Vitae et sententiae philosophorum* di Diogene Laerzio (cfr. *ivi*, p. 186, n. 503), delle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia (cfr. *ivi*, pp. 216, n. 716; 155, n. 261), dei *Moralia* di Plutarco (cfr. *ivi*, p. 218, n. 735), degli *Academica* ciceroniani (cfr. *ivi*, p. 177, n. 423) e delle opere di Agostino (cfr. *ivi*, pp. 62-63 e 213, n. 693), delle *Divinae institutiones* di Lattanzio (cfr. *ivi*, p. 190, n. 529), dell'*Adversus mathematicos* di Sesto Empirico (cfr. *ivi*, pp. 210, n. 673; 258, n. 1044), delle *Noctes Atticae* di Aulo Gellio (cfr. *ivi*, p. 176, n. 420).

⁴² Per i rinvii all'*Oratio de hominis dignitate* farò riferimento all'edizione di Giuseppe Tognon (*Oratio*), che riprende la versione italiana di Garin. Ho comunque tenuto presenti anche l'edizione allestita da Bruno Cicognani (G. Pico, *De hominis dignitate*), la cui traduzione ho talvolta preferito, e quella, recentissima, a cura di Saverio Marchignoli, in Bori, *Pluralità delle vie*. Per la citazione agostiniana ricordata nel testo, cfr. G. Pico, *Oratio*, pp. 43-45.

⁴³ Kristeller, *Pico's sources*, pp. 36, 40-41.

disputa proposta con il mero intento eristico della vittoria, ma di quel genere di battaglie che costituisce il nerbo della filosofia cui io mi attengo, nella quale esso è il mezzo necessario a far scaturire una scintilla di verità; un genere di battaglie, la cui peculiarità sta nel fatto che anche l'essere vinti per l'inconsistenza dei propri argomenti rappresenta un guadagno⁴⁴.

Queste prime corrispondenze credo giustifichino la curiosità di verificare fino a che punto, di là da queste riprese testuali circoscritte, Giovanni Pico abbia trasposto nella propria riflessione filosofica temi scettici accolti dalla mediazione agostiniana e anche, magari, di spingere l'indagine ad altri autori antichi, tradizionalmente legati alla filosofia del dubbio o alla sua interpretazione, e certamente letti da Pico: a Cicerone per esempio, cui naturalmente rinvia l'opera di Agostino, oppure a Plutarco, che con il Padre della Chiesa condivide non pochi giudizi sulla fisionomia platonica di Arcesilao e Carneade⁴⁵ e sulla positività della scempi. Anche se sulla base dello studio della Kibre è forse impossibile decidere quali codici plutarchei accogliesse la biblioteca di Pico⁴⁶, è certo che tra le opere da lui studiate vi è il *De E apud Delphos*, nel quale sono stretti nodi indissolubili tra il dubbio e la filosofia⁴⁷, e anche il *De defectu oraculorum*⁴⁸, ove continuo è il richiamo alla circospezione accademica quan-

⁴⁴ Cfr. G. Pico, *Oratio*, p. 37, e Agostino, *Contra Acad.*, III 20, 44.

⁴⁵ Per questa posizione di Plutarco, cfr. Donini, *Scetticismo accademico*, in particolare pp. 203-204, 212-214. Tra gli studi più rilevanti dedicati alla diffusione e alla traduzione dei *Moralia* tra Tre- e Quattrocento, si veda Hirzel, *Plutarch*, cap. XII, p. 102 ss.; Weiss, *Plutarco nel Trecento*; Ziegler, *Plutarco*, pp. 379-381; e soprattutto Resta, *Antonio Cassarino*, in specie pp. 225-250. Per ulteriori indicazioni bibliografiche ci si può utilmente riferire alle note di Jean Irigoien, *Intr. Plutarque*, pp. CCLXXXV-CCLXXXVI, e a Garzya, *Tradizione manoscritta*, pp. 20-21. Tra i contributi più recenti, si veda Garin, *Ritorno degli antichi*, pp. 57-59; De Pace, *Plutarco e Copernico*, pp. 320-331.

⁴⁶ Le indicazioni contenute nel catalogo rinviano a un generico «graecus ms. in pap.»: cfr. Kibre, *The library*, p. 218, n. 735.

⁴⁷ Si veda *infra*, II.2, pp. 136-137.

⁴⁸ Sebbene la conoscenza pichiana di questo scritto plutarcheo sia sfuggita agli studiosi, essa è testimoniata inequivocabilmente da una delle *Conclusiones*: delle «Conclusiones paradoxae numero LXXI, secundum opinionem propriam, nova in philosophia dogmata inducentes», la n. 39, che interpreta «il detto mirabile di quel barbaro, che ebbe familiarità con Ninfe e Demoni, a proposito dei 184 mondi disposti in figura triangolare con tre unità agli angoli e una posta al centro», fa riferimento a un luogo del *De defectu oraculorum*, in cui lo spartano Cleombroto, appassionato dilettante di filosofia e teologia, che viaggia per conoscere il mondo, le sue genti e le loro usanze, riporta l'opinione di un barbaro straniero da lui avvicinato sulle rive del Mar Rosso; i mondi, quegli diceva, «non sono né infiniti, né uno solo, ma cento ottantatré, disposti in uno schema triangolare, di sessanta mondi per lato, mentre i tre che rimangono occupano un angolo ciascuno. I mondi adiacenti si toccano in evoluzioni ordinate, come in una danza; la superficie interna del triangolo è il focolare comune del tutto, e si chiama Pianura

do la ragione è chiamata a esprimersi su questioni naturali «oscuere» o «particolarmente difficili», ovvero che coinvolgano le operazioni demiurgiche della divinità⁴⁹. Forse non è molto per stabilire un'influenza precisa e decisiva della complessa tematica scettica dell'autore medioplatonico sul pensiero pichiano; ma se vi sono elementi che inducono ad assumere con cautela una prospettiva di questo tipo – così, la considerazione matematizzante della natura sollecitata da Plutarco quale rimedio all'incertezza provocata da concetti di derivazione sensibile⁵⁰ –, altri ve ne sono che non la escludono. Anzi, l'orientamento del *De defectu oraculorum* è presentissimo nelle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*: ad esempio quando, di fronte alla pretesa astrologica di istituire strette relazioni tra il fato di un individuo e la disposizione del cielo al momento della sua nascita, si mostrano le inestricabili complicazioni nelle quali si avvolge la ragione umana allorché tenti di risolvere la questione⁵¹; ovvero quando il vaglio delle molteplici *rationes* che si propongono di spiegare il fenomeno delle maree riesce soltanto ad accertare la verosimiglianza delle teorie⁵²; o quando, ancora, nei libri VIII e IX, l'incapacità in cui ci troviamo di numerare le stelle, la possibile esistenza di pianeti pur invisibili argomentata da Favorino, la titubanza sulla moltitudine di

della Verità: in essa i principi, le forme, i modelli delle cose già nate o che nasceranno giacciono immobili, circondati dall'eternità, che trasferisce ai mondi, come sua emanazione, il tempo» (*De def. or.*, 422B-C; trad. M. Cavalli). Per la *Tesi* citata, cfr. G. Pico, *Conclusiones*, p. 82. Giova aggiungere che questo medesimo dialogo può essere una delle fonti da cui Pico trasse ispirazione per la critica agli epicurei, sopra ricordata: poco prima del passo cui rinviano le *Conclusiones*, ancora Cleombroto attacca gli epicurei, poiché non ammettono «neppure un mondo che sia governato dalla ragione divina», riconducendo al caso la nascita e la persistenza nell'essere degli enti (*De def. or.*, 420B).

⁴⁹ Cfr. Donini, *Scetticismo academico*, in particolare pp. 207-209; Id., *Fisica e cause*, in particolare pp. 99-105.

⁵⁰ Per questo aspetto connesso alla riflessione scettica di Plutarco, si vedano le considerazioni di Donini relative specialmente al *De primo frigido* e ad alcune delle *Quaestiones convivales*: Donini, *Scetticismo academico*, pp. 209-212; Id., *Fisica e cause*, pp. 112-116; e Ferrari, *Dio, idee e materia*, pp. 152-156. Di contro, Pico dichiara che «i moderni, i quali discutono delle cose naturali in modo matematico, distruggono le fondamenta della filosofia naturale» («Conclusiones de mathematicis secundum opinionem propriam, numero LXXXV», n. 5, in G. Pico, *Conclusiones*, p. 106).

⁵¹ Cfr. G. Pico, *Disputationes*, libro VII, vol. II, pp. 155-161; al termine di questa discussione Pico dichiara: «Da questa tanto varia e complessa incertezza circa il principio dell'uomo usciranno forse gli astrologi, che sono indovini; la filosofia che si sforza di procedere secondo ragione, in nessun modo può razionalmente uscirne» (p. 161). Cfr. anche *ivi*, pp. 175-181, dove le testimonianze, tutte tra loro discordanti, sulle corrispondenze fra luoghi del cielo e regioni terrestri inducono alla medesima conclusione a proposito del fato delle città, delle nazioni e del mondo.

⁵² Cfr. *ivi*, libro III, vol. I, pp. 304-320.

epicicli ed eccentrici⁵³, la non necessità razionale di introdurre la nona sfera per spiegare la precessione degli equinozi⁵⁴, l'incerta determinazione dell'esatta posizione dei pianeti⁵⁵, dei loro moti⁵⁶ e del loro ordine⁵⁷, a suffragare la quale proprio Plutarco⁵⁸ viene citato accanto a Maimonide⁵⁹ e al matematico Andrea Summario⁶⁰, testimoniano, a parere di Pico, quanto numerose siano le questioni del mondo celeste che si sottraggono alla presa salda del nostro sapere. Non che il Mirandolano metta mai in discussione i presupposti metafisici della cosmologia, giacché l'ordine dell'universo, la sua perfezione, la regolarità e armonia delle rivoluzioni delle sfere sono capisaldi che affondano la propria necessità nel Dio che li ha posti in essere. Piuttosto, la sua critica colpisce la potenza conoscitiva dell'uomo. La verità del cosmo esiste, e tuttavia la scienza umana non è ancora riuscita a disvelarla: di fronte alla pluralità dei problemi irrisolti, l'uomo non può che constatare «quanto ampia sia la porta aperta agli errori, rimanendo [...] la verità e la certezza astronomica ancora inesplorate nell'antro di Eraclito»⁶¹.

È una considerazione che rinvia il lettore al tragico convincimento della teoresi scettica antica, secondo cui la verità della natura, salda nella sua aseità, è arcana e difficile da penetrare, rimanendo nella sua essenza

⁵³ Cfr. *ivi*, libro VIII, vol. II, p. 227.

⁵⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 229-235. Dopo aver passato in rassegna le varie teorie sulla nona sfera, Pico conclude: «Noi abbiamo riferito tutte queste ipotesi per affermare che, in tale argomento, nulla si può sostenere di certo e di indubitato, poiché ogni discussione termina in posizioni probabili e mutevoli; e rimanendo nell'incertezza i sostenitori dell'una e dell'altra tesi, essi lasciano incerti anche noi» (*ibidem*, p. 235).

⁵⁵ Cfr. *ivi*, libro IX, vol. II, pp. 321-323.

⁵⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 327-333.

⁵⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 373-375. Si noterà che alcune di queste considerazioni saranno riprese da Copernico nel cap. 10 del libro I del *De revolutionibus*.

⁵⁸ Cfr. *ibidem*, p. 333: «Plutarco, posteriore a Tolomeo e contemporaneo di Emilio romano[da identificarsi probabilmente con Menelao di Alessandria, che soggiornò a Roma e qui compì osservazioni astronomiche] sommo matematico del tempo di Traiano, nei *Problemata rerum romanarum* [*Quaest. rom.*, XXIV], dice che pure in quell'epoca, in cui l'astronomia aveva raggiunto la perfezione suprema, l'ineguaglianza dei tempi vinceva la perizia degli astronomi, molto spesso ingannandoli e sfuggendo ai loro numeri e calcoli». Anche questa citazione da Plutarco Copernico riprodurrà nell'introduzione originale, poi non pubblicata, al *De revolutionibus*, come pure la notizia, scorretta, che fa di Plutarco autore posteriore a Tolomeo.

⁵⁹ Cfr. *ibidem*, p. 375: «Giustamente [...] Mosè Maimonide, anche in base alla testimonianza di Abubacer, dichiarò incerto il luogo e l'ordine dei pianeti».

⁶⁰ Cfr. *ibidem*, p. 321: «La determinazione esatta dei luoghi dei pianeti [...] molti ritengono non solo faticosa, ma impossibile. Andrea Summario, dotto matematico, comincia così il suo libro: "non so se si possano conoscere i moti delle stelle; ma so con assoluta certezza che ancora non sono stati conosciuti"».

⁶¹ *Ibidem*, p. 355.

«celata nell'abisso», come recitava quell'antico adagio di Democrito che non solo ebbe singolare fortuna nella letteratura scettica, ma sostenne anche la cautela metodologica dell'indagine, esercitata e teorizzata da autorevoli esponenti della tradizione filosofica dogmatica⁶². E se la concordia è per Pico un valore, la convergenza di prestigiose testimonianze sulla funzione positiva e irrinunciabile del dubbio e delle confutazioni, sui limiti della ragione umana e la circospezione da osservarsi in molteplici questioni la cui certezza pare porsi come inattuabile per le nostre capacità naturali, dovette costituire uno stimolo potente a una riflessione seria sul senso in cui intendere l'orientamento di una parte non trascurabile della scuola di Platone: una riflessione, i cui esiti si lasciano cogliere, a mio avviso, nel concetto stesso della filosofia come ricerca della verità, che il Mirandolano pose a vessillo degli accademici e sotto il quale egli stesso intese militare⁶³.

Indivisibile da questa ricerca concepì la passione dialettica per lo scontro delle idee⁶⁴. Solo «in questa sorta di palestra letteraria – scriveva nell'*Oratio* – le forze dell'anima si fanno di gran lunga più forti e più vegete (*vegetiores*), e senza contrasti e lotte (*bella*) la filosofia risulterebbe sonnacchiosa e dormicchiante (*somniculosa et dormitans*)»⁶⁵.

Non credo sia casuale che con gli stessi termini Poliziano, l'amico «inseparabile» del soggiorno fiorentino⁶⁶, caratterizzasse il tipo di approccio alla filosofia cui era tornato con entusiasmo sotto la spinta di Pico: alle nuove indagini ed esplorazioni cui questi lo aveva risvegliato quasi con uno «squillo di tromba» egli dichiarava di apprestarsi con un ardore e uno spirito ben diversi da quelli con cui in gioventù aveva assistito alle lezioni di Ficino e dell'Argiropulo: «non come prima occhi sonnacchiosi (*somniculosis*), ma occhi svegli e vigili (*vegetis vigilantibusque oculis*)»⁶⁷. Ed erano termini, questi, che stavano a indicare la risolutezza a essere se stesso anche nel campo della filosofia, disertato anni addietro dopo una rapida incursione, a essere cioè libero da ogni tutela e pronto

⁶² Cfr. Russo, *Intr. Scettici antichi*, pp. 14-20.

⁶³ Si veda *infra*, cap. II.

⁶⁴ Cfr. anche Biondi, *Intr. Conclusiones*, pp. XXIII-XXIV.

⁶⁵ G. Pico, *Oratio*, p. 35.

⁶⁶ Cfr. *De ente et uno*, in G. Pico, *Scritti*, p. 386. Anche Poliziano, per parte sua, testimonia più volte lo stretto sodalizio con Pico: si veda ad esempio la «Coronide» dei primi *Miscellanea*, dove si dichiara onorato di essere suo «assiduus comes» negli studi: cfr. *Liber Miscellaneorum Centuria Prima*, in Politiani *Op.*, I, p. 310; è a questa ristampa che faranno riferimento i miei rinvii alle opere di Poliziano, salvo esplicite indicazioni di altre edizioni.

⁶⁷ Cfr. *ibidem*. Per il ritorno alla filosofia del Poliziano sotto gli auspici picchiani, cfr. anche Garin, *La cultura filosofica*, «L'ambiente del Poliziano», p. 344.

a difendere ciò che fosse sostenuto da ponderatissime ragioni, denunciando senza reticenze o velami di alcun tipo errori e mistificazioni⁶⁸. Lo stesso concetto di una filosofia intrinsecamente battagliera e fecondata dal confronto interpersonale ripeteva più tardi nella *Lamia*, legando anche qui la ricerca della verità alle dispute e alle discussioni in cui la dialettica è l'arte «di principal necessità» per «combattere il falso»⁶⁹:

Il filosofo [è Platone che qui Poliziano chiama a parlare] ha da essere desideroso di indagare la verità, e aver molti nel medesimo desiderio compagni e aiutatori. Perocché è nella filosofia come nella caccia: a mettersi soli sulle tracce d'una fiera, gli è difficile o impossibile acciapparla; di bella compagnia la si rinserra agevolmente nel suo stesso covaccio: e il filosofo, come cacciatore della verità, trova pur troppo frane e dirupi, e selve involte e oscure, che da sé solo non supererebbe.⁷⁰

⁶⁸ È il senso che Poliziano esprime in un altro passo dei primi *Miscellanea* in cui, dopo avere ricordato l'opera meritoria di Giorgio Merula il quale, con le sue annotazioni critiche ai commentari a Marziale del Calderini, per primo ne aveva raffrenato l'arbitrio, così rievoca la propria emancipazione dal magistero del celebre filologo: «Nos quoque dein primae sub flore iuventae, non quidem ut ipsius libros plane de manibus excuteremus, sed ut somniculosam iuventutem, velut in aurem utramque dormientem expergefaceremus, in ipso iam tum nostrae professionis tyrocinio sic eundem [cioè il Calderini] leniter quandoque quasque parcente manu feriebamur: et nunc idem facturos praefamur, utcunque res feret, quo fides nobis libertasque constet. Neque enim patiemur, quatenus vires suppetent, impune illudi credulae iuventuti, et simplicia ingenia supplantari» (*Miscellaneorum Centuria Prima*, cap. 9, in *Politiani Op.*, I, p. 233).

⁶⁹ Cfr. A. Poliziano, *La Strega*, p. 195; Wesseling, p. 6.36-37. Per i rinvii a quest'opera del Poliziano, farò sempre riferimento innanzitutto all'edizione di Del Lungo, corredata di una bellissima traduzione italiana, aggiungendo i rinvii al testo latino dell'edizione critica di Wesseling. Sulla concezione strumentale della dialettica quale «ars sermocinalis», ben lontana e diversa dalla «suprema sapienza» della dialettica neoplatonica, Poliziano si era soffermato anche nella *Praelectio de dialectica* (in *Politiani Op.*, I, pp. 528-530), introduttiva al corso dell'anno scolastico 1491/92. Per più ampie e istruttive considerazioni in proposito e, più in generale, sull'insegnamento logico del Poliziano, cfr. Del Lungo, *Il «Greco»*; Vasoli, *Poliziano maestro*. Giova ricordare che il corso dell'anno accademico 1491/92 Poliziano dedicò a esporre le cosiddette *Cinque Voci* di Porfirio, i *Sei Principi* di Gilberto Porretano, e, di Aristotele, il *Peri ermeneias*, gli *Elenchi Sofistici* e i *Predicamenta*, e che quello sugli *Analitica Priora* fu tenuto l'anno successivo; cfr. Verde, *Studio fiorentino*, IV, t. 3, pp. 1043, 1087.

⁷⁰ A. Poliziano, *La strega*, p. 197; Wesseling, p. 7.19-26. L'immagine della caccia come più propria a caratterizzare l'impresa dei filosofi alla ricerca della verità e dell'essere sarà più volte ripresa da autori rinascimentali, in specie di orientamento platonico: tra gli altri, dallo stesso Pico nelle *Conclusiones* (cfr. «Conclusiones secundum propriam opinionem numero LXII, in doctrinam Platonis ...», n. 58, in G. Pico, *Conclusiones*, p. 104); da Giordano Bruno negli *Eroici furori*; e da Jacopo Mazzoni nella *Comparatio Platonis et Aristotelis*. Ma la fonte a tutti comune è Platone: cfr. ad esempio, *Laches*, 194b; *Respublica*, IV, 432b; *Phaedo*, 66c; *Theaetetus*, 198a, 200a; *Philebus*, 20d, 65a; *Politicus*, 264a, 285d; *Gorgias*, 464d, 489b, 500e; *Euthydemus*, 290b, *Phaedrus*, 262c.

Sono Pitagora, Archita, Socrate e Platone appunto, che in questa *praelectio* Poliziano evoca quali testimoni di una filosofia la quale «non si comunica a chi sonnecchia, ma vuol le sue veglie»⁷¹; eppure, nel capitolo di apertura della *Centuria Prima* dei *Miscellanea*, aveva incluso nell'ottima tradizione filosofica anche quel Cicerone che, «acerrimus in disputando», Agostino nei libri sugli accademici non aveva esitato a chiamare «Cicerone suo» e «sapiente»: un giudizio, tiene a sottolineare, che il Padre della Chiesa non aveva abbandonato in tutta la vita, anche quando in lui si era fatta più urgente l'esigenza di testimoniare la fede in Cristo⁷².

L'appunto è tutt'altro che marginale, e non solo per il valore intrinseco dell'adesione a un giudizio che intendeva dare un credito squisitamente filosofico all'azione critica e all'orientamento di Cicerone: già da questa dichiarazione si può evincere che ciò che a Messer Agnolo pareva convincente a proposito dell'Arpinate, doveva esserlo anche per gli altri accademici. Ma quell'appunto ci documenta inoltre un'attenzione costante del Poliziano per le testimonianze e le interpretazioni dello scetticismo; un'attenzione, come si vedrà meglio più avanti⁷³, da far risalire già ad alcuni anni prima del sodalizio filosofico con Pico, al corso cioè con cui aveva inaugurato la sua attività di professore allo Studio fiorentino (1480-81)⁷⁴: nel *Commento alle Selve di Stazio* che registrava quelle lezioni egli, in modo peraltro più esplicito di quanto si esprimesse nei *Miscellanea*, non solo aveva rimarcato con enfasi il valore autenticamente culturale del metodo, della confutazione e dell'orientamento zetetico dello scetticismo accademico, non solo ne aveva rilevato la matrice socratica e la fecondità per ogni genuina espressione non «sonnecchiante» della filosofia, ma a quell'attitudine critica aveva dato nuovo spessore e

⁷¹ *La strega*, p. 205; Wesseling, pp. 10.38-11.1.

⁷² Cfr. *Miscellaneorum Centuria Prima*, cap. 1, in Politiani *Op.*, I, p. 225: «Augustinus cum in Academicis, quanquam sub alterius persona, nunc suum Ciceronem, nunc sapientem appellat, [...]: tum in Confessionibus, ubi neutiquam personatus, eos ex professo damnat, qui linguam Ciceronis mirantur, pectus non ita. Quinimo quod affectum mutaverit ipse, quod ad Deum preces, et vota converterit, quod desideria non eadem quae prius habuerit, quod omnis ei vana spes evulerit, quod immortalitatem sapientiae quaesierit aestu cordis incredibili: postremo, quod surgere iam coeperit, ut ad Deum reverteretur, cuncta haec esse Ciceronis munus fatetur, uniusque illius libro, qui vocatur Hortensius, omnem suae salutis occasionem retulit acceptam».

⁷³ Cfr. *infra*, II.2, pp. 141-147.

⁷⁴ È del 29 maggio 1480 lo strumento notarile di assunzione del Poliziano quale professore dello Studio «ad lecturam poetices et oratoriae». Poliziano lesse le *Selve* di Stazio per il corso della facoltà poetica. Cfr. Verde, *Studio fiorentino*, I, p. 312; II, pp. 26-27; IV, t. 1, p. 381. Per i tre corsi tenuti dal Poliziano nel suo primo anno di attività di docente, cfr. *ivi*, IV, t. 1, pp. 415-417.

nuova vita e concretezza, ponendolo dichiaratamente alla base della sua originalissima attività di filologo nel campo letterario. E secondo questa sua personale attitudine si deve credere che accogliesse l'incoraggiamento del Pico a tornare agli studi filosofici, estendendo l'applicazione di quel metodo dal campo della poesia a quello sul quale era storicamente germinato e, a suo giudizio, aveva ben fruttificato⁷⁵. Anzi, sarebbe meglio dire che egli rinnovava semplicemente un'attitudine manifestata già anni addietro, nei suoi esordi filosofici. Qualche mese prima dell'allontanamento dalla corte dei Medici e da Firenze alla fine del '79, allorché aveva inaugurato il suo impegno filosofico con la traduzione del *Manuale* di Epitteto, affrontava con slancio il cimento cui lo aveva provocato Bartolomeo Scala⁷⁶: contro la definizione aristotelica, difendeva l'idea che «il corpo non è in noi», che l'uomo non è che «anima partecipe di

⁷⁵ Mi sembrano del tutto convincenti le considerazioni di Emilio Bigi relative alla 'conversione filosofica' del Poliziano, secondo cui, nell'argomento aristotelico delle lezioni tenute negli ultimi anni allo Studio fiorentino, è da vedere, più che una «consapevole 'scelta' speculativa», l'atteggiamento del filologo, desideroso di restituire i libri di Aristotele alla loro purezza, liberandoli dalla «dira [...] morositate illuvie» dei commentatori medievali: cfr. Bigi, *Cultura del Poliziano*, pp. 68-72, e Benassi, *La filosofia e le lettere*, p. 120. Va ricordato, d'altra parte, che anche i commentatori greci, di sicuro orientamento neoplatonico – e dai quali Poliziano traeva importanti insegnamenti (si veda *infra*, cap. III) –, si indirizzavano liberamente verso gli scritti di Aristotele, quando erano in gioco discipline e campi filosofici trascurati negli scritti di Platone, tra i quali rientrava appunto la logica; cfr. I. Hadot, *À propos*, p. 195. Si potrebbe aggiungere che lo stesso Poliziano avvertiva con chiarezza che l'argomento dei suoi corsi non era affatto indicativo delle proprie preferenze e del proprio gusto: nell'introdurre le lezioni sulle *Selve* di Stazio e sulla *Institutio oratoria* di Quintiliano dichiarava espressamente che le ragioni della scelta erano estranee a un qualche primato assegnato all'uno e all'altro autore e che «come i nostri filosofi quando seguono innanzitutto Aristotele, non per questo lo antepongono senz'altro a Platone, così noi, per il fatto che abbiamo preferito commentare Quintiliano, non per questo abbiamo voluto diminuire in nulla la gloria sacrosanta di Cicerone, ma piuttosto offrire un ottimo aiuto a quanti di voi intendono volgersi a Cicerone» (*Oratio super Fabio Quintiliano et Statii Sylvis*, in Politiani *Op.*, I, p. 494; trad. it. con testo latino a fronte *Orazione su Quintiliano e sulle «Selve» di Stazio*, in *Prosatori latini*, p. 877). Meno persuasive, come cercherò di dimostrare più oltre, le annotazioni di Bigi sulle influenze ficiniane.

⁷⁶ «Tu – scrive allo Scala – non contento di assolvere il compito di strenuo soldato e di fortissimo capo, con il tuo solito zelo, non lasci che i tuoi allievi languiscano nell'ozio e nella quiete, ma dai ripari degli attendamenti li chiami alla polvere del campo, al sudore, agli esercizi di scherma, poiché a buon diritto ritieni che a te solo spetti fissare i ritmi delle prove militari. Credevo di avere fatto abbastanza traducendo Epitteto; ed ecco che tu ora mi chiami con squilli di guerra anche a difenderlo. Ma, come dice Orazio, combatteremo di buon grado questa ed ogni battaglia nella speranza di riuscirci graditi» (A. Poliziano, *Pro Epicteto stoico ad Bartholomaeum Scalam Epistola*; trad. it. con testo latino a fronte *Epistola in difesa dello stoico Epitteto*, in *Prosatori latini*, p. 913).

ragione», avvalendosi dell'autorità di Platone per soccorrere lo stoico. E, come si avrà modo di mostrare, in questa replica era lo stesso Ficino a essere tacitamente chiamato in causa⁷⁷.

Che Pico e Poliziano fossero personalità culturali per molti aspetti distanti è già stato rilevato con finezza da Garin quando avvertiva delle prospettive profondamente diverse in cui si collocano gli studi e gli interessi dei due amici, l'uno desideroso di «scoprire in Greci, Ebrei, e magari Indiani [...] un solo volto», l'altro curioso delle differenze «per apprezzarne la genesi e farne la storia»; l'uno alla ricerca di una convergenza di concetti da ritrovare attraverso l'allegoria, l'altro teso ad avvicinare la parola e «comprenderla per quel che essa è veramente», copula cioè degli uomini, espressione dei loro rapporti attraverso i mutamenti della storia; l'uno animato da uno spirito profondamente religioso e teologico, l'altro ammirato e curioso dei prodotti della capacità euristica e poetica degli uomini, intesa in tutta l'ampiezza della sua gamma espressiva⁷⁸.

Restano comunque affinità più profonde e più radicali che uniscono e conciliano questi due personaggi eminenti del circolo mediceo e spiegano la loro amicizia di una vita. Entrambi condivisero la fede nell'uomo come libertà operosa, vivente nelle tracce che lascia in questa dimora mondana, entrambi furono senz'altro solidali nella concezione che in ogni campo del sapere la libertà si esprimesse nella ricerca sempre rinnovata della verità, e nella discussione, anche polemica, quale metodo più proficuo per attuarla⁷⁹. Questi convincimenti Poliziano rese concreti lungo tutto l'arco della vita. Al suo esordio filosofico del '79 già si è accennato. Sono note, inoltre, le polemiche che, dopo il rientro a Firenze, sostenne nel campo filologico-letterario con il Calderini, lo Scala, il Ma-

⁷⁷ Si veda *infra*, cap. III.

⁷⁸ Cfr. Garin, *La cultura filosofica*, pp. 338-341.

⁷⁹ Per questi temi polizianeï, si veda, oltre alle pagine di Garin in *La cultura filosofica*, sopra citate, Bigi, *Cultura del Poliziano*, pp. 81-82; Branca, *Poliziano*, p. 160 ss., il quale tuttavia sottolinea il mutamento di stile che si avverte nella *Centuria Secunda*, più orientata alla moderazione: cfr. *ivi*, p. 243 ss. È ancora Branca a richiamare l'attenzione sulla metafora militar-guerresca delle *centuriae* che Poliziano intendeva «condurre vittoriosamente alla battaglia come un imperatore trionfante» (*ivi*, p. 237). Di altra opinione è Lionello Sozzi, il quale, pur riconoscendo nell'opera del Poliziano la centralità dell'idea della libertà nelle sue molteplici espressioni, rimarca la presenza di un concetto di *dignitas* umana da perseguire con la dolcezza e la mitezza del linguaggio e dei modi interpersonali, restando alle contingenze del quotidiano e delle continue e aspre controversie in cui si impegnò il letterato e il filosofo; cfr. Sozzi, *Poliziano*, in particolare pp. 15-20. Tuttavia, le dichiarazioni metodologiche che su questo tema ci ha lasciato Poliziano, e sulle quali torneremo, non mi sembra consentano di disgiungere, nella sua riflessione, il valore del contrasto e dell'aperta denuncia degli errori dall'aspirazione alla verità e alla libertà intellettuale, cui anche si lega il rifiuto di ogni pedissequa imitazione.

rullo, con Lascaris, e infine anche col Merula⁸⁰. Il ritorno alla filosofia dietro le sollecitazioni pichiane fu intrapreso sotto il segno di Marte. In una lettera dell'89, felicemente battezzata da Garin «del dovere di non rispettare i morti», difende ancora una volta, contro i rammarichi di Jacopo Antiquario, il giudizio crudo e pungente con cui, nella prima *Centuria dei Miscellanea*, aveva offuscato il nome di Domizio Calderini, da qualche anno passato a miglior vita: «Tu dici che combattere con i morti non è bello. Eppure lo hanno fatto tutti i maggiori sapienti, ed i morti erano i loro maestri. Solo la critica ai morti, ormai sgombra di odi e di interessi, serve alla verità»⁸¹. Ancora nello stesso periodo attacca Paolo Cortesi, anche qui dando battaglia in difesa della vitalità degli studi e del vero sapere. Il ritorno agli antichi non può essere frainteso come aspirazione a un'inerte e morta ripetizione: gli imitatori «mancano di forze e di vita, mancano di azione, mancano di passione, mancano di personalità, languono, giacciono inoperosi, dormono di sonno profondo»⁸². È nello sviluppo autonomo, negli apporti originali che noi possiamo testimoniare la nostra umanità e affermare il senso più autentico dell'eredità lasciataci dagli antichi: con costoro vale il confronto e, attraverso questo, la capacità di ricreare se stessi nella maturazione della propria personalità, giammai la rinuncia a far germinare su quel terreno la testimonianza del presente⁸³. I *Miscellanea* si aprono in contesa con l'Argiropulo che aveva accusato Cicerone di aver equivocato tra *endelecheia* e *entelecheia*: non

⁸⁰ Per le polemiche con lo Scala, il Marullo e Lascaris ci si può utilmente riferire ai rinvii testuali e alle notizie bibliografiche fornite da Branca, *Poliziano*, p. 261 nota 8; per l'ostilità con Giorgio Merula, cfr. *ivi*, pp. 194-195, 205-208 e 259 nota 4. La posizione anticalderiniana Poliziano sviluppò programmaticamente e con continuità, a partire dal primo corso tenuto allo Studio fiorentino: per questo e le relative indicazioni bibliografiche, si veda *infra*, II.2, p. 142 ss. e nota 123.

⁸¹ Sono, queste, le parole con cui Garin (*La cultura filosofica*, p. 342) sintetizza efficacemente il senso dell'epistola che Poliziano indirizza all'Antiquario alla fine del novembre 1489 (cfr. *Epist.*, III, 19, in Politiani *Op.*, I, pp. 40-41). Per il profilo pungente del Calderini che Poliziano delinea nei primi *Miscellanea*, si veda *Miscellaneorum Centuria Prima*, *passim*, in specie cap. 9, in Politiani *Op.*, I, pp. 232-233. Ancora nella *Centuria Secunda*, l'Ambrogini non desistette dall'attaccare il metodo filologico e le *coniecturae* coacervanti di colui che era stato uno dei suoi maestri: cfr. A. Poliziano, *Centuria Secunda*, *passim*, particolarmente cap. 5, pp. 10-11.

⁸² *Epist.*, VIII, 16, in Politiani *Op.*, I, p. 113. La traduzione italiana di questa lettera è in *Prosatori latini*, pp. 903-905. Pregevoli rilievi sul senso emblematico che assume l'epistola nella riflessione critica e nell'evoluzione intellettuale del Poliziano sono in Garin, *La cultura filosofica*, pp. 352-354; Bigi, *Cultura del Poliziano*, pp. 95-98; Branca, *Poliziano*, pp. 23-25. Per la polemica anti-neoplatonica cui mirava Paolo Cortesi nello scambio epistolare con Poliziano (datato agli anni 1486-88), ma anche nella sua produzione successiva, cfr. Ferrai, *Intr. Cortesi*, pp. 42-52.

⁸³ Cfr. Garin, *La cultura filosofica*, pp. 353-354.

di equivoco si trattava, ma, affatto plausibilmente, di un'autorevole testimonianza sull'esoterica adesione di Aristotele alla dottrina platonica dell'anima, e Pico vi è richiamato quale esponente prestigioso della tradizione concordista⁸⁴. A suo modo, Poliziano esprimeva in questi atteggiamenti la sua concezione quasi sacrale della verità ai cui servigi egli chiamava la fatica costante degli studi, la cautela del giudizio, la denuncia di ogni soggezione all'autorità, la controversia e la polemica, da lui intese in senso altissimo e ideale.

Si tornerà più avanti a esaminare queste idee e a scavare tra le loro fonti. Per ora giova ricordare che all'impegno qui dichiarato di rendere concreta anche nell'ambito filosofico la concezione non *somniculosa* degli studi si affianca ancora una volta l'esigenza di una più rigorosa documentazione sullo scetticismo antico. Nello stesso anno che segna il suo ritorno al gusto della filosofia, egli si volge a studiare l'opera completa di Sesto Empirico. Eppure in quelle pagine Messer Agnolo non cerca affatto una qualche suggestione che autorizzi un'azione demolitrice del sapere. Senza il fortunato ritrovamento dei suoi quaderni di appunti, si stenterebbe a credere che allo scetticismo egli abbia riservato un'attenzione così minuziosa. La stessa studiosa che ha ricomposto i *disiecta membra* di quei quaderni riconosceva la difficoltà di comprendere in Poliziano, come in altri umanisti quattrocenteschi, le motivazioni di questo interesse⁸⁵ e si risolveva a interpretare il caso specifico da lei considerato in senso sostanzialmente dossografico ed enciclopedico⁸⁶. Si potrebbe, però, legittimamente aggiungere che vi era in quell'attenzione il desiderio di capire meglio, nel contrasto dei tanti messaggi che gli venivano dalle *Etimologie* di Isidoro di Siviglia e dalla *Suda*, da Diogene Laerzio e Aulo Gellio, da Clemente Alessandrino e Plutarco, da Cicerone e da Agostino⁸⁷;

⁸⁴ Cfr. *Miscellaneorum Centuria Prima*, cap. 1, in Politiani *Op.*, I, pp. 224-228: «Defensus a calumnia Cicero super enarrata vi novi apud Aristotelem vocabuli, quod est Endeuchia»; in proposito, si veda Garin, *Ἐντελέχεια e Ἐνδελέχεια*, in specie pp. 178-182; Id., *La cultura filosofica*, pp. 346-348. Per le fonti da cui Poliziano traeva la distinzione tra i due termini, cfr. *infra*, IV.4, p. 260 e nota 239.

⁸⁵ Cfr. Cesarini Martinelli, *Una dispersa enciclopedia*, p. 350.

⁸⁶ I libri di Sesto, concludeva la studiosa, ben soddisfacevano all'esigenza di Poliziano di «abbracciare in un disegno razionale tutti i campi dello scibile» e al suo «amore per la *docta varietas*», che nel campo della speculazione filosofica «si traduce in un atteggiamento eclettico e possibilista, aperto ai più vari esperimenti non senza una vena di sotterraneo scetticismo» (*ivi*, p. 356). La tesi della Cesarini Martinelli segue anche Sebastiano Gentile: cfr. Gentile, *Pico filologo*, pp. 474-475, 478.

⁸⁷ La conoscenza di alcune di queste fonti ci è attestata dai volumi, stampati o manoscritti, posseduti o annotati da Poliziano, ovvero da estratti copiati da lui stesso o da suoi discepoli, la lista dei quali è stata messa a punto da Ida Maier nel suo pregevole lavoro *Les manuscrits d'Ange Politien*; cfr. pp. 214 (per Isidoro di Siviglia), 311 (per Dio-

e forse anche di sceverare tra pirronismo e accademismo⁸⁸, ovvero di verificare per quest'ultimo quella continuità con la tradizione socratica e platonica da lui stesso dichiarata sin dal 1480⁸⁹ e sostenuta con vigore dal suo amato Cicerone e dall'autorevolissimo Agostino⁹⁰: una continuità esprimibile soprattutto nell'indagine amorosa della verità, ferma la convinzione che la ragione umana, in una dialettica o dialogica intesa come esame critico di ogni affermazione sgombro da passione eristica, potesse operare delle scelte che, evitando l'errore, fossero o conquiste parziali della verità ovvero approssimazioni a essa o anche soltanto la definizione del più probabile⁹¹; una continuità, inoltre, che di per sé scar-

gene Laerzio), 117 (per la *Suda*), 334 (per Aulo Gellio), 195, 229, 336 (per Plutarco); precisazioni e aggiunte sui codici passati per le mani di Poliziano, in specie per quanto riguarda Plutarco e Clemente Alessandrino, sono in Branca, *Poliziano*, pp. 172-173. La lettura dei *Contra Academicos* agostiniani, come si è già rimarcato (si veda, in questa «Introduzione», p. 28), è attestata dai primi *Miscellanea*, e quella degli *Academica* di Cicerone dal corso su Stazio dell'80 (cfr. *infra*, II.2, pp. 143-144).

⁸⁸ Nei quaderni, in effetti, non pochi appunti riguardano questo tema: nel Mon. lat. 798 le note si soffermano sulla «divisio philosophiae in dogmaticam, academicam, scepticam» (cc. 25r-37v), sulla peculiare definizione che conviene agli scettici «καὶ τῆς ἐποχῆς καὶ ἀταραξίας» (c. 109r), su «Clitomachus et Carneades academici» e su «Arce-silao academico qui et pyrrhonius videbatur» (c. 134r); cfr. Cesarini Martinelli, *Una dispersa enciclopedia*, p. 341. E in effetti, nella *praelectio* al corso sull'*Odissea* del 1486/87 (cfr. Del Lungo, *Florentia*, p. 179), Poliziano pare distinguere nettamente tra la procedura metodologica accademico-ciceroniana – e più generalmente filosofica – da lui approvata nel corso sulle *Selve* staziane quale strumento più idoneo alla ricerca della verità, e la fisionomia degli scettici pirroniani, i quali «nihil definiunt» e «de eisdem varie varijs locis sententiam ferunt» (*Praefatio in Homerum*, in Politiani *Op.*, I, p. 485; cfr. anche p. 491): è Timone di Fliunte, il discepolo di Pirrone, la fonte che qui Poliziano dichiara di seguire; il medesimo Timone che però nella *Lamia* egli non evoca più con neutri toni dossografici, ma cita a discredito e ignominia di quanti, pur dotti, hanno combattuto e deriso la filosofia, accanto ad Aristofane, a Dione di Prusa, a quell'Ortensio, infine, cui seppe rispondere Cicerone con il «libro intitolato nel suo nome, che è non piccolo accrescimento di gloria nella posterità»: cfr. *La strega*, pp. 199-201; Wesseling, pp. 8.34-9.22.

⁸⁹ Curiosamente la Cesarini Martinelli non prende in considerazione questa possibilità, sebbene, quale curatrice dell'edizione del *Commento inedito alle Selve di Stazio*, avesse ben presente le annotazioni di Poliziano.

⁹⁰ Del Padre della Chiesa Poliziano parla come di chi «tam alte nisa in omnibus ferme disciplinis est autoritas, ut extra omnem sit aleam posita, sic ut ab ea iam ne transversum quidem (quod dicitur) unguem recedi, fas habeatur. Etenim tanta ingenij constat eum celeritate viguisse, ut quicquid de arte loquendi et disserendi, quicquid de dimensionibus figurarum, de Musicis, de numeris praecipitur, etiam sine magna difficultate, nullo hominum tradente, perceperit: tanto dein acumine praestitisse disputandi, ut iure in uno isto potissimum, totius veritatis niti patrocinium videatur» (*Miscellaneorum Centuria Prima*, cap. 1, in Politiani *Op.*, I, p. 225).

⁹¹ Si vedano i rilievi di Vasoli sul valore che Poliziano annette alla «ratiocinatio ex probabilibus», che è lo strumento più tipico dell'arte dialettica o arte della discussione: Vasoli, *Poliziano maestro*, pp. 125-128.

tava la possibilità che a quegli antichi scettici si attribuisse o l'idea di non potersi conoscere cosa alcuna, o una immaturità di giudizio. La quale fu piuttosto interpretazione di Ficino ⁹².

È stato anche ipotizzato che l'interesse per lo scetticismo antico testimoniato nei quaderni dall'esame minuzioso dell'opera sestana sia da mettere in relazione con l'influenza di Pico ⁹³. Ma a rintuzzare questa supposizione credo basterebbe la cronologia delle testimonianze forniteci dalle opere dei due amici. Comunque, certo è che Pico non mostrò attitudini differenti verso la discussione e la polemica. Di lui è stato osservato che, nonostante l'appassionata dedizione a conciliare filosofie disparate, ebbe un genio singolare per la controversia, di cui non perse occasione per dar saggio ⁹⁴, e spesso per prendere le distanze da Ficino: così a proposito dell'astrologia, dell'interpretazione del *Parmenide*, della lettura del *Simposio*. I contrasti, in realtà, furono più numerosi e di più ampia portata: non si estendevano solo all'interpretazione della scempi antica, ma coinvolgevano – e come tematica fondamentale – la concezione dell'uomo, la quale accentuava, rispetto alla prospettiva ficiniana, il senso della modestia della sua condizione naturale, insidiata dal legame con il corpo e dalla precarietà e debolezza della sua capacità intellettuale, niente affatto destinata, per doti intrinseche, a visioni sublimi della verità.

Se l'antropologia picchiana sia assimilabile a quella dell'Accademico fiorentino è da lungo tempo oggetto di controversia: alcuni studiosi – ad esempio Garin, Cassirer, Gentile, Kristeller, Roulier, Boulnois, Buck ⁹⁵ – hanno sottolineato come l'accento posto da Pico, in particolare nell'*Oratio*, sulla libertà dell'uomo di creare se stesso segni un distacco dalla concezione ficiniana dell'anima *copula mundi*, fissa al centro della gerarchia dell'essere; altri, rilevando che negli scritti picchiani, ma marcatamente nell'*Heptaplus*, il concetto della centralità dell'uomo è ben presente e anzi definisce la sua natura, hanno riconosciuto tangenze o addirittura convergenze con la prospettiva ficiniana. Fondamentalmente, afferma ad esempio De Lubac, anche per Pico l'uomo è *centrum naturae, universum medium* o microcosmo che in sé contiene ogni natura, è *nodus et copula*

⁹² Sull'atteggiamento di Ficino verso lo scetticismo, accademico e pirroniano, ci si soffermerà nel cap. I.

⁹³ Cfr. Cesarini Martinelli, *Una dispersa enciclopedia*, p. 355.

⁹⁴ L'annotazione, affatto pertinente, è in Allen, *Ficino-Pico*, p. 417.

⁹⁵ Cfr. Cassirer, *Individuo e cosmo*, pp. 135-141; Id., *Giovanni Pico*; Garin, *Pico. Vita e dottrina*, pp. 94-96, 197-208; G. Gentile, *Il concetto dell'uomo*, in specie pp. 74-76; Kristeller, *Pensiero filosofico*, pp. 118-123; Id., *Intr. Oratio*; Id., *La dignità dell'uomo*, in particolare pp. 14-21; Roulier, *Jean Pic*, pp. 480-492; Boulnois, *Humanisme*, in specie pp. 302-311; Buck, *Pico e l'antropologia*.

mundi che connette e unisce in sé, nella propria universalità, tutti i gradi dell'essere sia superiori sia inferiori⁹⁶; e quanto alla libertà dell'uomo, se Ficino adotta «un punto di vista più abitualmente noetico», esaltando l'anima umana che, libera da ogni legame particolare, può divenire ogni cosa attraverso la comprensione intellettuale⁹⁷, la concezione pichiana manifesta la sua originalità solo nel congiungere più strettamente il principio di unificazione e universalizzazione dei livelli ontologici che compete alla natura umana con un principio di indeterminazione: la libertà dell'uomo consisterebbe nella scelta di «diventare una qualunque delle cose di cui si compone l'universo perché egli è già *re ipsa* in se stesso in qualche modo ogni cosa, cioè perché [...] è già per natura “lo specchio dell'universo”»⁹⁸. La tesi della libertà, dominante nell'*Oratio*, rappresenta solo un complemento alla tesi classica del microcosmo⁹⁹, e questo certamente non è in contraddizione o in contrasto con Ficino. Quel che cambia sono i moduli espressivi di una teoria fondamentalmente analoga: «Più di quanto non sia abitudine da un po' affermarlo, Pico della Mirandola trovava [...] già nel maestro fiorentino, per esprimerla secondo moduli propri, *meno rigorosamente platonici*, la duplice idea di un uomo insieme centro dell'universo e libero da ogni legame cosmico»¹⁰⁰. I moduli qui in questione sono quelli che Pico poteva attingere dal cospicuo bagaglio della tradizione cristiana – patristica e medievale – la quale aveva liberamente utilizzato simboli e immagini della mitologia classica per tradurre in un senso spirituale, o per metafora, le ‘metamorfosi’ che si operano nell'uomo a seconda dei suoi modi di vita, pur non alterando in nulla la sua natura definita¹⁰¹.

Di un comune orientamento platonico dei due filosofi medicei ha parlato persino Kristeller, la cui lettura dell'antropologia pichiana pure sottolinea l'inconciliabilità tra la libertà di autodeterminazione, disgregatrice della gerarchia dell'essere, e la posizione centrale cui vincola l'uomo il sistema ficiniano. Nel saggio del '63 dedicato alle fonti del Mirandolano¹⁰² egli annotava con cura anche tutti gli altri temi di conflitto: co-

⁹⁶ Cfr. De Lubac, *L'alba incompiuta*, pp. 77-84.

⁹⁷ Cfr. *ivi*, p. 56.

⁹⁸ *Ivi*, p. 84.

⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 83.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 77 (il corsivo è mio).

¹⁰¹ Cfr. *ivi*, Parte Seconda, capp. IV e V, p. 195 ss. Non è una dottrina neoplatonica che si esprime in queste immagini, aggiunge De Lubac, ma il semplice insegnamento cristiano del libero arbitrio, trasmesso attraverso un gioco di immagini: cfr. *ivi*, p. 212 e nota 34. Per la trattazione del tema della dignità umana in alcuni autori patristici e medievali, cfr. anche Garin, *Dignitas hominis*.

¹⁰² Kristeller, *Pico's sources*.

sì quello sull'astrologia divinatrice, la teoria dell'unità dell'intelletto, la questione della coestensione tra Uno ed Essere, gli espliciti rilievi critici all'interpretazione del *Simposio* di cui è punteggiato il *Commento sopra una Canzona de amore*, la concezione, infine, della relazione tra filosofia e teologia: «mentre Ficino crede in un'armonia e parallelismo completi dell'una e dell'altra, e tende a porre filosofia e religione allo stesso livello», per Pico teologia e religione sono gerarchicamente distinte e occupano un posto più alto rispetto alle tre parti tradizionali della filosofia – etica, dialettica, filosofia naturale –; concetto che si traduce sul piano gnoseologico nel disconoscimento che la filosofia possa trovare la verità, la conquista e il possesso della quale sono invece riservate alla teologia e alla religione¹⁰³. Ma erano, queste, differenze che non intaccavano la disponibilità dello studioso a vedere nel platonismo del Mirandolano l'esito di una formazione avvenuta sotto l'influenza di Ficino¹⁰⁴; se su alcuni temi – così l'idea che ogni tradizione di pensiero partecipi della verità e il concetto dell'universalità dell'uomo e delle sue aspirazioni¹⁰⁵ – l'impronta è più evidente, anche quelli cui Pico diede uno sviluppo indipendente germinano nella problematica ficiniana. D'altra parte, quando nell'84 Pico decise di prendere dimora a Firenze, «lo studio della filosofia platonica e il contatto con Ficino fu indubbiamente una ragione, anche se non l'unica, di quella scelta», e in seguito i rapporti tra i due furono caratterizzati da una sincera intesa amichevole¹⁰⁶.

Lungo questa direttrice interpretativa si sono mossi più di recente anche altri autorevoli studiosi del pensiero ficiniano, Sebastiano Gentile e Michael Allen. Il primo, nel suo contributo alla Mostra centenaria del '94, ricostruiva, sulla base di documenti epistolari, un tirocinio filosofico del giovane principe guidato nelle sue scansioni dall'Accademico fiorentino: gli studi aristotelici nei quali si impegnò a Padova alla scuola di Nicoletto Vernia e Elia del Medigo furono intrapresi su suggerimento di Ficino come preparazione e insostituibile via d'accesso ai misteri platonici¹⁰⁷. E pur non omettendo di ricordare le critiche indirizzate a Ficino nel *Commento sopra una Canzona de amore* e la consapevolezza che in questa circostanza Pico ebbe della novità della propria interpretazione¹⁰⁸,

¹⁰³ *Ivi*, p. 78.

¹⁰⁴ Non è ragionevole negare, egli afferma, che «dell'elemento platonico presente nell'opera di Pico si debba far credito, almeno per una gran parte, all'influenza degli insegnamenti e degli scritti di Ficino» (*ivi*, p. 66).

¹⁰⁵ Cfr. *ivi*, pp. 63-64, 67.

¹⁰⁶ Cfr. *ivi*, p. 65.

¹⁰⁷ Cfr. S. Gentile, *Pico e Ficino*, scheda n. 42, p. 130.

¹⁰⁸ Cfr. *ivi*, pp. 128, 139-140.

lo studioso tendeva a sottolineare i toni pacati della polemica¹⁰⁹ e a porre l'accento, piuttosto, sugli episodi della collaborazione tra il maestro platonico e l'«irrequieto discepolo»¹¹⁰. Più attento agli aspetti teoretici, Michael Allen, attraverso l'analisi di testi platonici e neoplatonici, ha ridotto drasticamente la distanza tra le antropologie dei due filosofi medicei; riconosce sì nell'uno e nell'altro enfasi differenti, ma quanto all'essenziale, l'Adamo dell'*Oratio* avrebbe le stesse prerogative dell'uomo ficiniano: come questi, è un microcosmo che in sé rispecchia l'ordine e la composizione del mondo; come questi, è fissato da Dio al centro della gerarchia universale; di conseguenza, la libertà attribuita all'uomo di assumere varie «forme» né è illimitata, né può essere intesa come capacità di autodeterminarsi nel proprio essere: all'uomo compete solo di muoversi liberamente lungo la scala universale con i suoi poteri e le sue facoltà, sia selezionando un particolare livello ontologico cui così elevarsi o discendere, in accordo con concezioni metafisiche plotiniane diventate comuni nella tradizione neoplatonica e fatte proprie anche da Ficino, sia diventando in certo qual modo tutto, e così pure Anima del mondo, attraverso la conoscenza di tutte le cose, secondo suggestioni assieme aristoteliche, plotiniane e procliane¹¹¹. Di analogo tenore la lettura di Louis Valcke, sebbene circoscriva l'influenza plotiniana e ficiniana non solo temporalmente – agli anni tra l'85 e l'89 – ma anche sotto il profilo teorico, riconoscendo nel *Commento*, e solo in questo, una prospettiva meno ottimistica quanto alla capacità dell'uomo di elevarsi, qui in terra, al Sabato dell'amore divino¹¹².

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, pp. 140-141.

¹¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 144-145.

¹¹¹ Cfr. Allen, *Cultura hominis*, in particolare pp. 185-192.

¹¹² Cfr. Valcke, *Néoplatonisme de Pic*, in specie pp. 198-213; Id., *Jean Pic*, in particolare pp. 490-498; Valcke - Galibois, *Périple intellectuel*, pp. XX-XXI, 95-108, 142-148. Senza voler qui discutere il neoplatonismo e l'aristotelismo che lo studioso delinea e contrappone nei suoi scritti, sottolineerò soltanto le incongruenze, peraltro avvertite dall'autore, che sussistono a voler ricondurre l'antropologia dell'*Oratio* ad ascendenze plotiniane: ora infatti l'uomo sarebbe capace di «raggiungere il suo Principio grazie alla pratica di un'ascesa intellettuale», secondo le più genuine reminiscenze plotiniane (cfr. Valcke, *Jean Pic*, pp. 494-495, 502; Valcke - Galibois, *Périple intellectuel*, pp. 106-107), ora invece impotente a rigenerarsi senza la grazia salvatrice del Cristo, conformemente all'ortodossia religiosa (cfr. Valcke, *Néoplatonisme de Pic*, pp. 229-237; Valcke - Galibois, *Périple intellectuel*, p. 110). E converrà altresì rilevare la debolezza dell'argomento linguistico che a quest'ultimo proposito Valcke fa valere: «la sélection, par Pic, du passif *regenerari* après l'actif *degenerare* exclut toute interprétation prométhéenne et laisse déjà entrevoir la nécessité d'une grâce salvatrice» (Valcke, *Néoplatonisme de Pic*, p. 231; cfr. anche Valcke - Galibois, *Périple intellectuel*, pp. 110-113); in realtà non di selezione voluta si tratta, ma semplicemente del corretto uso della lingua latina, il quale da un

Pico fu, come è noto, un lettore straordinariamente vorace ed eclettico, vuoi per curiosità e temperamento personale, vuoi per soddisfare alla norma metodologica di esplorare tutte le dottrine affinché la ricerca della verità potesse risultare più fruttuosa e più solidamente fondata. È evidente tuttavia, come peraltro avvertiva Kristeller, che non tutto quanto egli lesse servì a formare la sua specifica fisionomia filosofica e semmai il compito più impegnativo dello storico è quello di discernere e individuare, di là da citazioni esplicite o adespote che possono essere anche ininfluenti, quegli autori le cui idee assorbì maggiormente e furono plasmani per il suo pensiero¹¹³. Consapevole del rischio, cui soggiace chiunque tenti una simile impresa, di enfatizzare l'importanza di autori e tradizioni filosofiche con cui si sia più familiari, nondimeno richiamerò l'attenzione, in una sezione del presente lavoro, su dottrine e autori neoplatonici sinora trascurati dalla letteratura critica e che tuttavia sono a mio avviso rilevanti tanto per apprezzare l'ispirazione originale dell'antropologia pichiana nella cultura filosofica del tardo Quattrocento, quanto per risolverne gli aspetti apparentemente aporetici di cui sopra si diceva – la collocazione determinata e centrale dell'anima umana nella gerarchia dell'essere e la libertà di creare la propria sostanza secondo il libero volere. Con ciò non voglio disconoscere i debiti che Pico può avere contratto con la tradizione scolastica, patristica o cabbalistica, ma è mia convinzione che non sia qui da individuare il terreno su cui germinò il suo pensiero. Pico stesso, in un passo dell'*Oratio*, sembra aver voluto indicare gli indirizzi filosofici per lui più significativi e determinanti quando, pur riconoscendo l'importanza di un'informazione il più possibile universale, eleva a una posizione di eminenza il platonismo e lo stoicismo: occorre, egli dice, non restringersi a una sola scuola, foss'anche essa il Portico o l'Accademia¹¹⁴. Un accostamento, questo, che Ficino certamente non avrebbe approvato e tuttavia, soprattutto nel campo dell'etica, ha precedenti nella storia del platonismo, secondo le testimonianze disposte lungo un arco di tempo che da Cicerone arriva a Damascio. Anzi, un autorevole allievo di quest'ultimo, Simplicio, non aveva esitato a utilizzare il *Manuale* di Epitteto per fornire il primo insegnamento a quanti si ac-

lato non consente di volgere in forme passive verbi intransitivi (e in senso intransitivo Pico usa palesemente il verbo attivo *degenerare*), dall'altro impone per i verbi transitivi attivi (e tale è *regenerare*) di ricorrere alle forme passive *anche* per esprimere un significato riflessivo; detto altrimenti, il *regenerari* del testo pichiano non ammette affatto solo il significato passivo, e intenderlo in questo modo o nell'altro stigmatizzato da Valcke è questione che attiene all'autonomia di una più ampia attitudine interpretativa.

¹¹³ Cfr. Kristeller, *Pico's sources*, pp. 38-39.

¹¹⁴ Cfr. G. Pico, *Oratio*, p. 39.

cingevano a ricevere una formazione platonica¹¹⁵. E Simplicio, come si vedrà, fu per Pico un'*auctoritas* formativa e influente.

D'altro canto, non mi sembra che insistere sulle ascendenze ficiniane della riflessione del Mirandolano abbia dato sinora buoni frutti: non si è riusciti ad assolvere al dovere di non indebolire le espressioni testuali, ora riducendo a immagini e giochi linguistici la novità *concettuale* che Pico intendeva solo tradurre in essi, ora sottovalutando la precisione terminologica, evidentemente voluta e ricercata dall'autore. D'altra parte, parlare di dottrine neoplatoniche è alquanto generico e quando si trascurino le articolazioni e i tardi sviluppi soprattutto in autori più peregrini di quanto siano un Plotino o un Proclo, si incorre in un duplice e opposto rischio: o di esaltare fuor di misura l'originalità e la modernità di pensiero del Mirandolano, facendone l'araldo di concezioni esistenzialistiche – e ciò è avvenuto generalmente al prezzo di una grave amputazione della dottrina relativa alla posizione mediana dell'uomo nella gerarchia dell'essere –; ovvero di mortificare la sua autonomia rispetto a Ficino, ricomponendo, o meglio dissolvendo i contrasti, relativi alla libertà, in una più fondamentale convergenza dottrinarica, fatta valere in nome dell'insopprimibile natura mediana determinata dell'essere umano¹¹⁶. Né è venuto in mente che potesse essere ribaltato il discorso, e cioè che si potesse ricondurre questo punto di tangenza, certamente presente, a quel nucleo di concordia dogmatica intorno al quale trova la sua unità e definizione una tradizione di pensiero, ma che tutto sommato essa fosse secondaria rispetto a una più importante diversità interpretativa che ha segnato lo sviluppo storico di quella medesima tradizione – più importante almeno per la nostra comprensione di rilevanti fenomeni che variegarono la cultura rinascimentale fiorentina. Ciò che, a mia conoscenza, non è sinora emerso dagli studi è che l'antropologia del Mirandolano costituì un punto di conflitto serio e reale con l'Accademico fiorentino, e tuttavia un conflitto che *non oltrepassò l'ambito delle riflessioni*

¹¹⁵ Cfr. I. Hadot, *Hieroclès et Simplicius*, pp. 150-164; Ead., *Intr. Simplicius*, pp. 51-54.

¹¹⁶ Fa eccezione Giovanni Di Napoli. Nella monografia *Pico della Mirandola* lo studioso non solo non sottovaluta la diversità che separa la posizione di Pico da quella ficiniana per quel che attiene al tema dell'autodeterminazione (cfr. p. 381), ma riesce anche a conciliare la libertà dell'uomo con la sua natura mediana, sintesi di tutti mondi: se «l'uomo ha in sé la possibilità e il potere di assumere una determinazione, [ed] è qui la sua libertà, ciò è possibile in base alla sua struttura [...], in cui convergono tutte le nature del creato [...]. Evidentemente, come la libertà dell'uomo è sottesa dalla sua struttura, così il concetto di quella libertà deve venir sotteso dal concetto di quella struttura» (*ivi*, p. 379). Avrò modo di esplicitare più avanti nei luoghi opportuni la mia divergenza da Di Napoli sull'interpretazione dell'*Oratio* e dell'antropologia picchiana.

neoplatoniche ereditate dall'antichità¹¹⁷: la diversa concezione dell'uomo è alla radice di gran parte delle divergenze che resero sempre vivace il rapporto tra i due, non ultima quella sopra delineata del credito filosofico accordato agli accademici.

Cercheremo di mostrare, inoltre, che a questa particolare concezione neoplatonica dell'uomo e alle sue fonti Pico fu introdotto proprio da Messer Agnolo, e che essa, pur sviluppata da ciascuno secondo modalità proprie, costituì un motivo di intesa fondamentale per il quale non pare affatto irragionevole riconoscere uno spessore, anche filosofico, al loro sodalizio costante e sincero. Se agli argomenti che saranno qui prodotti si vorrà riconoscere una qualche consistenza, non si potrà evitare di ridimensionare il luogo comune storiografico che vuole un Poliziano affatto dipendente dalla personalità filosofica di Pico.

¹¹⁷ Ancora negli anni Ottanta, ad esempio, William Craven criticava Eugenio Anagnine per avere indicato nel neoplatonismo la filosofia unica e coerente cui è riconducibile l'opera picchiana: tale impostazione, commentava lo studioso, «non fu un'idea felice. Infatti, se è vero che il Pico trovò elementi neoplatonici nella Cabala, è anche vero che l'Anagnine non è riuscito ad identificare in modo palmare dottrine specificamente neoplatoniche negli scritti di Pico» (Craven, *Un caso storiografico*, p. 27).