



UNIVERSITA' DEGLI STUDI
DI SALERNO

DIPARTIMENTO DI LATINITA' E MEDIOEVO
DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA, SCIENZE E
CULTURA DELL'ETÀ TARDOANTICA, MEDIEVALE E
UMANISTICA

Coordinatore: Ch.mo Prof. Giulio d'Onofrio



LUCIA PAPPALARDO

Fede, immaginazione e scetticismo
in Gianfrancesco Pico della Mirandola

Tutor

Ch.mo prof. Maurizio Cambi

Co-tutor

Ch.ma prof.ssa Valeria Sorge

GRAZIE

a Antonietta, Virginio, Vincenzo, Patrizia. *I am certain of nothing but the holiness of the heart's affection and the truth of imagination.*

a Mario, Antonio, Titina, Marco *Essere amici significa qualcosa come vedere qualcuno e dirsi (anche senza dirselo) cos'è che oggi ci fa ridere?*

a Nicola *If you do not love me I shall not be loved
if I do not love you I shall not love.*

Quindi chiesi: «Può la ferma convinzione che una cosa sia in un certo modo, fare che lo sia veramente?»

Rispose: «Tutti i poeti lo credono, e in epoche di immaginazione la fede spostava le montagne; ma oggi molti non sono più capaci di essere fermamente persuasi di nulla».

William Blake, *Il matrimonio del cielo e dell'inferno*

SOMMARIO

Introduzione	5
Capitolo primo	
<i>Philosophia e doctrina Gentium</i>	12
1.1. Tra Giovanni Pico e Girolamo Savonarola	12
1.2 <i>Divina et humana philosophia</i>	24
1.3 <i>Prisca theologia e doctrina Gentium</i>	47
1.4 <i>Christiana religio et aniles fabellae</i>	74
Capitolo secondo	
<i>Fides e imaginatio</i>	79
2.1 <i>Imaginatio e dignitas hominis</i>	79
2.2 <i>Christiana vita ab imaginatione non pendet</i>	130
2.3 Magia naturale e fede cristiana	154
2.3.2 Note sulla potenza dell'immaginazione	160
2.3.3 Una confutazione della magia naturale: da al-Kindi a Giovanni Pico	179
Capitolo terzo	
<i>Scetticismo e fede</i>	204
3.1 Un nuovo modello di apologetica: il recupero dello scetticismo pirroniano	204
3.2 Una filosofia 'scriteriata': dallo scetticismo alla verità della fede	231
3.3 Scetticismo e antiaristotelismo	249
Conclusione	
<i>Pico scettico suo malgrado?</i>	298
<i>Bibliografia</i>	306

INTRODUZIONE

In esordio all'*Examen vanitatis doctrinae Gentium et veritatis Christianae disciplinae*, Gianfrancesco Pico della Mirandola giustifica l'intento polemico dell'opera combinando in maniera inedita due luoghi argomentativi risalenti alla *Metafisica* aristotelica, testimone eccellente proprio di quella tradizione di pensiero che si accinge a refutare. Tutti gli uomini – scrive – amano per natura la conoscenza; essi sono pertanto alla ricerca della vero, tramite il quale sperano di garantirsi anche il godimento della felicità. Meraviglia però rilevare, se innato è il desiderio di sapere, come poco addestrata a soddisfarlo si sia effettivamente rivelata l'umanità: le vicende della sapienza antica raccontano soprattutto di dissensi sorti tra quanti si volsero a impiegare il proprio ingegno per conoscere e di risultati vani spesso scambiati per consistenti certezze.

Tanta est percipiendae veritatis hominibus innata cupiditas, ut a primis usque seculis quicumque praestare ingenio videbatur, is et eius inveniendae, et aliis patefaciendae negotium libenter susceperit. Inde tibi felicitatem, quam ipsa niti veritate constans erat fama, procuraturus. Quod cum mecum considerarem, magna me tenebat admiratio. Humanum ipsum genus ad hanc veri notitiam natum, eiusque capessendi suapte natura desiderio exaestuans, et inter sese, et cum eo ipso quod desideraret aperte rixari, crescebat admiratio ea indies magis, dum cernerem veritatem ipsam nihilo tamen minus ab homine eximie adeo diligi, ut deprehensae vanitati, quae per multorum iam mentes divagaretur, veritatis nomen imponeret¹.

Della relazione tra tendenza al sapere ed effettivo possesso della verità (e del bene morale da esso dipendente) Pico aveva già da tempo fatto questione di riferimento e costante ispirazione del proprio impegno intellettuale.

¹ IOHANNES FRANCISCUS PICUS E MIRANDOLA, *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis christianae disciplinae* (nel seguito *Examen vanitatis*), in ID., *Opera omnia*, Basileae 1557, ex off. Henricpetrina [repr. Hildesheim 1969], proemio, p. 717. Nel corso del capitolo tutte le opere di Pico, salvo diversa precisazione, saranno citate da questa edizione, senza indicazione del nome dell'autore.

Nel proemio del *De studio divinae et humanae philosophiae*, dato alle stampe circa ventiquattro anni prima dell'*Examen*, la *cupiditas veri* è detta, fin dall'antichità, così urgente per gli animi umani da far tenere in poco conto anche i beni della fortuna e del corpo, volentieri sacrificati a favore dell'indagine sulla *notitia rerum*.

Rerum notitiam ab initio dilexit antiquitas, ut ea hominis bona quae fortunae nuncupantur et corporis posthabenda duxerit, ut hoc unum assequeretur, tantum scilicet inveniendi veri cupiditas apud humana ingenia valuit. Ad diversa tamen investigando, ut sua cuiusque ferebat animi propensio diversi animum appulerunt².

Inizia, invece, con una preoccupata disamina delle degenerazioni cui è andato incontro il naturale istinto alla ricerca del *bonum*, il *De morte Christi et propria cogitanda*, scritto quasi contemporaneamente al *De studio*.

Omnes ferme prisci temporis homines qui sapientes vulgo censebantur summum illud bonum, ad quod anhelat tota natura, qua potuere ratione vestigaverunt: diversa tamen pro arbitrio, de ipsius et natura et sede statuerunt, aliis relictis veri semita, per praeruptas rupes confragososque calles idipsum perquirentibus, aliis propriis inventis gaudentibus, atque in voluptatum se mersantibus³.

Pochi anni dopo, comincia con una espressione di stupore e sconforto il *De rerum praenotione* nel cui *incipit* si ricorda al principe Alberto Pio, destinatario della trattazione, l'incredibile comportamento del genere umano, capace di mutare un innato e, se ben diretto, salutare impulso alla conoscenza del futuro in una disordinata curiosità per la predizione di eventi.

Mirabar olim Alberte, mox saepenumero indolui, cum animadverterem genus humanum iis in rebus investigandis, quae parum sibi emolumenti per sese allatura essent, curiosissime fuisse, in illis vero comparandis, quorum defectu nihil ad vitam beatam caetera conferrent, negligentissimum. Eniti mortales consuevisse, ut praenoscerent quod esset futurum, post haberent, quod aliquando futuri essent. (...) Fervere nihilominus passim omnes ad futuri notitiam pervestigandam, quae si perperam suscipiatur pestilentissima fraus, et

² *De studio divinae et humanae philosophiae*, proemio, p. 3 (nel seguito *De studio*).

³ *De morte Christi et propria cogitanda*, proemio, p. 42 (nel seguito *De morte Christi*).

est et a bonis iudiciis semper habita, si recte, salubre, et ad agendam bene atque beate vitam, praecellentissimum compendium existimatur⁴.

Simili ricorrenze e affinità tra opere composte in un lungo arco temporale non possono essere attribuite solo alla predilezione per determinati stilemi retorici ma sembrano piuttosto documentare una continuità di temi, subito informativa di un particolare *habitus*. Appare significativa, a riguardo, l'interpretazione cui è sottoposto il motivo del θαυμάζειν. Aristotele aveva definito sentimento propulsivo della filosofia la meraviglia che sorge dalla constatazione di una ignoranza, alla quale si cerca di porre rimedio esercitandosi a conoscere⁵; con un curioso raddoppiamento di prospettiva, Gianfrancesco si dice indotto a filosofare dalla sorpresa provata nell'osservare il fallimento di tutti gli sforzi compiuti dagli uomini proprio per superare lo stupore che spinge loro a studiare la natura delle cose. Ancora nell'*Examen* con riferimento all'andamento incerto di queste indagini:

Propter magno studio et quibus poteram viribus indagare coepi, rei tam monstrosae, tamque perniciosae radicem, quae si potuisset evelli, videri facile quiret, cum legitimis veri amatoribus bene actum esse atque praeclare⁶.

Pur nella persistenza dell'idea che individua il principio di ogni ricerca nell'interrogarsi intorno a ciò che si avverte come mirabile, perché non si comprende, l'atteggiamento emergente in queste battute, come in tutti i passi sopra citati, è alquanto distante dall'impostazione suggerita dal testo aristotelico: la differenza, decisiva, è nella sicurezza con la quale Pico fa mostra a ogni passo di possedere proprio quella verità che, a suo giudizio, molti hanno solo infruttuosamente inseguito. Non si spiegherebbero altrimenti l'indignazione per vaneggiamenti spacciati come certezze (nell'*Examen*), la condanna per l'abbandono del retto sentiero della ricerca (nel *De morte Christi*), il rimprovero per la negligenza con la quale sono spesso trascurate nozioni essenziali a una vita felice (nel *De rerum praenotione*) e, in generale, il riconoscimento del fatto che gli uomini hanno assecondato con scarsi risultati il proprio naturale amore per il sapere. Se, insomma,

⁴ *De rerum praenotione*, proemio, p. 366.

⁵ Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, I, 982 b11-15.

⁶ *Examen vanitatis*, proemio, p. 717.

non conoscesse già quella verità che in contesti diversi dovrebbe essere invece una faticosa ricerca a procurare, Pico non potrebbe nemmeno meravigliarsi che altri, prima di lui, non siano riusciti ad assicurarsela.

Tra le condizioni di possibilità di giudizi così discriminanti pare di ritrovare, in primo luogo, la disponibilità di un *criterio formale* del vero, cioè il possesso di una regola in forza della quale determinare sulla correttezza del conoscere. Quale sia questo parametro che, se non rispettato, impone la valutazione negativa di quanto aspira a qualificarsi come certo ed epistemologicamente fermo, è assunto di solito implicito nella scrittura picchiana, fatta salvo una significativa eccezione. Nel *De studio* e nel *De morte Christi*, ad esempio, alla consueta attestazione dell'innata tendenza a cercare la sapienza, segue ogni volta la precisazione che gli uomini hanno sempre diversificato i percorsi di indagine; in un'occasione la diversità è attribuita anche alle differenti propensioni degli animi, in un'altra alla molteplicità delle tesi elaborate intorno al bene pratico. In tutti i casi, però, introduce queste considerazioni un tono avversativo⁷ che si chiarisce esplicitamente solo con il beneficio di una precisazione presente, anni più tardi, nell'*Examen*.

Nam cum una tantum veritas et sit, et habeatur, multae tamen sunt viae, quibus ad eam pervestigandam accessit antiquitas, atque hinc quamquam *diversitas* manavit opinionum, eis tamen et scientiae, et sapientiae, et doctrinae, appellationes indiderunt, honesta illa quidem nomina, si quod sperabant fuissent consecuti, sed non tot inter illos bella nec tot saeculis viguissent⁸.

È perché la verità, qualunque essa sia, deve essere una sola e mai diversa da se stessa che la pluralità delle vie conoscitive esplorate per raggiungerla è quasi d'ostacolo alla sua individuazione. La difficoltà che viene qui palesandosi consiste nell'impossibilità di qualificare l'eventuale preferibilità di una posizione rispetto a un'altra. Ciascuna delle diverse formule tramite le quali le intelligenze umane hanno organizzato il proprio sapere, considerata singolarmente e a meno che non sia

⁷ Si noti, nei passi già citati, l'uso del *tamen*. Nel *De studio* (p. 3): «Ad diversa tamen investigando, ut sua cuiusque ferebat animi propensio diversi animum appulerunt»; e nel *De morte Christi* (p. 42): «Diversa tamen pro arbitrio, de ipsius et natura et sede statuerunt, aliis relicta veri semita, per praeruptas rupes confragososque calles idipsum perquirentibus, aliis propriis inventis gaudentibus, atque in voluptatum se mersantibus».

⁸ *Examen vanitatis*, proemio, p. 717.

incoerente, aspirerà infatti a configurarsi come la sola certa, in piena rispondenza con il requisito formale dell'unicità del vero; perciò a ognuna di esse si potrà sempre opporre un'altra determinazione egualmente conveniente a quei criteri, con il possibile risultato della contemporanea necessità di verità contrarie, se non contraddittorie, e la conclusione che qualora tra tante tesi ce ne fosse una vera essa sarebbe – a questo livello – non individuabile⁹. L'adozione di una prospettiva che fa della diversità un sinonimo di incertezza si accompagna allora a una intransigente condanna di tutto il pensiero antico, nella cui tradizione la concorrenza di modalità di ricerca differenti è rinvenibile in massimo grado: per questa ragione, è sempre con riferimento all'*antiquitas* o al *priscum tempus* che si rilevano le cattive disposizioni conoscitive riscontrate negli uomini. Di più: la stessa *philosophia* è considerata nient'altro che il precipitato dottrinale di tali attitudini; solo il nome attraverso il quale, in una determinata stagione dell'umanità, si è chiamata l'attività di indagine del vero. Ne è testimone Pitagora che – come si fa notare nel *De studio* – per primo scelse di qualificarsi, invece che già sapiente, amante della sapienza e quindi filosofo, inaugurando l'uso intensivo di un termine duttile ma vago, frequentemente adoperato per indicare qualsiasi esploratore della natura delle cose.

Graeci a quibus et liberales artes et scietiae magna ex parte, ad nos manarunt, eos omnes quos praecellenti cognomento sapientiae dignati sunt sofoi [sic] appellabant. Priusquam Pythagoras Samius investigandis rerum causis solertissimus atque incompendis moribus studiosus, Aleothe Phliasiorum tyranno quem se profiteretur rogatus esset, Sophoi enim tum nomen in philosophum convertit (...). Adeoque illius nominis consuetudo increbuit, ut quaeque humana placita literis tradita atque ad excolendum animum opportuna, uno philosophiae ambitu contineri nonnullis sit persuasum¹⁰.

Ricollocata però nella storia, anzi assimilata quasi a un reperto del passato, e caratterizzata da un estremo diversificarsi di strategie che compromette fin dall'inizio l'emergenza di un unico vero, la filosofia si vede negare la capacità di soddisfare

⁹ Si tratta, infatti, di una posizione che ha anche un precedente rinvenibile nell'argomento accademico della *dissensio philosophorum*, fondato sull'esibizione delle varie tesi dei filosofi allo scopo di mostrare come la loro diversità, lungi dal ricomporsi organicamente in un risultato unico, approda a una litigiosa differenza di vedute che compromette l'efficacia dello stesso percorso di conoscenza. Per le origini di questa tecnica in Carneade: M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, Milano 1950, pp. 124-125.

¹⁰ *De studio*, proemio, p. 3.

adeguatamente l'innato desiderio di conoscenza e assegnare il dominio delle opinioni – queste e non la verità – per loro natura varie e non riconducibili a unità¹¹. Si profilerebbe così una situazione senza via d'uscita, e decisamente frustrante per le aspirazioni umane al sapere, se Gianfrancesco non ritenesse di avere preventivamente a disposizione – oltre un criterio formale del vero – anche informazioni vere, da lui credute attingibili solo nella *christiana doctrina*. Già operante nel *De studio*, nel *De morte Christi* e nel *De rerum praenotione*, nei quali consente rispettivamente di 1) proporre il modello di una *philosophia divina* superiore a quella umana, 2) sostituire le errate tesi filosofiche sul bene con la *notitia* sulla salvezza comunicata da Cristo e 3) rintracciare nella profezia la sola forma legittima di conoscenza del futuro, l'equazione religione-verità trova espressione ancora più definita ed esplicita nell'*Examen*:

Ut enim veritas est religionis, ita superstitionis est vanitas, et si verum dixisse probamur cum certo a nobis patefiunt quae certa esse nos ostensuros recepimus, ita vanitatis arguemur si et pro certis incerta et pro veris falsis tradidisse deprehendamus¹².

Non si tratta qui di affermare che la rivelazione (quella cristiana, ovviamente) è vera, ma di spiegare che la verità è propria solo della religione, le appartiene in maniera così naturale da indurre a ricacciare nel novero della superstizione e della vanità tutto quanto eccede questa stringente identità. Da un tale postulato discende perciò, in tutta evidenza, anche una seconda uguaglianza, quella tra sapere filosofico e *doctrina Gentium*: la filosofia viene percepita quale modalità di conoscenza non semplicemente diversa ma pericolosamente alternativa al Cristianesimo perché interpretata in primo luogo come eredità speculativa di un'epoca pagana e dunque di una tradizione religiosa inconciliabile con quella cristiana.

¹¹Cfr. *Examen vanitatis*, proemio, p. 717, per la spiegazione di come, confuse con la verità, le opinioni possano risultare difficili da sradicare nelle menti di chi conosce: «Idipsum sensissent omnes, non nimio proprii amoris igne succensi, quod verum autumabant, id verum et esse et haberi debere obstinatissime contendissent, non eos, qui ad sese ut veritatis discipuli fierent accedebant, erroris perniciosi magistros reliquissent, eo ad mentis consequendam sanitatem difficiliores, quo iuramento etiam firmare praeceptorum dogmata consueverant. O miserrima procul dubio singularem, liberum hominis animam ad expeditam contemplandae veritatis actionem editum, nec caelo, ne ulla re creata contentum, in unius opinionis ergastulo, tamquam manicis et compedibus vinctum detineri».

¹² *Ibid.*, p. 718.

In tempi percorsi da un prepotente e insieme mirato ritorno all'antico, inseguito sia in un appassionato esercizio filologico di riscoperta dei documenti del passato, sia in uno studio inteso a ricostruire le vicende di una *sapientia* (o *pia philosophia*, o *docta religio*) nella quale convivano concordi le differenti esperienze storiche di ricerca del vero¹³, Gianfrancesco Pico – per certi versi pure non estraneo al clima di riconsiderazione e utilizzo dei testi resi nuovamente fruibili dal lavoro di scavo erudito – procede sistematicamente ad accentuare la discontinuità tra verità e filosofia, finisce per porre tra esse la distanza incolmabile che corre tra certezza e vanità, religione e superstizione, privandosi in apparenza persino della possibilità di avvicinare i tentativi di cogliere la *notitia rerum*, intrapresi dagli uomini con le risorse concesse loro dalla natura, al presupposto carattere divino dell'unica, certa conoscenza.

L'ingegno filosofico, a lungo condizionato dagli errori del culto idolatrico pagano e comunque sempre limitato da un debole intelletto, deve solo all'intrinseca forza della Rivelazione la capacità di ottenere, al massimo, ombre del vero:

Copiosus veritatis splendor, tam et si quadam umbra circumdatus affulsit orbi: quem tamen intueri potuerunt universae doctrinae gentium nationes: ne aut sub idolorum cultura crassissimis obiectae tenebris in praeceps ruerent, aut solo humani intellectus hebeti fulgore contentae: ad solis iusticiae radios coecutirent¹⁴.

Se c'è autentica meraviglia in questa prospettiva è allora soprattutto quella che spinge a chiedersi come abbia avuto origine una presa di posizione così netta e quali margini di interesse e sensatezza possa lasciare alla speculazione cui fa da programmatico inizio e anticipata conclusione.

¹³ Sul tema, tra gli altri, cfr. almeno il classico studio di E. GARIN, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli 1994.

¹⁴ *De morte Christi*, proemio, p. 42.

CAPITOLO PRIMO

Philosophia e doctrina Gentium

1.1 Tra Giovanni Pico e Girolamo Savonarola

Nei *Commentarii de honesta disciplina*, l'umanista e poeta Pietro Crinito riferisce di un dotto confronto sul tema della relazione tra filosofia antica e religione. Nell'Accademia Marciana del Convento di San Marco a Firenze, Girolamo Savonarola, rivolto a un interlocutore indicato come *Laurentianus*, forse individuabile in Angelo Poliziano, il quale si era dichiarato convinto che le sentenze dei filosofi su Dio e anima fossero divergenti dai dogmi della fede a parole ma non nei contenuti (*non re sed verbis*), aveva ammonito a mantenere chiara la differenza tra sapere profano e dottrina cristiana, a procedere dalle scuole di Platone e Aristotele, maestri di insolenza ed empietà, verso il portico di Salomone, sede del vero.

Cave – inquit – Laurentiane, ne verba pro rebus accipias. Nam qui veteres philosophiae in academiam pertrahunt per facile quidem vel falluntur ipsi, vel alios fallunt. Plato enim ad animi insolentiam, Aristoteles vero ad impietatem instruit. Quo magis te – inquit – Laurentiane hortamur, ut ab ipsis philosophiae spatiis atque umbraculis ad Salomonis potius porticum deficias, in qua certissima vitae ratio atque veritas continetur¹⁵.

Ascoltata questa esortazione, Giovanni Pico della Mirandola era allora intervenuto, portando a modello la propria esperienza di ricerca. Anni di vigile e

¹⁵ Mi riferisco al testo così come trascritto in appendice all'edizione dell'*Oratio de hominis dignitate* di Giovanni Pico della Mirandola curata da Eugenio Garin (Cfr. IOHANNES PICUS E MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptatylus, De ente et uno e scritti vari*, a c. di E. Garin, Firenze 1942, pp. 79-81) che lo trae da PETRUS CRINITUS, *De honesta disciplina*, Lugduni 1554, apud Sebastianum Gryphium, III, 2.

ponderato esame – aveva spiegato – lo persuadevano della felice e quasi completa coincidenza di speculazione pagana e insegnamenti cristiani: nessuna religione aveva mai negato l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima; e quanto alla filosofia, Ermete Trismegisto, Zoroastro, Pitagora, Platone mostravano un'indubbia affinità con la disciplina mosaica. Tutta la storia della sapienza antica poteva perciò dirsi una riformulazione di verità originariamente intuite nella tradizione egizia ed ebraica:

Sed enim omnis antiquitas tantum videtur Hebraeis atque Aegyptiis concessisse ut veritatem ab illis acceptam per varias orbis regiones atque diversos populos circumducere atque illustrare voluerit. Quod eo animo a quibusdam effectum est, ut magis addere aliquid ac invenire ipsi crederentur, quam sumpta approbare¹⁶.

Quando si indaga intorno al severo atteggiamento antifilosofico di Gianfrancesco Pico è di solito proprio dalla considerazione di queste due prospettive, efficacemente sintetizzate nella pagina di Crinito, che si prende le mosse¹⁷. In più occasioni è infatti Gianfrancesco stesso, fervente discepolo di Savonarola e insieme nipote di Giovanni Pico e custode della sua eredità intellettuale, a suggerire l'opportunità di un tale confronto: nel già citato *De studio divinae et humanae philosophiae*, per esempio, la produzione dei due è analizzata a dimostrazione delle eccellenze raggiungibili dagli scrittori cristiani.

Di Giovanni sono lodate l'erudizione, congiunta a uno stile letterario sempre adatto alla materia trattata, e la profondità filosofica, acutamente indirizzata a sostegno della fede; all'interno della sua opera, è quindi riservata attenzione

¹⁶ IOHANNES PICUS E MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptatylus, De ente et uno e scritti vari cit.*, p. 81.

¹⁷ Riportano questo passaggio, ad esempio, anche D. WALKER, *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the fifteenth to the eighteenth century*, London 1972, pp. 48-49, M. GRANADA, *Apologétique platonicienne et apologétique sceptique: Ficin, Savonarole, Jean-François Pic de la Mirandole*, in *Le scepticisme au XIV^e et XVII^e siècle. Le retour des philosophes antique à l'âge classique*, éd. par P.-F. Moreau, voll. 2, Paris 2001, II, p. 29, n. 50, e R. POPKIN, *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle, revised and expanded edition*, New York 2003, pp. 22-23. Popkin però sembra identificare l'interlocutore di Savonarola in Giovanni Pico, diversamente da quanto pare indicare un passaggio poche righe precedente quello citato, nel quale Crinito accenna agli straordinari effetti su se stesso e sul detto Laurenziano dell'eloquenza di Giovanni. Cfr. IOHANNES PICUS E MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptatylus, De ente et uno e scritti vari cit.*, p. 80: «Quam vera sit atque ex re conficta a Luciano eloquentiae imago apud Celtas populos, nuper equidem consideravi, cum Joannes Picus Mirandula meipsum Laurentianumque sua oratione quocumque vellet perduceret».

privilegiata all'*Heptaplus*, l'articolato commento all'Esamerone, e soprattutto alle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* che perfettamente mostrerebbero i risultati di un ingegno fuori dal comune, messo al servizio dell'apologetica cristiana contro le superstizioni e i retaggi di paganesimo. Brevi cenni sono invece destinati all'*Oratio* e all'*Apologia* delle novecento tesi, elementi portanti di un progetto di sintesi e concordia tra *doctrina gentium* e *religio*, ma citate solo come saggi dell'eloquenza del loro autore¹⁸.

Di Girolamo Savonarola è ricordata una lunga serie di scritti: dai compendi di filosofia aristotelica, redatti a scopo didattico, ai trattati di esclusiva ispirazione religiosa, composti dopo la decisione di votarsi totalmente alla predicazione e alla preghiera, a edificazione dei fedeli e presidio dell'ortodossia¹⁹. Le opere del frate e quelle di Pico sono, da ultimo, ritenute prove dell'inutilità per la letteratura cristiana dei prestiti della cultura pagana, che poco le aggiungerebbero in termini di contenuti ed eleganza formale.

Nell'*Examen* invece Gianfrancesco riconosce allo zio un *modus philosophandi* al quale spiega, in un celebre passaggio del testo, di non voler aderire: a un atteggiamento fiducioso intorno alla possibilità di ricondurre a conciliazione i differenti *dogmata philosophorum* è preferita programmaticamente la confutazione delle pretese veritative delle filosofie, da raggiungersi mediante l'esibizione della loro incertezza.

Mihi autem venit in mentem consentaneum magis esse, et utile magis, incerta reddere philosophorum dogmata, quam conciliare, *ut patruus volebat*. Sequi enim in hac re malo antiquos illos ex nostra fide Theologos qui in Gentium philosophos potius agendum duxere, et eorum excidenda dogmata, quam ipsorum ex dogmatis philosophari, nonnullorum more qui saeculis posterioribus doctrinae studia percoluerunt, quamque et inter hos fuerunt qui prioribus illis accesserint²⁰.

¹⁸ Cfr. *De studio*, I, 7, pp. 22-23.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 24-25.

²⁰ Cfr. *Examen vanitatis*, I, 2, p. 738, i corsivi nelle citazioni sono sempre miei. A commento di questa scelta anticoncordista cfr. CH. B. SCHMITT, *Gianfrancesco's Attitude toward His Uncle*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, a c. di G. C. Garfagnini, Atti del Convegno Internazionale (Mirandola, 15-18 settembre 1963), 2 voll., Firenze 1965, II, pp. 305-313, in part. p. 305: «The attitude expressed by the younger Pico in works as *De studio divinae et humanae philosophiae* and *Examen vanitatis doctrinae gentium* is diametrically opposed to the program of reconciliation which Giovanni Pico set out for himself»; e GARIN,

La diversità con Giovanni è così caratterizzata immediatamente come dipendenza da modelli speculativi alternativi. Le prime battute dell'*Examen* offrono diversi spunti per enucleare in maniera più circostanziata questa differenza di atteggiamento, anche laddove sembra annunciata da una affinità di vedute. Alla fine del proemio del libro primo dell'opera, per esempio, sembra emergere una concessione significativa, seppur modesta, al sapere umano: nel sottolineare l'esigua consistenza delle filosofie pagane rispetto al Cristianesimo, Gianfrancesco precisa che non tutto in quelle è falso e incerto, ma che vi si possono trovare solo *pauca vera dogmata*²¹: questa ammissione, che per Giovanni equivaleva probabilmente a una prova della continuità del processo di disvelamento del vero, diventa stimolo per una nuova esortazione a volgersi con più profitto alla religione. È inutile – si legge – spendere tempo e fatica nello studio delle filosofie pagane per estrarne poche e balbettanti informazioni, meglio dedicarsi alle sacre scritture che queste verità le custodiscono in maniera piena e completa; perché, anzi, nei sapienti antichi quelle poche ombre del vero sono improduttive, tali da smarrire il calore della luce divina dalla quale discendono²².

Prefazione a J. JACOBELLI, *Quei due Pico della Mirandola: Giovanni e Gianfrancesco*, Roma-Bari 1993, p. 2. dove tra i due Pico è detto correre un confronto che «assume i toni, più ancora che di un dialogo intenso, di una discussione teorica tesa fino allo scontro»²⁰. Ciò che ad ogni modo si ricava con una certa sicurezza è che, con la dichiarazione sopra citata, Gianfrancesco, forse per evitare una possibile assimilazione del proprio progetto a quello del più noto filosofo in famiglia, decide di annunciare al lettore che il paradigma speculativo da lui adottato non sarà quello di Giovanni, e sottolineare così la propria discontinuità con la strada conciliativa intrapresa dallo zio. A confermare questa interpretazione sta anche l'espressione che utilizzata nel titolo di questo stesso capitolo secondo dove si legge (*Examen vanitatis*, p. 728): «quare author, alia via hoc in opere, quam Ioannes Picus eius patruus solebat, philosophetur». Ostentando una certa prudenza, Gianfrancesco preferisce non giudicare dell'opportunità del progetto concordistico, limitandosi a presentarlo come una possibile *via philosophandi*, uno dei riferimenti a disposizione per quanti si accingono a filosofare, lasciando intendere che tale paradigma speculativo resta pienamente legittimo anche qualora gli sia preferito un altro modello. Sul rapporto tra Giovanni e Gianfrancesco, cfr. anche GARIN, *Ricordando Giovanni e Gianfrancesco Pico della Mirandola*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 74 (1995) pp. 5-19.

²¹ *Examen Vanitatis*, proemio, p. 722: «Quid enim ex tantis illis unius honoratae sectae sudoribus, tantoque temporis dispendio, quid quaeso utilitatis potuisset exspectari? Pauca enim apud Gentium philosophos vera dogmata».

²² Cfr. *ibidem*: «Quod si quandoque mentes eorum divinae veritatis et bonitatis radius illustravit, parum tamen inde luminis minimumque caloris ad nos reflecti potuit, si quidem exiguum et adumbratum lumen reddunt quae ipsa parum luce participiant, minimumque omnino calefaciunt, quae nec ipsa sint calida, qualia fuerunt philosophorum ingenia, cum atris colendorum daemonum

Un'altra ragione addotta a qualificare l'estrema labilità della sapienza umana è costituita dall'insistenza sul carattere settario delle filosofie che si sono alternate e osteggiate nel corso della storia. Poiché, infatti, gli adepti di quelle «iuramento etiam firmare praeceptorum dogmata consueverant»²³, essi, vincolati in tal modo dalla fedeltà al proprio maestro, si limitavano a difenderne le opinioni, eludendo qualsiasi interrogativo sulla validità di quanto andavano ripetendo e avversando pregiudizialmente qualsiasi altra dottrina. Anche Giovanni Pico, nell'*Oratio*, aveva giudicato una tale condizione penalizzante per il progresso del sapere umano e ritrovato in un contegno eclettico, aperto alla considerazione di tutte le scuole, un metodo atto ad aggirarla:

At ego ita me institui ut in nullius verba iuratus, me per omnes philosophiae magistros funderem, omnes scedas excuterem, omnes familias agnoscerem²⁴.

E proprio questo rimedio Gianfrancesco sembra aver presente quando avverte: «omnes non unam et alteram tantummodo philosophiae sectam versandam et discutiendam existimavi»²⁵, salvo precisare, a segnare il distacco più netto con l'atteggiamento dello zio, proprio laddove sembrava esserci la maggiore convergenza, che ciascuna filosofia deve essere esaminata affinché si possano addurre ragioni chiarissime e testimonianze autorevoli per mostrare come essa sia da contrastare piuttosto che coltivare²⁶.

È allora evidente come, in questi casi, l'adozione di paradigmi divergenti nella caratterizzazione dell'*habitus* verso il sapere umano induca a piegare anche i medesimi dati di partenza (la ricognizione di ombre del vero nelle tradizioni non cristiane e la necessità di valutare tutti i contributi filosofici) a finalità assolutamente differenti. Giovanni, animato da un forte intento di pacificazione, aspira alla

superstitionibus addicta, gloriaeque propagandae fumo longe tenebrosa, tum proprii amoris gelu in semet ita revolta et restricta».

²³ *Ibid.*, p.718.

²⁴ IOHANNES PICUS E MIRANDOLA, *Oratio de hominis dignitate*, consultata in P. C. BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Milano 2000, p. 132.

²⁵ *Examen vanitatis*, proemio, p. 722.

²⁶ Cfr. *ibid.*, I, 2, p. 738: «Quo in studio, quo in examine si mihi videbatur, ut aliae, et illa quae Aristotele nititur vanitate labaret, idque et rationibus, et testimoniis probare praeclarissimis possem, num potius impetenda fuit quam excolenda».

concordia attraverso la ricomposizione delle varie posizioni: per lui la pluralità delle tradizioni non è immediatamente sinonimo di errore e le varie culture sono diversi sistemi di codificazione di una stessa verità. Gianfrancesco invece mira a un superamento dei contrasti attraverso una svalutazione delle capacità probatorie della filosofia, per l'immediato passaggio al piano superiore della fede. Questa distanza pare però procedere da un medesimo assunto iniziale: nell'autore dell'*Examen* come in quello dell'*Oratio* sembra ben presente la considerazione dello statuto divino del vero e dell'eccellenza che, in ragione di tale carattere, esso fa guadagnare a chi lo possiede. Il forte discrimine matura nel giudizio delle tradizioni sapienziali precedenti o comunque differenti dal Cristianesimo, che ha dato rivelazione piena della verità; se infatti per Giovanni la cifra caratteristica del rapporto tra filosofie e religioni è la continuità, poiché esse hanno comunque fatto segno a una parte del vero, per Gianfrancesco la rivelazione cristiana è simbolo di discontinuità, essa sancisce una rottura con tutte le altre eredità culturali, riducendole ad una *collectio* di opinioni confuse e inconsistenti che non ha più senso seguire una volta che da cristiani si abbia la migliore informazione possibile sul vero.

Del nome di Girolamo Savonarola in tutto l'*Examen* non c'è traccia, ma una tale scelta di campo e i riferimenti culturali usati per giustificarla sembrano risentire della sua influenza. Proprio nel circolo del frate di San Marco, infatti, si leggevano e traducevano gli antichi teologi cui Gianfrancesco dichiara di volersi ispirare: i padri apologisti, che puntarono a consolidare e salvaguardare il nascente Cristianesimo mostrando le debolezze del pensiero pagano. In particolare, in piena stagione di riscoperta di testimonianze del mondo antico, a suscitare l'interesse dei savonaroliani furono soprattutto gli apologisti greci, probabilmente perché, pur mutate le circostanze, si riconoscevano nei loro scritti preoccupazioni analoghe a quelle urgenti dai tempi recenti: agli occhi di questi nuovi difensori della fede, evidentemente, oltre un millennio di storia non era bastato ad assicurare la religione cristiana dal ripresentarsi del paganesimo, non più certo nella forma di un culto effettivamente e storicamente praticato, ma nella sopravvivenza di miti, simboli riportati in auge dal

ritorno umanistico ai classici²⁷. Per ricordare allora che la verità è esclusivamente dalla parte della *christiana doctrina* e che quindi nessuna filosofia può naturalmente garantire ciò che solo tramite adesione alla rivelazione divina deve essere acquisito, subito dopo la morte di Savonarola, Pico e il frate domenicano Zanobi Acciaiuoli proseguirono con vigore la battaglia contro la *doctrina gentium*: così il primo tradusse la *Cohortatio ad Gentes* dello pseudo-Giustino²⁸ e studiò, come dimostrano numerosi riferimenti, la *Demonstratio* e la *Preparatio Evangelica* di Eusebio di Cesarea²⁹, il secondo rese in latino il *Contra Ieroclem*, sempre di Eusebio, la *Graecarum affectionum curatio* e il *De providentia Dei* di Teodoro di Ciro³⁰.

Quale esempio del contegno assunto sulla scorta di tali modelli nei confronti delle filosofie da confutare, nell'*Examen* si legge una formula mutuata dal *de*

²⁷ Per una efficace descrizione dell'atmosfera degli anni ottanta e novanta del Quattrocento, cfr. GARIN, *Lo Zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Roma-Bari 2007, pp. 86-87: «Sono gli anni della predicazione ermetica di Mercurio da Correggio, del famoso pronostico 'de eversione Europae' dell'Arquato; sono gli anni in cui Flavio Mitridate esalta l'astrologia (...). Non è necessario, certo, moltiplicare le testimonianze, anche illustri: ma dalla magia all'astrologia, dall'interpretazione avicenniana delle profezie e degli eventi mirabili all'oroscopo delle religioni, era un moto di idee che sembrava mettere in crisi i valori della fede». Sullo studio dei padri greci nella cerchia di Savonarola: A. M. GUERRA, *Sulle orme di Savonarola: la riscoperta degli apologisti greci antipagani*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 45 (1991), pp. 89-109. Sull'influenza di alcuni motivi patristici sull'attività non specificatamente filosofica, ma letteraria, di Gianfrancesco: C. MORESCHINI, *Aspetti della difesa del Cristianesimo nell'attività letteraria di Gianfrancesco Pico della Mirandola*, in *Giovanni e Gianfrancesco Pico: l'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, a c. di P. Castelli, Ferrara 1998, pp. 261-279.

²⁸ Sulle vicende del manoscritto greco utilizzato da Gianfrancesco e sulle diverse edizioni della traduzione: MORISI GUERRA, *Sulle orme di Savonarola* cit., p. 100.

²⁹ La *Preparatio evangelica* era stata tradotta da Giorgio di Trebisonda negli anni 1460-1464. Quanto alla *Demonstratio*, nell'*Examen vanitatis* Gianfrancesco spiega di possedere una copia del codice giunto in Italia, ma di aver rinunciato alla traduzione a causa delle lacune presenti nel manoscritto. Cfr. *Examen vanitatis*, II, 37, p. 914: «Illud ipsum opus cum plura secula delituisset, sic ut putaretur amissum, opera et diligentia Bernardi Micheloctii Florentini sacerdotis ex Asia superioribus annis in Italiam, tanquam ex Arabia Phoenicem advectum vidimus, eiusque mihi copia facta est, quod nisi primo in libro capite diminutum invenissem, et in decimmo semilacerum, ex Graeco in Latinum verterem tentassem». Sulle conseguenze dell'ispirazione apologetica e, in generale, dell'eredità di Savonarola nelle opere picchiane tornerò più avanti nel corso della tesi, ma osservazioni interessanti sono in GRANADA, *Apologétique platonicienne et apologétique sceptique* cit. (alla nota 17), pp. 31-38, che rielabora le osservazioni dello stesso autore nel contributo *Savonarole, Jean-François Pic de la Mirandola et l'apologétique: un programme non ficinien*, in *Savonarole. Enjeux, débats, questions*, éd. par A. Fontes – J. L. Fournel – M. Plainsance, Paris 1997, pp. 280-284.

³⁰ Nella dedica della traduzione della *Graecarum affectionum curatio*, Zenobi, ricordando un colloquio avuto con Gianfrancesco, così giustifica l'attualità degli argomenti elaborati dagli apologisti: «Tamen quia quaecunque bona sunt, ut Jacobus ait apostolus, de supernis locis feruntur a patre luminum, cuius diffusa bonitas nullis angustiis coarctatur, non minus ad haec quoque tempora omnemque posteritatem pertinere putanda sunt, quam quae olim ab apostolis aliisque patribus scripta ad praesentis ecclesiae doctrinam nostraeque vitae institutionem scripta cognoscimus». Il testo è riportato in MORISI GUERRA, *Sulle orme di Savonarola* cit., p. 107.

doctrina Christiana, con la quale Agostino rendeva conto della possibilità di riconoscere anche nella sapienza pagana alcune opinioni vere.

Ac sane Augustinus in literis longe eminentissimus apud philosophos Gentium, non omnia, nec etiam plurima necessario vera, ut posteriores quidam, *sed si qua vera invenirentur, ea tanquam iniustis possessoribus vendicanda* scribit in libris de Christiana doctrina³¹.

Esattamente negli stessi termini Savonarola aveva attribuito ai cristiani uno *ius veri* che li legittimava a rivendicare le verità presenti in fonti diverse dalla Rivelazione, per sfruttarle a proprio vantaggio:

Quaecunque tamen illi bene dixerunt minime spernenda, *sed tanquam ab iniustis possessoribus in ius nostrum transferenda putamus*. Quamvis enim per se non sufficiant, nonnihil tamen adiumenti conferunt in refellendis praesertim fidei adversariis³².

Se non di un prestito diretto, l'affinità tra queste due dichiarazioni d'intenti è segno quantomeno di una sintonia che, unita all'ispirazione chiaramente apologetica, sembra qualificare la posizione di Gianfrancesco come interamente debitrice dell'insegnamento di Savonarola e consapevolmente alternativa all'opzione filosofica del pur amato e lodato Giovanni. Eppure, la ricostruzione di relazioni e reciproche influenze tra queste tre personalità rappresenta un caso storiografico davvero complesso, reso intricato soprattutto dalla difficoltà di valutare il ruolo svolto dallo stesso Gianfrancesco, attivo nella promozione della lezione intellettuale dei suoi due maestri, ma a volte interessato, se non parziale, divulgatore.

Non è raro perciò trovarsi dinanzi ad apparenti incongruenze. In un'epistola indirizzata al medico e umanista Antonio Faventino, ad esempio, il giovane Pico racconta di una vocazione alla filosofia nata relativamente tardi (dopo un periodo

³¹ *Examen vanitatis*, I, 2, p. 739. Cfr. anche *De studio*, I, 3, p.12: «Accedit et illud sicuti ante monuimus quod sacra eloquia cum facilius tum enucleatius apprehenduntur, quapropter ipse Augustinus in libris de Doctrina Christiana diffuse docet et philosophorum dogmata quae vera sunt et eloquentiam ab ipso rum libris quasi ab iniustis possessoribus in usum nostrum vendicanda». In entrambi i casi il riferimento ad Agostino è a *De doctrina Christiana*, II, 40, ed. J. Martin, Turnhout 1962 (CCSL, 32), p. 73.

³² HIERONYMUS SAVONAROLA, *Triumphus crucis. De veritate fidei* (nel seguito *Thiumpus crucis*), ed. M. Ferrara, Roma 1961, IV, 2, p. 220.

speso tra l'addestramento militare e una timida educazione letteraria) ma sorta in piena continuità con l'esperienza dello zio. Da lui scrive di aver imparato che è inutile ricercare nelle lettere la *notitia naturae* e più conveniente dedicarsi agli studi filosofici che, preparando alla corretta comprensione della parola divina, promettono di facilitare la conoscenza della causa prima di tutte le cose³³. Ovviamente l'incoerenza tra questa dichiarazione e quella contenuta nell'*Examen* attestante, sembra con maggiore obbiettività, la distanza con l'opzione concordista potrebbe essere interamente dovuta al tempo che le separa: concepita l'una da un esordiente ai primi cimenti filosofici, l'altra da un pensatore ormai maturo, con maggiore consapevolezza della propria originalità. Va nondimeno tenuta presente la costanza con la quale Gianfrancesco, in tutta la sua produzione, ritrova in Giovanni una figura esemplare³⁴; che ciò avvenga senza alcuna rilevante contraddizione dipende dalla particolare lettura cui sottopone la valutazione della sua vicenda, raccontata in una appassionata biografia. In essa l'audace filosofo che aveva stupito i suoi contemporanei proponendosi, appena ventiquattrenne, di difendere in pubblica discussione a Roma novecento tesi – di argomento magico, dialettico, matematico, fisico, teologico, cabalistico – attinte dalla sapienza di ogni tempo o personalmente elaborate, allo scopo di provare che, dall'ebraismo al Cristianesimo, dall'ermetismo, dall'orfismo alla filosofia araba e alla teologia scolastica, una è la verità emergente anche se molte le sue declinazioni, diventa un giovane prodigioso quanto a intelletto e cultura, ma non ancora animato da autentico amore divino e distratto dagli allettamenti mondani; uno che, alla maniera di Gorgia, per dar la caccia alla fama

³³ Cfr. *Epistolarum liber*, p. 1308: «Tum ut a vero philosophiae tramite non devialem, quam post equos et arma, et si quosdam literarum flosculos a pueris olfercerim, post magnorum ducum commertia Ioanne Pico patruo, Ioanneque Mainardo nostro ducibus metiri occoepi, quando naturae notitia non ad literarios desundandos agones, sed ad naturae ipsius conditorem agnoscendum ordinetur philosophicaeque commentationes suapte semper sponde invitare non debeant ad penitissima divinatorum eloquiorum vestiganda sensa». Con Giovanni Pico è qui citato anche Giovanni Mainardi, medico ferrarese che insieme a Gianfrancesco lavorò all'edizione delle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*. Sulla figura del Mainardi, la sua attitudine antiastrologica e i rapporti con i due Pico: P. ZAMBELLI, *Giovanni Mainardi e la polemica contro l'astrologia*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola* cit. (alla nota 20), pp. 205-279 e le pagine dedicate a questo tema dalla stessa autrice, in *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Milano 1991, in particolare pp. 76-118.

³⁴ Cfr. ad esempio *Examen vanitatis*, I, 2, p. 738, in cui Giovanni è detto un uomo «qui et ingenio, et memoria, et indefesso studio, et doctrina singulari, et praecellenti inter scribendum de rebus maximis facundia, nostri temporis hominibus et admirationi fuit et stupori».

spendeva la propria abilità oratoria nel difendere qualsiasi opinione³⁵. Parimenti, il mutato vigore e il più sommesso entusiasmo che contraddistinguono Giovanni dopo l'esito fallimentare dell'avventura romana acquistano i caratteri di una conversione, dai piaceri del secolo, alla verità e a Cristo, alla quale corrisponde un nuovo orientamento dell'attività di studio, ripensata alla luce di una costante meditazione delle scritture, e quindi concretizzatasi in opere di esegesi (*Heptaplus*) o tutela dei contenuti della fede (*Disputationes*)³⁶. Pur senza affermarlo esplicitamente, si fa poi intendere che a propiziare questo mutamento sia stata la frequentazione di Savonarola; nelle ultime pagine della biografia si attribuisce a Pico il proposito di prendere l'abito domenicano³⁷.

Gianfrancesco alimenta così consapevolmente il dibattito sul 'savonarolismo' di Giovanni; pur respingendo le calunnie di quanti videro in lui solo uno strumento nelle mani di Girolamo, sostiene una piena solidarietà tra i due nell'attuazione dell'impegno apologetico³⁸ e non ha quindi nessuna difficoltà a ritenersi, sotto questo

³⁵ Cfr. *Ioannis Pici Mirandulae Vita*, ed. T. Sorbelli, Modena 1963, p. 34: «Iamque septennium apud illos versatus erat quando humanae laudis et gloriae cupidus, (nondum enim divino amore caluerat, ut palam fiet) Roman migravit, inibique ostentare cupiens quanta eum a summissoribus in posterum maneret invidia, nongentas de dialecticis et mathematicis de naturalibus divinisque rebus quaestiones proposuit». Più avanti (*ibid.*, p. 58): «cum iuvenis admodum esset, gloriaeque tunc cupidus in urbe celebratissima Gorgiae Leontini more quascumque tutando partis famam aucuparetur».

³⁶ *Ibid.*, p. 40: «Prius enim et gloriae cupidus et amore vano succensus muliebribusque illecebris commotus fuerat, foeminarum quippe plurimae ob venustatem corporis orisque gratiam, cui doctrina amplaeque divitiae et generis nobilitas accedebant, in eius amorem exarserunt, a quarum studio non abhorrens, parumper via vitae posthabita, in delicias defluserat. Verum simultate illa experrectus diffluentem luxu animum retudit et convertit ad Christum, atque foeminea blandimenta in supernae patriae gaudia commutavit, neglectaque aura gloriolae, quam affectaverat, Dei gloriam et Ecclesiae utilitatem tota cepit mente perquirere, adeoque mores componere ut posthac vel inimico iudice comprobari posset».

³⁷ All'intenzione di entrare nell'ordine domenicano si fa cenno in una pagina che celebra l'afflato religioso di Giovanni, addirittura sulle prime deciso – secondo una confessione che Gianfrancesco dice di aver raccolto a Ferrara – a rinunciare ai beni materiali per darsi a una vita da pellegrino predicatore della parola di Cristo. Cfr. *ibid.*, p. 74: «Interdum etiam alacritas illa animi propemodum elanguescebat et decidebat; maiori quandoque nixu vires assumens, adeoque in Deum exarsisse eum memini, ut cum Ferrariae in pomario quodam de Christi amore colloquentes longis spatiaremur ambulachris, in eiusmodi verba proruperit: 'Tibi haec dixerim in arcanis recondito. Opes, quae mihi reliquae sunt, absolutis consumatisque elucubrationibus quibusdam, egenis elargiar et Crucifixo munitus exsertis nudatisque pedibus orbem peragrans per castella, per urbes Christum praedicabo'. Accepi postea illum mutavisse propositum et Praedicatorum ordini se addicere statuisse».

³⁸ Cfr. *De studio*, I, 7, p. 23, dove si legge della sinergia tra Giovanni e Girolamo nella confutazione della superstizione astrologica. Il *Trattato contro gli astrologi* di Savonarola è detto, infatti, ispirato all'esigenza di rendere fruibili a un più vasto pubblico le sottili ed efficaci argomentazioni delle *Disputationes* picchiane.

aspetto, epigono di entrambi. Tale interpretazione, certo parziale³⁹, è comunque non facilmente eludibile o non subito archiviabile nella categoria delle mistificazioni storiografiche. Depositario pressochè unico del lascito intellettuale dello zio, il giovane Pico è, in primo luogo, testimone imprescindibile e in molte circostanze difficilmente aggirabile. Ciò vale non solo per le vicende raccontate nella biografia (nelle quali resta ogni volta da stabilire il discrimine tra un resoconto oggettivo e una versione interessata dei fatti) ma anche per gli scritti di Giovanni, gli ultimi soprattutto, passati per il lavoro di sistemazione editoriale curato dal devoto nipote che certo non si comportò sempre da scrupoloso filologo se, per esempio, nel caso delle *Disputationes* ammette di aver operato alcune modifiche e integrazioni per dare dignità di stampa al testo originale, raccolto in carte illeggibili e disordinate⁴⁰.

In secondo luogo, quando Gianfrancesco scrive di aver imparato *duce Ioanne Pico* a far filosofia solo nei limiti imposti dall'utilità per la religione cristiana non sta beneficiando esclusivamente delle proprie interessate interpretazioni, ma ha certo presente anche gli ammonimenti a lui indirizzati proprio da Giovanni in una serie di intense epistole dominate dai motivi della penitenza, dell'allontanamento dal fallace mondo terreno tramite *oratio et elemosyna* e dall'invito alla costante meditazione

³⁹ Sul tema del presunto 'savonarolismo' di Pico, cfr. le convincenti osservazioni in G. C. GARFAGNINI, *Savonarola tra Giovanni e Gianfrancesco Pico*, in *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, (Mirandola 4-8 ottobre 1994), a cura di Id., 2 voll., Firenze 1997, I, pp. 237-279, in part. p. 249: «Quando Pico muore Savonarola ha appena iniziato quella stagione di predicazione, di attività politica (...) mentre Pico, nel '94, consegna al giudizio dei posteri tutta la sua produzione, Savonarola non è che agli inizi del suo percorso» e la conclusione (*ibid.*, p. 260): «In definitiva quindi, e per concludere per quanto riguarda Giovanni, ci sembra che parlare di un suo 'savonarolismo' sia quanto meno improprio. È molto più verosimile che la dottrina, l'impegno ad una pratica per il 'bene beateque vivere' e l'appello ad una riforma interiore, spirituale del cristiano, nell'intimità del proprio cuore abbiano contribuito a rafforzare in Pico l'esigenza di concentrarsi sempre di più sul significato della parola divina e sulla mortificazione della propria individualità, aiutandolo insieme a chiarire a se stesso alcune perplessità suscitategli dalla lettura ficiniana dei testi platonici e platonizzanti».

⁴⁰ Su questo aspetto si sofferma Franco Bachelli nell'introduzione alla ristampa dell'edizione delle *Disputationes* curata da Garin (cfr. IOHANNES PICUS E MIRANDOLA, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a c. di E. Garin, Torino 2004, pp. XXI-XXII). Non rassicurano, inoltre, circa i metodi utilizzati da Gianfrancesco le parole del *De studio* con le quali egli stesso si dice pronto a non lesinare aggiunte e lavoro di riscrittura per alcuni appunti di Giovanni che sperava di raccogliere e pubblicare in nuovo volume: «Et quia incertis characteribus et compendiariis sententiis annotata erant, ea ipsa digerenda et explicanda desumpsimus, speramusque futurum ut nostra opera obsolvantur et in luce prodeant. Verum praeter formam, hoc est scribendi figuram, quam nostram esse oportebit, multum etiam materiae eis addamus erit necesse, paraphrasi quadam quicquid scripsit complectentes» (*De studio divinae et humanae philosophiae*, p. 24).

della *lectio* scritturale⁴¹. È invece una forzatura ermeneutica l'assimilazione di questa disposizione, che si sviluppa come esito ultimo di un percorso indipendente e originale, alla spiritualità piagnona: dopotutto il conte della Mirandola nell'ordine domenicano non entrò mai, con grande disappunto di Savonarola⁴², e sarebbe arduo scovare nelle sue opere censure del sapere profano così severe come quelle rintracciabili in diversi pronunciamenti del frate⁴³; più agevolmente invece si riuscirebbe a indagare sulla relazione tra la prima e la seconda produzione picchiana – ammettendo che il fallimento dell'avventura romana sia un significativo spartiacque – alla luce della persistenza di alcuni temi cardine (il motivo della *libertas hominis*, ad esempio, centrale dall'*Oratio* alle *Disputationes*).

Dalla comprensione quindi della parabola esistenziale e intellettuale di Giovanni alla luce degli avvertimenti savonaroliani circa le insidie della sapienza mondana, risulta un atteggiamento che individua negli studi profani una occupazione ambivalente, se non pericolosa, e trova definizione in alcune righe di risposta ancora ad Antonio Faventino che aveva auspicato per Gianfrancesco una carriera simile a quella dell'illustre zio.

Sed vereor mi Antoni ne ab hoc philosophiae studio de quo mentionem facis
omnino temperem aut forte desistam, dicam tibi de hac re quid sentio afferri,

⁴¹ In una celebre epistola del 12 maggio 1492 si legge (*Epistolarum liber*, p. 1308): «Quantum illud potius esset miraculum si tibi uni inter mortales sine sudore via pateret ad caelum, quasi nunc primum et fallax mundus et malus daemon esse desineret, aut quasi tu in carne adhuc non esses, quae concupiscit adversus spiritum et, nisi salutem nostram vigiles perspexerimus, circaeis ebrios poculis in prodigiosas brutorum species illecebrosa deformat. (...) erunt autem duo praecipue praesentissima tibi remedia adversus mundum et Satanam (...) elemosyna scilicet atque oratio». Il testo è edito anche in GARIN, *Prosatori Latini del Quattrocento*, Torino 1977, pp. 824–833.

⁴² Dopo la morte di Pico, Girolamo dichiarò pubblicamente, dinanzi ai fedeli riuniti per la predica, di aver profeticamente appreso che l'anima del defunto Conte scontava con la temporanea permanenza in Purgatorio il suo tardo approdo alla religione. Queste parole suscitarono non pochi clamori e diverse voci incontrollate: a molti parvero insinuare qualche grave colpa, senza rivelarla apertamente. Gianfrancesco dedica allora le ultime pagine della biografia proprio a giustificare l'atteggiamento del frate, prima sostenendo l'attendibilità della sua profezia e poi motivandone il contenuto; l'affetto provato per la memoria dello zio non gli impedisce infatti di prendere decisamente la parte di Savonarola e spiegare che il mancato ingresso nell'ordine domenicano si configurava come una volontaria distrazione dalla realizzazione della volontà divina che, pure se commessa da un uomo altrimenti sempre giusto e pio, andava adeguatamente punita. Cfr. *Ioannis Pici Mirandulae Vita*, cit. (alla nota 35), pp. 84-86.

⁴³ Nell'*Expositio in psalmum In te, Domine, speravi*, ad esempio: «Philosophi gloriabantur in iustitia sua, et ideo non invenerunt iustitiam tuam, quia non intrabant per ostium: fures erant et latrones, qui venerant non ad salvandum sed ad perdendum et mactandum oves» (SAVONAROLA, *Operette spirituali*, a c. di M. Ferrara, 2 voll., Roma 1976, II, p. 241).

scilicet, nobis hoc negotium nimis affectantibus multum nocumenti, parum emolumenti⁴⁴.

Scrivere di filosofia senza essere (solo) filosofo: tutta l'opera di Pico è un tentativo di tenere fede a questo proposito. Dei contenuti che discendono da questa impostazione e tornano ogni volta a giustificarla, e di come, oltre le interpretazioni di parte cui si è fatto cenno, prenda in essa effettivamente forma l'eredità di Savonarola e Giovanni Pico, può però render conto solo un attento scrutinio dei testi, a cominciare da quelli più espliciti sul tema della relazione tra *philosophia* e *doctrina Gentium*.

1.2 *Divina et humana philosophia*

Manifestando ancora all'amico Faventino il proposito di moderare l'impegno negli studi filosofici, Gianfrancesco rimandava alla lettura di un *libellus* appena terminato nel quale spiegava di aver fornito le giustificazioni concettuali necessarie a motivare la propria decisione: pochi mesi dopo questa corrispondenza, nel luglio del 1496, veniva dato alle stampe, a Bologna, il *De studio divinae et humanae philosophiae*.

Composto, come si legge nella dedica, in seguito a una discussione con il principe Alberto Pio di Carpi, il *De studio* è scritto d'occasione solo in minima parte, perché già centrato sui temi fondamentali della speculazione pichiana. È questo soprattutto il caso della questione, resa particolarmente attuale a fine Quattrocento dalla rinnovata disponibilità di testi classici, relativa all'utilità delle *literae gentiles* nell'educazione e formazione dei cristiani.

Tutto ha inizio per Gianfrancesco dall'esigenza di giustificare alcune severe parole da lui indirizzate ai filosofi eccessivamente versati nelle dottrine profane, senza però apparire, da cultore degli stessi studi, nel ruolo poco credibile di chi

⁴⁴ *Defensio de ente et uno*, pp. 107-108.

lamenta gli inconvenienti dell'occupazione alla quale si è per primo liberamente votato⁴⁵. Anche a tal fine l'opera si apre con una ridefinizione dell'estensione semantica del termine 'filosofia': premesso che all'ambito designato da questo nome appartiene ogni conoscenza della natura delle cose e delle loro cause, si distinguono una *humana* e una *divina philosophia*. La prima procede a conoscere dai dati ricavati dalle impressioni sensibili; la seconda, giovandosi preventivamente della notizia sul principio del reale, può articolarsi secondo un andamento inverso che dalle cause muove agli effetti. Diverso è poi anche l'oggetto cui puntano infine questi due metodi di ricerca: in un caso, una ricostruzione coerente della realtà naturale, al vertice della quale si intuisce l'esistenza di una causa unica, eterna, immutabile e quindi divina, garante della sussistenza del mutevole; in un altro, semplicemente Dio, così come egli stesso, tramite la propria parola, si è manifestato.

Va notato come sia, ancora una volta, solo in conseguenza del possesso di un criterio di verità che si possono operare queste distinzioni. Per chi crede nella religione cristiana, per chi ha cioè fede nella dottrina comunicata da Cristo, ma prefigurata già nel Vecchio Testamento, l'alternativa tra umana e divina filosofia si è infatti storicamente determinata e già risolta: filosofi sono stati gli uomini che hanno cercato verità e felicità affidandosi unicamente al proprio ingegno, e filosofica, perché rivelante proprio il vero, è stata soprattutto l'incarnazione del Verbo. I testi della Rivelazione, le sacre scritture, sono quindi ciò in cui consiste esattamente la filosofia divina, che solo inopportuno e secondo una convenzione linguistica che va abbandonata dopo l'evento dell'incarnazione potrebbe essere identificata con l'indagine metafisica – ma pur sempre umana – sulle sostanze separate dalla materia.

Mixta ergo post Christi adventum utraque philosophia divina scilicet et humana, quamquam et ea quam vocamus humanam quamdam habeat portionem cui

⁴⁵ Cfr. *De studio*, proemio, p. 1: «Memini superiore aestate dum una de literis loqueremur nonnullos eorum qui Philosophiae incumbunt abusum recensuisse: et illorum praesertim qui se totos gentilium literis mancipant. Quod (cum inter eas versatus essem versarerque) non secus a te existimare poteram acceptum quam a Simonide verba Hieronis recensentis incommoda Tyrannidis quam et affectaverat et adeptam retinebat. (...) Ex hac colloctione ad scribendum excitatus de Divinae Humanaeque philosophiae studio libros duos confeci». Una breve analisi di quest'opera è in SCHMITT, *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533) and his Critique of Aristotle*, The Hague 1967, pp. 37-43, e GRANADA, *Savonarole, Jean – François Pic de la Mirandola et l'apologétique* cit. (alla nota 17), pp. 282-284.

divinum nomen impositum est. Nam quae de separatis a materia substantiis loquitur et metaphysicam et primam philosophiam et divinam nuncupaverunt. Nos autem humanam appellandam censuimus, tum quod humano ad Deum gradu promovet, hoc est initio et adminiculis sensuum, tum quod paucula quod de Deo rimata est. Sacrae vero literae, quae divina philosophia vere nominantur retrogrado procedunt ordine. Nam et a Deo exordiuntur, et in Deum finiunt, et semper de Deo loquuntur, nihilque pertractant quod ad ipsius cultum in hac vita, et in alia ad fruitionem non pertineat, nec humano ingenio comprehensae, sed revelatae divinitus, ut ad veram aeternamque sapientiam, quae nihil aliud est quam Deus perveniremus»⁴⁶.

Resiste in queste definizioni, pure se esplicita solo in parte, la differenza agostiniana tra *sapientia* – conoscenza di realtà eterne, qui subito assimilata allo studio della *sacra pagina*, perché situata su un piano veritativo raggiungibile dalla razionalità solo con il beneficio di contenuti divinamente rivelati – e *scientia*⁴⁷, relativa a determinazioni temporali e transeunti, collocata a un livello epistemologico inferiore e ben presto associata da Pico ai risultati della speculazione pagana precedenti il Cristianesimo. Nella decisione di interpretare la giustapposizione individuata da Agostino come specificazione di un unico genere di sapere (quello filosofico) sta poi la mossa risolutiva di tutta la trattazione: più della coppia *scientia - sapientia*, il binomio di *divina e humana philosophia* suggerisce che i percorsi della razionalità naturale, compresi quelli storicamente attestati nella *doctrina Gentium*, devono inevitabilmente essere superati nell'assenso alle informazioni rivelate, pena l'incompletezza e l'insensatezza dell'esperienza conoscitiva cui hanno dato inizio. Se filosofia è il nome che gli uomini hanno dato ai propri tentativi di indagine sulla *notitia veri*, è una operazione ancora filosofica, o meglio, è un passo che un filosofo fedele alla propria vocazione non potrebbe non compiere, l'approdo alle certezze garantite dalla religione. In questa prospettiva – in cui la tensione umana alla conoscenza costituisce la struttura di riferimento – la riflessione cristiana, assicurando il possesso della verità, si fa subito anche autentica filosofia, realizzando un sapere che trascende la cultura pagana. Solo i cristiani sono propriamente filosofi:

⁴⁶ *De studio*, proemio, p. 4.

⁴⁷ Cfr. ad esempio, AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XII, 15, 25, ed. W. J. Mountain, 2 voll., Turnhout 1968 (CCSL, 50-50A), II, p. 379: «Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero, temporalium rerum cognitio rationalis».

lo si legge con chiarezza in una pagina del *De morte Christi*, centrata sulla relazione tra *creata* e *aeterna sapientia*.

Caeterum nec philosophus proprie potest nominari qui Christianus non sit. Nihil enim aliud sibi vult hoc nomen Graeca lingua quam Latina sapientiae amor. (...) Creata vero sapientia, cuius cultu Graeci sapienties se profitebatur, priusquam Pythagoras Samius interrogatus a Leonte Phliasiarum tyranno quid homines esset: philosophi nomen sibi ex tempore confixisset, nullatenus sapientiae nomine, nisi per quandam analogiam dignanda est. Haec enim temporaria est fluxa, saepe fallax, vel de creatis rebus eruta, vel de divinis (quamquam sub obscure et multa cum ignorantia) vestigata: illa stabilis, vera, perpetua: unde colligitur eum qui vero philosophi nomine censeri debeat, Christi amatorem esse oportere, qui vera et incommutabilis est sapientia, amator esse non potest⁴⁸.

Trasferita alle urgenze compositive del *De Studio*, l'equivalenza tra verità e religione, intesa come coincidenza tra Cristo e la divina sapienza, consente di motivare solidamente la tesi fondamentale dello scritto: l'apprendimento delle *literae gentiles* costituisce un'occupazione nella quale non è bene attardarsi perché a essa va sempre preferita la meditazione sulle sacre scritture. Tutte le deviazioni dal modello educativo in cui l'attenzione al sapere profano è immediatamente disciplinata (e quindi limitata) dal superiore discernimento garantito dalla fede sono considerate inammissibili⁴⁹.

⁴⁸ *De morte Christi*, I, 11, p. 63. Il riferimento all'aneddoto che vuole Pitagora 'inventore' del nome di filosofo, molto frequente nelle opere di Gianfrancesco, è probabilmente ricavato da Cicerone (*Tusculanae disputationes*, V, 2, 7-9, ed. Pohlenz, Stuttgart 1967, pp. 407-409) o dall'utilizzazione fatta da Agostino del luogo ciceroniano (*De civitate Dei*, VIII, 2, ed. B. Dombart – A. Kalb, Turnhout 1955 [CCSL, 47-48], I, p. 217). Si adattano poi bene a questa pagina dal *De morte Christi* le considerazioni, pure formulate in relazione alla *philosophia christiana* di Bonaventura, contenute in T. GREGORY, *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma 1992, p. 68: «Non si tratta solo di una riconosciuta insufficienza della filosofia che deve trovare il suo completamento della teologia, quasi che l'una e l'altra si giustappongano in una distinzione formale o secondo una successione temporale: molto più, si tratta di una filosofia che trova il suo fondamento nel Verbo e il suo principio nella fede, che quindi è intrinsecamente cristiana e di distingue da ogni altra filosofia che non riconosca il Verbo».

⁴⁹ Cfr. *De studio*, proemio, p. 4: «Haec omnia mecum ipse cogitans et saepe dolui et cum pluribus etiam sum conquestus quando in literarum studio pars magna hominum exorbitat. Qui cum per hos quasi literarum gradus ad supernam patriam conscendere deberent, aut in primo considunt, aut paulisper promoventes dum opus esset progredi, ordine praepostero descendunt, nunquam humanae philosophiae caliginem oculis excutientes, nunquam ad lucem divinam dirigentes intuitum, et quod peius nunquam aut aegre per puri animi ardentem affectum veram sapientiam, id est Christum complectentes».

Si può certamente etichettare questo andamento argomentativo come ingenuo, perché poco sensibile alla necessità di una più articolata dimostrazione della preferibilità della religione, o al contrario, artificioso, perché condotto sulla base di definizioni non sufficientemente problematizzate – a cominciare da quella dell'*humana philosophia*, inquadrata nella tensione ascensiva dell'intelligenza naturale che dalla sensibilità si arresta alle soglie del divino, e quindi già costretta a denunciare la propria incompletezza⁵⁰ – ma ciò non aiuta affatto nella comprensione delle intenzioni dell'opera. Non tanto di argomenti deboli si tratta qui, quanto piuttosto calibrate su specifiche esigenze: si può a buona ragione ritenere che i destinatari della trattazione non andassero persuasi del fatto che la religione cristiana è vera e dispensatrice di salvezza, ma dovessero essere piuttosto avvertiti circa il modo corretto di gestire la mole di informazioni proveniente dalla filosofia del passato e orientare la stessa ricerca filosofica, al fine di evitare distrazioni dall'acquisizione e dalla messa in pratica della verità di fede alla quale avevano già dato la propria adesione.

Più o meno negli stessi anni, si era trovato dinanzi a un compito analogo Savonarola che, nel suo *Apologeticus de ratione poeticae artis*, preoccupato di spegnere i facili entusiasmi dell'umanista Ugolino Verino per l'efficacia della poesia e dell'ornata espressione letteraria nell'educazione religiosa, relativamente alle scienze profane aveva stabilito un principio fondamentale cui le arti poetiche non facevano eccezione:

Cum itaque quaeritur an scientiae quas gentiles invenerunt sint christianae religioni necessariae, respondendum puto eas simpliciter minime esse necessarias cum sine his christianus et esse et vivere possit⁵¹.

Se così non fosse – argomentava – Cristo non avrebbe mancato di insegnare egli stesso queste discipline o prescriberne l'apprendimento dai libri dei filosofi; ha lasciato invece che la pratica delle buone opere e l'illuminazione dello Spirito Santo

⁵⁰ Esiste infatti pur sempre la possibilità (ovviamente non contemplata da Gianfrancesco) di definire la filosofia umana come un sapere compiuto sul mondo e la realtà finita, soddisfatto delle sole informazioni garantite dalla conoscenza naturale.

⁵¹ SAVONAROLA, *Apologeticus de ratione poeticae artis*, in ID., *Scritti Filosofici*, a c. di G. C. Garfagnini – E. Garin, 2 voll, Roma 1982, I, p. 238.

vincessero le sottigliezze dell'intelligenza umana. È vero – proseguiva – che le conoscenze che dipendono dalla ragione naturale possono sembrare necessarie a certe persone che nel popolo dei cristiani educano gli altri e che la filosofia può servire per confutare gli errori e la superbia del tempo, ma se di per sé la scienza è buona e utile, può anche diventare cattiva e nociva⁵².

A sei anni di distanza dalla pubblicazione dell'*Apologeticus*, le sentenze di Girolamo, senza dubbio note a chiunque frequentasse l'ambiente di San Marco, sono riproposte quasi alla lettera da Gianfrancesco, con l'aggiunta di un corredo di giustificazioni più ampio e ragionato. Proprio in queste argomentazioni, pensate per render conto dello statuto della filosofia dei Gentili rispetto alla religione cristiana, più che nella tesi sul primato delle sacre scritture, certo non nuova, perché mutuata nei termini particolari da Savonarola e nei toni generali da una lunga tradizione di polemica antipagana, sta l'interesse del *De studio*. Adeguate o meno alle conclusioni cui dovrebbero servire da dimostrazione, tali ragioni rendono infatti conto della personale disposizione antifilosofica (o filosofica in un senso che andrà precisato) di Pico, per la prima volta compiutamente elaborata; e se pure alcuni passaggi argomentativi (insistiti proclami della superiorità della *christiana disciplina*, oscillazioni tra moderate concessioni alla razionalità dei filosofi e severi ridimensionamenti della sua efficacia) rivelano la fatica di uno scrittore agli esordi, impegnato a definire la propria identità intellettuale, si può apprezzare in quest'opera, più che nell'*Examen* (pure relativo agli stessi temi), lo sforzo di accostare la relazione tra filosofia e religione a partire da una prospettiva radicale, anteriore alla stessa, frequentata, opposizione tra *sacrae literae* e *mundana scientia*. Ne è prova, nel primo libro, il quesito sotteso a una breve descrizione degli obiettivi di tutto il trattato: conoscere è un bene per gli uomini?

Tractaturus igitur quomodo divina humanaque Philosophia excolenda sit, inspiciendum arbitror in primis *an omnis scientia notitiave veri quocunque ea nuncupetur nomine bona sit an mala, expetenda an fugienda*. (...) Percunctabimur itaque an veri ipsius cognitio, sive ab homine inventi sive

⁵² Cfr. *ibid.*, p. 243: «Scientia itaque cum per se bona sit, per accidens facta est mala (...) Ideo religioni christianae non expedit scientias saeculares ita passim admittere, experientia enim docuit quod, nisi caute recipiantur, filios blasphemus in ecclesia generabuntur».

divinitus revelati, obesse homini Christiano possit, in eoque investigando aberrare contingat. Et quanquam toto opere de hac quoque controversia tractandum apparet, quaequam tamen in praesenti colligemus⁵³.

Che si tratti di una conoscenza rivelata o di un'informazione acquisita con le risorse umane, occorre chiedersi se e quanto l'*inventio veri* possa nuocere ai cristiani; pare cioè paventato il rischio che la tensione al sapere, della quale nel proemio si era detta dotata tutto il genere umano, sia fonte di male e come tale vada fuggita.

Mettendo in questione questa eventualità, Pico dimostra, paradossalmente, una iniziale apertura di credito nei confronti dell'*humana philosophia*: è evidente come ricondurre il tema di quanto sia lecito studiare la cultura pagana alla più generale riflessione sull'opportunità per i cristiani di esercitarsi nell'apprendimento del vero significhi implicitamente contemplare la possibilità che la razionalità filosofica possa anche raggiungere qualche informazione corretta. Anzi, la consapevolezza che dalla ricerca del vero praticata dai filosofi giungono pericoli per quanti dovrebbero dedicarsi allo studio delle sacre scritture deve essere stata di stimolo al sospetto che conoscere possa non essere sempre conveniente alla condotta di un buon cristiano. D'altra parte però, qualsiasi incertezza in tal direzione deve essere stata giudicata sempre e solo fittizia: lo impone la definizione di *divina philosophia*, funzionale proprio a rivendicare alla religione ogni nozione vera (anche rinvenuta *humanitus*), recuperandola in uno schema di progressivo avvicinamento al divino, ma anche la semplice constatazione che gli uomini tendono al sapere *naturalmente*, vale a dire (per i cristiani) secondo un moto dell'animo voluto da Dio, creatore della natura umana, dal quale non potrebbe certo discendere un istinto nocivo. Ma, se pure la domanda posta da Gianfrancesco fosse frutto di un espediente retorico, la sua formulazione resterebbe da chiarire, proprio perché apparentemente inconciliabile con la presupposta e più volte ribadita identificazione tra *christiana doctrina* e *vera sapientia* che dovrebbe bastare a renderla improponibile, assicurando che dal possesso del vero non può venire danno⁵⁴. Quest'interrogarsi su quanto

⁵³ *De studio*, I, 1, p. 5.

⁵⁴ Nemmeno si può spiegare la domanda con il solo ricorso all'influenza di Savonarola. Questi nell'*Apologeticus* aveva parlato di *scientia*, e dei pericoli da essa procurati ai cristiani, in esclusivo riferimento alla dottrina pagana, mentre, almeno apparentemente, Gianfrancesco dà segno di

sembra già determinato e fuori di dubbio, potrebbe allora non dipendere solo da un procedere stilistico e di maniera, ma palesare uno snodo importante della riflessione, condotta per qualche motivo a fare problema di ciò che di solito non è in discussione. In particolare, nelle tortuosità di questi passaggi argomentativi si percepisce la difficoltà maggiore di tutta la trattazione, costruita sul tentativo di tenere insieme senza contraddizioni due fondamentali istanze: la necessità di limitare le rivendicazioni dei cultori della scienza mondana (che spiega la scelta di domandarsi se sia sempre opportuno adoperarsi per la conoscenza) e la contemporanea urgenza di non delegittimare del tutto l'attività umana di indagine sul vero, della quale la *doctrina gentium* è una manifestazione storica e la *divina philosophia* pretende di essere superamento e compimento (a quest'ultima esigenza risponde invece la consapevolezza, mai infirmata, che conoscere è elevarsi gradualmente al divino, causa di ogni verità). Nella soluzione pensata per rispettare questa doppia condizione si rinviene allora il principio cui fanno capo, in ultima analisi, le tesi del *De studio*: ogni *notitia* o *scientia veri* è essenzialmente buona, diventa però un male in determinate, accidentali, circostanze; tutte circoscritte alla pratica dell'*humana philosophia*.

Ex his igitur liquere arbitror scientiam omnem bonam esse et expetendam. (...) Verum quantum ex monumentis veterum potui colligere, philosophia ipsa multifariam ei nocere potest qui se totum illius addixit studio, et licet per se suapte natura bona sit, verti nihilominus in nostram perniciem saepius, atque per aliud, quasique dixeris, ex accidenti malam fieri. Cum ille scilicet sciendi iam habita quispiam nimis exorbitet ob defectum vitiatae naturae. Superbia enim vel gloria vana potest esse in causa cur scire aveamus. Potest et scientia iam habita quispiam abuti ad eiusdem gloriae studium, quam veneno dixeris similem, si in proximi opprobrium conversa fuerit aut in catholicae ecclesiae detrimentum⁵⁵.

Applicarsi alle discipline profane sarebbe persino auspicabile se il campo di loro pertinenza non offrì terreno fertile, in una natura umana già viziata dal peccato, a una protervia intellettuale rivolta contro le acquisizioni garantite dal criterio di fede. Gli inconvenienti (*incommoda*) di una tale disposizione sono

rivolgere la questione sull'utilità della conoscenza tanto al sapere mondano quanto alla sapienza cristiana.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 6.

puntualmente enumerati. Accade, in primo luogo, che alcuni si facciano tronfi della scienza, non esitando a divulgare tesi temerarie, al solo scopo di accrescere la schiera dei propri seguaci e guadagnarne denaro; o, peggio, che altri si scoprono così vincolati a chi vanta il possesso del sapere da sostituire con la fedeltà a una autorità umana la *fides* in Cristo, trascurando le Scritture. Capita, poi, che un animo abituato a valersi sempre della sola forza del sillogismo smarrisca l'*affectum* verso il divino perché quasi lacerato tra le differenti questioni speculative cui deve attendere e consumato dai tentativi per dirimerle con i criteri della ragione. Infine, le *literae seculares*, coltivate assiduamente e senza controllo, possono far sorgere, dal punto di vista morale, un moto di superbia, di amore per la controversia e pertinace volontà di prevalere nell'agone dialettico, che può entrare in conflitto con l'umiltà richiesta al cristiano⁵⁶. Ognuno di questi comportamenti, inoltre, è *filosoficamente* censurabile: esito pratico di valutazioni dalle conclusioni difettose o incongruenti rispetto alle premesse. Un minimo impegno di razionalizzazione basta a chiarire infatti che tra i fini a beneficio dei quali si possono dirigere le nozioni conquistate *humanitus* – vale a dire: se stessi, il semplice amore per il sapere, o Dio – solo l'ultimo rappresenta la destinazione naturale di ogni conoscenza.

Chi pensa di studiare la filosofia a proprio vantaggio appartiene di solito alla schiera di quanti mirano al denaro o alla gloria; ma è facile capire come questi siano beni solo apparenti. In primo luogo, non sono durevoli: ed è certo solo accidentalmente 'buono' ciò che può smettere di essere tale. Poi, anche quando sono goduti ancora come un bene, non appartengono mai pienamente a chi li desidera; dipendono invece dai capricci degli altri uomini, i soli in grado di concederli o di non accordarli affatto. La fama, soprattutto: sfuggita persino a quelli di norma considerati più valenti. I campioni della *doctrina gentium*, Socrate, Platone, Aristotele, hanno sempre conosciuto detrattori, e in alcuni casi si sono reciprocamente avversati. I teologi cristiani non sono stati da meno: quando si sono avventurati a riflettere oltre le certezze garantite per fede, hanno finito per dividersi in scuole, negandosi a vicenda il consenso. Inoltre, chiunque volesse rivendicare riconoscimenti, in forza di una pretesa scienza, dovrebbe essere cosciente che il nome 'sapiente' si predica

⁵⁶ Cfr. *ibid.*, I, 3, pp. 13-14.

dell'uomo solo relativamente, cioè solo in comparazione ad altri che posseggono la sapienza in grado minore o ne sono privi. Assolutamente (*per se*) gli uomini si possono dire tutto fuorché sapienti: hanno una conoscenza – incerta – delle cose corruttibili, come dimostra il fatto che in secoli di storia della filosofia non sono riusciti a trovare un accordo nemmeno su di esse, e mancano, perché fermi ai dati della sensibilità, delle informazioni intorno alle cause, che resterebbero completamente ignote se non fossero offerte dalla Rivelazione.

Se gli inseguitori degli onori mondani peccano di vanità, coloro che mirano a una conoscenza fine a se stessa contravvengono a un dovere reclamato proprio dai risultati delle loro ricerche; compresa infatti la dipendenza di tutta la realtà da un fattore divino, occorre attivarsi per avvicinarsi a esso, farlo cioè oggetto di un'adesione erotico-affettiva, secondo un'esigenza imposta dal criterio di fede ma perfettamente coerente con – se non, addirittura, necessariamente conseguente a – alcune evidenze razionali sulla relazione tra cause ed effetti:

Et sicut naturales effectus si suis causis non substant, virtute propria destituuntur, quando amittunt influentiam eam qua ab iisdem causis tutantur, augentur, et conservantur: ita anima nostra quae a Deo non modo in fieri, sed etiam inesse (ut verbis nostrorum utamur theologorum) dependet, si ipsi non substat, imo quantum naturae sinit capacitate assimilare se conetur opere suo frustratur, in eum enim semper et cognitione et amore tendere debet, si quietem nancisci cupit⁵⁷.

Rimodulando in tal modo i toni dell'ammonimento paolino *scientia inflat caritas vero aedificat* (1 *Corinzi* 8.1)⁵⁸, Gianfrancesco non trascura di aggiungervi note aggiornate alla situazione a lui coeva: lamenta un eccessivo amore per la

⁵⁷ *Ibid.*, I, 4, p. 33.

⁵⁸ Per il riferimento esplicito al passo paolino, cfr. *ibid.*, I, 8, p. 26: «Quare Augustinus in libris de Doctrina Christiana, cum dixisset ad intelligentiam scripturarum sacrarum conducere liberales artes omnemque philosophiam, subiunxit ut is qui sic instructus ad versanda sacra eloquia vellet accedere, illud Apostolicum cogitare non cessaret, scientia inflat, charitas aedificat: unde caute per eorum literas procedendum, ne superbia vitiorum regina menti obrepat, bonaque cuncta opera inanis gloria commaculet, appetitusque excellentiae, quod familiare homini malum, in dotibus praerogativisque intellectus magnopere consistit. Quia homo rationale animal: idcirco difficile fiet, ut qui se alios aut aequasse aut superasse noverit animum ab noxia elatione contineat».

doctrina gentium che ha preso forma in un culto smodato di Aristotele⁵⁹, biasima le dichiarazioni di due, non meglio precisati, filosofi disposti a barattare per denaro le proprie competenze⁶⁰, racconta addirittura degli scrupoli di un religioso così distratto dagli studi profani da non riuscire a distogliere la mente dalle questioni metafisiche, anche durante la cura degli uffici sacri⁶¹. Queste considerazioni eccedono poi l'aneddotica, per diventare prove a sostegno di una dettagliata precettistica sulle modalità di fruizione dell'insegnamento filosofico, giustificata da una nuova riflessione sulla relazione tra *scientia humana* e *divina sapientia*. Essendo foriere di tante insidie, le *literae gentiles* non posso essere impartite indifferentemente a tutti gli uomini; se ne dovrà tenere anzi piuttosto lontano chi ha una fede poco salda, perché facilmente può essere persuaso da opinioni eretiche, come quelle sull'eternità del mondo o la mortalità dell'anima; dovranno riservare a esse solo i brevi intervalli concessi dai loro impieghi coloro che attendono a doveri politici o religiosi; infine, potranno ritenersene dispensati gli intelletti poco acuti, che si affaticerebbero senza frutto intorno a ciò che non possono comprendere. Teologi, maestri di scuola e medici sono invece i soli ai quali sia concessa una prassi differente: i primi *ope philosophiae* mostrano l'intima connessione tra Dio e le realtà naturali, rintracciando in esse le *vestigia creatoris*, i secondi sono professionalmente tenuti a commentare o compendiare i libri dei filosofi, ai quali pure i cultori della medicina devono accostarsi, per trarne i principi della propria arte⁶². Nessuno comunque deve trattenersi in questi studi, preferendoli alla meditazione sulla *sacra pagina*. Postulata

⁵⁹ Cfr. *Ibid.*, I, 3, p. 13: «Eo vitii genere nostra tempestate non parum multum irretiuntur, curiosius quid Aristoteles quam quid praecepit Christus vestigantes semper addiscentes, ut inquit Aristoteles, nunquam ad veritatis scientiam pervenientes».

⁶⁰ Anche Giovanni Pico aveva lamentato la considerazione utilitaristica del sapere tenuta da quelli pronti a scoraggiare la pratica della filosofia in ragione della sua scarsa resa economica. A questo atteggiamento però, Giovanni, a differenza di Gianfrancesco, oppone la necessità di dedicarsi agli studi filosofici per amore della conoscenza e della verità. Cfr. IOHANNES PICUS E MIRANDOLA, *Oratio de hominis dignitate* cit. (alla nota 24), p. 124: «Quae omnia ego non sine summo dolore et indignatione in huius temporis, non principes, sed philosophos dico, qui ideo non esse philosophandum et credunt et praedicant, quod philosophis nulla merces, nulla sint praemia constituta, quasi non ostendant ipsi, hoc uno nomine, se non esse philosophos. Quod cum tota eorum vita sit vel in questu, vel in ambitione posita, ipsam per se veritatis cognitionem non amplectuntur».

⁶¹ Cfr. *De studio*, I, 3, p. 14: «Virum quendam doctum et sacerdotem mecum olim conquaestum memini. Dolebat enim se fervore charitatis destitui cum altaris sacramentum attrahere vellet ob studia ea in quibus erat absiduus, et tum in primam philosophiam quaestiones cudebat».

⁶² Vale però, soprattutto per teologi e medici, sempre l'invito a non attardarsi in questi studi: cfr. *ibid.*, I, 5, p. 17.

la verità della fede, segue infatti inevitabilmente che qualsiasi sapere umano è superfluo. Anche qui si tratta di far valere, prima ancora di preoccupazioni di ordine etico, le stringenti regole del ragionamento corretto. Stimolo primo a conoscere è, come spesso ripetuto, il desiderio di essere felici; in senso assoluto, quindi, una conoscenza si dice necessaria quando pare atta a soddisfare quest'impulso, al modo in cui un cibo o una bevanda si ritengono necessari in quanto capaci di appagare un bisogno. Se *ab antiquitate* gli uomini si sono affannati a cercare il vero, dividendosi in scuole, è appunto perché hanno creduto di poter trovare, tramite l'impiego del proprio ingegno, una definizione della felicità e indicazioni su come goderne; la risultante dei loro tentativi, la *philosophia gentium*, lungi dall'essere occupazione accessoria per menti alla ricerca di svaghi, era quindi stimata assolutamente imprescindibile. Inteso però, dalla religione cristiana, che la vera felicità consiste nella *beatitudo*, condizione dell'anima che contempla e ama Dio, è la rivelazione scritturale a diventare indispensabile, a danno dell'*humana philosophia*:

Cum autem ostenderimus philosophia ipsa seu veri scientia bonam esse per, et quispiam forte compererit eam, quae revelata est (ut Thomas Aquinas aliique permulti docent) esse necessariam Christiano ad capessendam felicitatem poterit idem ambigere an etiam quam humanam dicimus utpote ab homine inventam, et per naturae vestigia procedentem ad beatitudinem comparandum sit necessaria. At si Christiani principale munus consideraverimus tolleretur quantotius dubitatio: nam id in Christo per fidem noscendo piumque per affectum colendo consistit. Exigit namque principaliter Christiana vita defecatum animum terrena labe, et opus ad amussim ad Dei gloriam directum. Ob hoc revelata sunt deitibus divina praecepta⁶³.

Della tesi ricapitolativa del *De studio* – che conoscere è bene essenziale e male solo per accidente – è così efficacemente esplicitato il tratto più polemico: è piuttosto evidente infatti che questa nuova dimostrazione del primato della *divina sapientia*, mostrando d'intendere la 'bontà' di una conoscenza nel senso della sua funzionalità *ad capessendam beatitudinem*, serve, una volta di più, a confinare nel dominio degli studi profani le modalità epistemiche potenzialmente nocive. Rimane tuttavia implicito ma non trascurabile, in quella stessa tesi, un aspetto più conciliante:

⁶³ *Ibid.*, I, 1, p. 7. Per una migliore comprensione di questo e di altri passi, va precisato che Pico pare non fare nessuna differenza tra i termini *beatitudo* e *felicitas*, assunti spesso come sinonimi.

dato il carattere accidentale assegnato alle determinazioni che rendono la *notitia rerum* un male, deve essere infatti prevista la facoltà di recuperare *tutti* i tentativi tesi al sapere – anche se guidati dalle risorse della sola ragione naturale – in nome della sostanziale positività che viene loro attribuita. Solo così potrà dirsi salvaguardato il nesso tra *divina* e *humana philosophia* che finirebbero per diventare denominazioni tra loro equivocate se non si mantenesse la possibilità di collocare le informazioni sempre certe dell’una anche a complemento (e non solo a contrasto) delle meno sicure acquisizioni dell’altra. Ne segue allora che la *litteres gentiles*, pure se pericolose e non più necessarie al conseguimento della felicità, non potranno essere completamente recusate: in esse, invece, dovranno essere isolati gli elementi suscettibili di valere come tracce e indizi (*umbrae*) delle verità rivelate o, almeno, adatti a facilitare l’approdo dell’intelligenza a un ordine gnoseologico superiore a quello naturale. Ecco perché accanto a severe condanne dei *philosophastri*, troppo presi dalle occupazioni mondane per volgersi con profitto alla religione, Gianfrancesco accorda alla filosofia umana margini di sopravvivenza, concedendo che possa comunque servire ai Cristiani. Come scrive nel titolo di un capitolo del *De studio*: «humanam philosophiam non esse necessariam Christiano, quamquam utilis esse potest»⁶⁴. Questa utilità è declinata in modi ispirati a un contegno diffidente ed estremamente cauto. In prima istanza, sono genericamente enunciati i principali vantaggi dell’educazione agli studi profani: una mente equipaggiata con le fondamentali nozioni di dialettica e retorica riesce a individuare e far fruttare i semi di *eloquentia* e *scientia* contenuti anche nel testo sacro, guadagnando così un accesso più agevole al suo significato; anche senza derogare dal metodo conoscitivo più congeniale agli intelletti umani è possibile approdare alla *christiana sapientia*, intendendo l’affidarsi al *lumen supernaturale* come un perfezionamento necessario dei dati acquisiti tramite la sensibilità.

Earum igitur philosophiae partium, quibus boni utentur ad cultum divini eloquii, haec erit utilitas, quo illa et scientiae et eloquentiae semina abstrusa in mysteriis in animo studiis eiusmodi preparato copiosius adolescent, foecundamque segetem parient. Facilius enim admittitur in abdita divinae sapientiae eius

⁶⁴ *Ibidem*.

acumen ingenii, quod in philosophiae liberaliumque artium studiis quasi super cote limatum fuerit. (affilato, dunque si guadagna in acutezza) De ea tamen cognitione loquimur quae a sensibus trahit originem, nec ordinem discendi nobis congenitum supergreditur, quo solo nisi superno illo lumine fuerimus collustrati perfectam et exactissimam intelligentiam non assequemur⁶⁵.

Conforta queste considerazioni l'esempio dei massimi ingegni dell'antichità non cristiana che, sebbene ignari della vera religione, intesero la necessità di risolvere le proprie speculazioni con un'apertura al divino⁶⁶. Accomunati dall'aver dato seguito, nel sentimento e nell'esperienza religiosa, alla *notio Dei* naturalmente impressa nelle menti di tutti gli uomini, questi sapienti sono citati in un passo del *De studio* che, per l'eterogeneità delle tradizioni culturali passate in rassegna e la tendenza a comporre le differenze in una univocità di ispirazione, si direbbe modellato sul procedere distintivo dell'*Oratio de hominis dignitate*:

Hoc saltem liquet naturale lumen cuilibet homini consertum congenitumque a Deo eis illuxisse, ut mores componendos censerent Deumque colendum: sic Socrates philosophiam (ut ille inquit) evocavit e coelo, et in urbibus collocavit: sic Stoicorum studium eo tendebant ut affectus animi exuperantes sedarentur pieque viveretur. Brachmanes Indorum, Persarumque magos nihil exorsos unquam memoria prodit, nisi prius orationem emisissent, Platonicae Pythagoricaeque disputationes a sacris precibus semper coeptae, finiebant in easdem: quibus Porphirius et Theodorus et omnes Academici nihil utile magis imo necessarium uno ore confirmant, hoc Proclus aperte determinat cenens eis qui ad summum bonum pervenire cupiunt non scientia et ingenii exercitatione opus esse. Sed firmitate, stabilitate, tranquillitateque vitae⁶⁷.

L'avvertimento contenuto nel titolo del paragrafo premesso a queste battute – la *philosophia Gentium* va tenuta in conto solo nella misura in cui conduce a Dio – è sufficiente però a relegare qualsiasi analogia con le pagine di Giovanni Pico sul piano esclusivamente stilistico. Ciò che interessa dimostrare a Gianfrancesco è la validità dello schema per il quale qualsiasi esercizio d'intelletto deve essere oltrepassato dall'affidamento a una autorità divina, garante di verità altrimenti non ricavabili; i filosofi gentili sono chiamati, pressoché concordemente, solamente ad

⁶⁵ *Ibid.*, I, 3, p. 9.

⁶⁶ *Ibid.*, I, 3, p. 14.

⁶⁷ *Ibidem*. La formula impiegata per caratterizzare la speculazione di Socrate è ripresa da Cicerone; cfr. *Tusculanae disputationes*, IV, 4, ed. Pohlenz cit. (alla nota 48), p. 409.

attestare che a una tale dimensione non naturale di conoscenze si giunge mediante una adeguata tensione affettiva e una corrispondente condotta etica. Da Platone, Pitagora, Proclo e gli altri nominati non sono mutuati, insomma, argomenti o concetti perché nessuna positiva comparazione è stabilita tra quanto da loro pensato e i contenuti della fede, ma è ricavata, paradossalmente, solo la conferma dell'insufficienza dei percorsi razionali, giudicata particolarmente opportuna per un nuovo invito alla modestia intellettuale⁶⁸. L'utilità di cui si tratta qui è dunque davvero di modesta entità: i cristiani non sono invitati a imparare qualcosa dai pagani, ma a derivarne ragioni per restare contenti di quanto già possiedono. È appena il caso di accennare che un tale impostazione non ha alcuna attinenza con la *concordia* ricercata da Giovanni Pico per il quale, al contrario, gli insegnamenti provenienti dalle più diverse esperienze sapienziali comunicava di concerto tra loro la centralità dell'attività filosofico-contemplativa nell'avvicinarsi umano al divino. Nell'*Oratio* picchiana, pur se non è negato che il momento decisivo di questa elevazione si configura come un rapimento mistico nel quale l'intelletto è agito più che protagonista, il senso della peculiare *dignitas* assegnata all'uomo è ritrovato nel ruolo della filosofia, fondamentale per percorrere tutti i gradi precedenti il vertice divino del reale⁶⁹. Da Ermete a Zoroastro, passando per i cristiani (san Paolo, lo

⁶⁸ Per l'esigenza di trarre dalla dottrina pagana solo i presupposti utili per superarne il limitato orizzonte, a favore dell'adesione affettiva al Dio cristiano, cfr. *De studio*, I, 4, p. 14: «Ex his (ut arbitror) liquet non adeo extimescendum ut omnino philosophiam humanam gentiliumque literas horreamus, nec adeo fidendum ut animum nostrum penitus remo ipsarum veloque committamus, quando si recta incesserimus semita possint prodesse, si deorbitaverimus non possit non obesse: si eis enim usi fuerimus ad religionem Deumque per affectum colendum (...) magnum nobis emolumentum comparabimus, si ad inanem gloriam finemque aliquem pravum virtutum earum quae in voluntate consistunt, et propriae bonum reddunt habentem iacturam faciemus».

⁶⁹ Precisato, infatti, che all'uomo è concessa la straordinaria possibilità di divenire ciò che vuole nella scala degli esseri e stabilito, contestualmente, che tale peculiarità può essere realmente fatta fruttare solo in un esercizio di ascesa al divino, l'*Oratio* prosegue attraverso distinzioni successive che portano ad individuare le tappe fondamentali per la realizzazione di questo compito. Il primo passo dovrà consistere nel guardare e imitare coloro che sono più vicini a Dio, gli angeli; in particolare, Troni, Cherubini e Serafini che occupano i primi posti delle gerarchie e sono accreditati, rispettivamente, quali esempi del giudizio che presiede alla vita attiva, dell'ozio contemplativo - filosofico e del fuoco d'amore. Poiché, però, non si può giudicare o amare se non ciò che si conosce, il secondo passo prevederà il concentrarsi sull'imitazione della vita cherubica, articolata in un percorso di purificazione, illuminazione e perfezione che ha una scansione inequivocabilmente filosofica. Cfr. IOHANNES PICUS E MIRANDOLA, *Oratio de hominis dignitate* cit. (alla nota 24), p. 110: «Ergo et nos Cherubicam in terris vitam emulantes, per moralem scientiam affectuum impetus cohercentes, per dialecticam rationis caliginem discutientes, quasi ignorantiae et vitiorum eluentes sordes animam purgemus, ne aut affectus temere debacchentur aut ratio imprudens quandoque deliret. Tum bene

pseudo-Dionigi), gli ebrei (Giacobbe, Giobbe, Mosè,) i greci (Pitagora, Socrate e la saggezza delfica), tutti aggiungono elementi utili allo scopo, in una lettura così attenta a valorizzare i contenuti speculativi, da destinare a una occasione specifica – la discussione delle *Conclusiones*, cui la stessa *Oratio* sarebbe dovuta servire solo da prolusione – un serrato confronto tra le differenti posizioni.

L'*humana philosophia* del *De studio* invece, anche quando è detta *adminiculum in Dei contemplatione*, trasmette al più indicazioni generiche sulle scansioni principali dell'ascesa nella scala dell'essere:

Possumus itaque cum quid ex corruptibilibus sub obtutum venit, primam materiam sub simplicibus elementorum formis, elementaque in ipso composito contemplari. (...) Verum ad animatorum genera transmeare [*scil.* debemus]. Dein ad universi ordinem maximarumque molium corpora dirigere mentis aciem: cernere terram libratam in medio et aquae sphaeram ipsam vallantem quasque obruentem: aeremque aquas complectentem: atque ignem ea omnia continentem: postea ad caelos acumine conscendere ingenii motricesque intelligentias inde perscrutari earumque naturam ex animae nostrae proprietatibus ali quantum conicere, quod incorporea, infatigabilis, quod ens apprime nobile, ex quarum vestigatione et potentiae, et actus, mixtione, ipsamque dependentiam, perpendentes, ad sublimem primi entis contemplationem pervenimus, quasi nos in totius fastigio collocantes: inibique speculamur quod rerum omnium origo et causa, quod ab eo dependentes omnia, ipse a nullo: incorporeus, aeternus, infinitae virtutis⁷⁰.

Non supportate da alcuna riflessione sui passaggi concettuali che consentono di procedere dalla conoscenza degli enti corruttibili all'intuizione del primo principio, queste annotazioni rendono ingiudicabile il peso specifico delle determinazioni della *scientia mundana* nella *conversio ad Deum* dell'intelletto umano. Irriconoscibili, o almeno molto approssimativi, sono i presupposti antropologici, gnoseologici e ontologici che dovrebbero legittimare l'operazione descritta. In primo luogo, non si comprende, oltre una generica e nemmeno esplicita ammissione della possibilità di allontanamento dalle cose esteriori, quale concezione dei rapporti tra spirituale e corporeo sia qui evocata; eppure, una scelta tra le

compositam ac expiata animam naturalis philosophiae lumine perfundamus, ut postremo divinarum rerum eam cognitionem perficiamus». Dopo l'individuazione della modalità corretta di approccio al divino, la preoccupazione di Giovanni Pico diventa quella di dimostrare la positività di questo secondo momento, quello contemplativo e teorico.

⁷⁰ *De studio*, II, 7, p. 38.

alternative più note sull'argomento (sommariamente: l'idea aristotelica dell'anima come forma-entelechia del corpo o la tesi platonica della separazione, nel senso dell'indipendenza, della sostanza dell'anima da quella del corpo) sarebbe stata sufficiente a chiarire in che misura sia concesso agli uomini di sciogliere o allentare il *nexus* con la materialità, per volgersi all'intelligibile. O ancora: l'esortazione a dirigere all'osservazione dell'ordine del cosmo il culmine dell'intelligenza (l'*acies mentis*) mette per converso in risalto l'assenza di una precisa determinazione delle facoltà coinvolte nel progressivo raffinamento delle conoscenze, lasciando per esempio intatta la domanda su quale 'porzione di realtà' riescano a esplorare le competenze della razionalità logico-discorsiva, prima di essere superate da una apprensione di tipo intuitivo. Parimenti, anche la risoluzione della processualità ascensiva nella considerazione delle qualità fondamentali della causa creatrice (eternità, incorporeità e infinita potenza) apre scenari di indagine che non trovano adeguato riscontro, inerenti la relazione tra la contemplazione del *primus ens*, situata al vertice di una serie graduata di atti intellettuali, rispetto ai quali è superiore per rango ma ancora in continuità, e il contatto con il divino. Non si intende quanto, per Gianfrancesco, i due momenti si corrispondano; se cioè l'elevazione a Dio coincida, nella sua conclusione, perfettamente con l'atto noetico esito ultimo dei diversi gradi dell'esperienza interiore, e autorizzi quindi a una conseguente apprezzamento della *virtus* dinamica dell'anima, o se resti invece trascendente, non automaticamente attivata dagli sforzi umani, ma magari dipendente da un'azione del principio divino (nei termini di una *illustratio* o *illuminatio*, per esempio) sulla coscienza di chi conosce.

A una prospettiva volutamente così lacunosa segue, non a caso, il paragone tra i traguardi faticosamente raggiungibili con il *lumen naturale* e i vantaggi agevolmente procurati dal *lumen fidei*: dal *Genesi* al libro dell'*Apocalisse*, la Rivelazione fornisce le informazioni essenziali su origine e destinazione di tutta realtà.

Cum enim sub exiguo naturae lumine caligaret humanum genus libri illi Bibliae quos canicos appellamus promulgati sunt. Vetus primo Testamentum, paulitum decursuque temporis aliquo Novum, qui duo unus tamen liber dici possunt (...) Exorditur hic liber a creaturarum creatione: finit in consumatione. Docet

quomodo per Dei bonitatem inesse effluerunt: quomodo in eundem redeunt: et quomodo rationalia quae recto itinere processere per felicitatem testentur misericordiam. Quomodo quae exorbitaverunt obstinate per sempiterna supplicia testentur iusticiam, quia universae viae Domini misericordia, et veritas omnia haec rivelata⁷¹.

Se poi – come si legge più avanti – non c'è niente nella *philosophia Gentium* che non sia, in modo chiaro e scevro da errori, già nelle sacre scritture⁷², non è azzardato ipotizzare che il modello speculativo evocato per documentare la possibilità di accedere tramite le tracce presenti nel creato al divino, una volta contestualizzato, si riveli essere introdotto per certificare l'inescusabilità dei cultori delle sole discipline profane: a essi si potrà facilmente far notare come la mancata attenzione agli studi sacri prenda le forme di una colpevole negligenza, un inspiegabile rifiuto di approfondimento e migliore intelligibilità di quanto lasciato confusamente intravedere dalle ricerche naturali. E a chi, forte degli esempi offerti dalla storia della teologia cristiana, replicasse rilevando l'insostituibile contributo dell'arsenale logico delle scienze mondane per il contrasto alle eresie, sarebbe risposto che la dialettica resta strumento ambiguo del quale molti si sono addirittura serviti per elaborare tesi contrarie alla fede. Prova ne sia che si possono e si sono potuti registrare casi di eretici, particolarmente versati nelle lettere e nell'arte della disputa, vinti non dai sillogismi ma da argomenti schietti, anche rozzi, portati loro da quanti non erano affatto competenti nelle discipline umane⁷³. Non si nega l'efficacia della razionalità dei filosofi nel sostegno alle verità della religione, ma il carattere imprescindibile che vorrebbero assegnare a questo apporto coloro che se ne servono

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² Cfr. *ibid.*, p. 39: «Quando non solum per Bibliae ordinem discurrentes, ex quobuscumque libris summas in Deum contemplationes eruere possumus: *sed nec est cuiusque libri tam parva portio ex qua non detur (modo simus capaces) excerpere quicquid docet humana philosophia*».

⁷³ Cfr. *ibid.*, I, 3, p.11: «Ego, ut de me fatear nunquam legi, nec arbitror invenitur qui legerit, ullum unquam haereticum vi aut logicae devictum, aut rhetorices persuasum haeresim abiurasse». E cfr. anche SAVONAROLA, *Apologeticus de ratione poeticae artis*, cit. (alla nota 51), p. 240: «Si quis autem ulterius instat, et dicit haereticos homines eorumque perversa dogmata nequaquam posse sine philosophia confutari, respondemus ei in concilio Niceno fuisse quendam philosophum in arte dialectica peritissimum qui a nullo unquam episcoporum illorum et sacerdotum saecularium disciplinarum doctissimorum potuit virtute philosophiae superari; et tamen a quodam simplicissimo viro litterarium prorsus ignaro, sed fide atque caritate munito, paucissimis non fucatis sed virtute Dei suffultis verbis superatur est et ad fidem conversus».

quale pretesto per nobilitare i propri studi e mantenersi nell'ignoranza delle Scritture⁷⁴.

Dopo la capacità di guidare l'intelligenza dagli effetti alla causa prima, anche l'utilità nella difesa dall'eterodossia, è quindi aggiudicata alle *literae seculares* al prezzo di continue limitazioni e polemiche precisazioni, finalizzate a ribadire l'autosufficienza del sapere trasmesso dai testi sacri, e dettate dalla preoccupazione contingente di contrastare un modello educativo eccessivamente indulgente nel derivare elementi concettuali e metodologici dalla *doctrina gentium*.

Sembra essere allora non solo un commento ironico la nota che chiude lo scarno elenco dei vantaggi recati da una sistematica applicazione alla *humana philosophia*:

Caeterum et bonum hoc ex humanae philosophiae studio mihi videtur provenire, ut multi qui priusquam eam noverint mire extollant et *fere adorant*, admissi postea in secreti ora *ab amore eius nimio* temperent, solent enim cognita de longinquo impendio *nimis existimari*. (...) Videtur etiam inflammare animum et ad aeternorum amorem ex fluxis temporariisque traducere, uti de se Augustinus testatur lecto eo Ciceronis libro qui Hortensius inscribitur, quo philosophiae laudes continebantur⁷⁵.

Insieme con la paradossale affermazione che il modo migliore per perdere in entusiasmo nei confronti della filosofia è studiarla, questa chiosa contiene, concentrate in poche righe, alcune soluzioni stilistiche che, per la frequenza con la quale ricorrono anche altrove, ben si prestano a costituire la cifra caratteristica di tutta l'opera. La descrizione, nel passo sopra citato, dell'attrazione per l'attività filosofica nei termini di una infatuazione e di una stima così smodata da rasentare l'adorazione è infatti solo l'ultima di sistematiche associazioni dei comportamenti pericolosi per l'integrità della fede a condotte sregolate. Già all'inizio della trattazione l'avvicinarsi agli studi profani è indirettamente paragonato all'accostarsi a

⁷⁴ Cfr. *De studio*, I, 3, p.12: «Haec volui dixisse quia multi hoc praetextu quasi clypeo se tutantes, ut scilicet, philosophiae ingenium mancipare liceat ob haereticorum pugnas contemnunt divinas literas e coelo delapsas, ut terrigenas (ut ita dixerim) excolant. Discant enim oportet spiritu haereticos captivari (...) Illud tamen non negabimus unquam, sed asseremus semper et asserimus, priscos illos viros qui et coram et scriptis sussulti etiam humana philosophia haereticorum retudere superbiam ignorantiamque detexere (quid enim aliud est haeticus nisi superbus et indoctus) multum ecclesiae profuisse».

⁷⁵ *Ibid.*, p. 13.

un *gorgo*⁷⁶, il loro approfondimento a un *exorbitare*⁷⁷, le critiche sono rivolte a chi si a essi si dedica *troppo*⁷⁸ e, se pure con meno decisione, è rifiutato anche l'esempio di coloro che li trascurano *completamente*⁷⁹. Sul piano dei rimedi, poi, lo sforzo di riflessione è interpretato come imposizione di una misura a ciò che ne è privo: nel primo libro questo compito è assimilato alla prescrizione di una assunzione moderata delle *humanae literae*, secondo il principio che anche la *scientia veri* può rivelarsi un veleno:

Potest et scientiam iam habita quispiam abuti ad eiusdem gloriae studium, *quam veneno dixeris similem*, si in proximi opprobrium conversa fuerit, aut in catholicae ecclesiae detrimentum. (...) Quapropter cum tota mala id quod esse bonum diximus circumstent, delibare *tuto* flores literarum non datur, nisi caute inter spinas quibus vallantur manus consertaverimus⁸⁰.

Animato dall'ansia di conservare il primato delle sacre scritture, e dell'amore per Dio che esse insegnano, contro qualsiasi esagerato intellettualismo e però impossibilitato a spingersi fino a una aperta estromissione del patrimonio di conoscenze profane, Gianfrancesco si risolve quindi a limitare l'*humana philosophia*, come dosandone l'impiego. In questa curiosa prospettiva, nella quale problema e soluzione rispondono a una logica quasi quantitativa, sta il senso della lezione affidata alle pagine del *De studio*. Che infatti Pico esprima, in questo suo primo scritto, la propria polemica posizione verso la filosofia dei gentili sottoforma di appelli alla moderazione, censure degli eccessi e distinzioni tra un uso e un abuso del sapere è segno di come tale posizione consegua, in ultima istanza, a un certo pessimismo antropologico, relativo in particolare alla capacità degli uomini di

⁷⁶ Cfr. *ibid.*, proemio, p. 4: «Qua propter brevi commentariolo quaepiam de utraque philosophia perstringere statui, et quantum earum studium prodesse possit, si recte, quantum obesse si perperam pertractetur ostendere, quatenusque in humanam philosophiam *se ingurgitare* homini liceat».

⁷⁷ Cfr. *ibidem*: «Haec omnia mecum ipse cogitans et saepe dolui et cum pluribus etiam sum conquestus quando in literarum studio pars magna hominum *exorbitat*».

⁷⁸ Cfr. ad esemio, *ibid.*, I, 1, p. 7: «Magis ergo cavendum nobis ne mandata Dei ob traditiones hominum, imo vanas opiniones deseramus. Caeterum ex modo quaerendi scientiam aberrare possumus, aut curiose *nimis* et avidius quam oportet».

⁷⁹ Cfr. *ibid.* p. 6, il già citato: «Ex his igitur liquere arbitror scientiam omnem bonam esse et expetendam. (...) Verum quantum ex monumentis veterum potui colligere, philosophia ipsa multifariam ei nocere potest qui se *totum* illius addixit studio».

⁸⁰ *Ibidem*.

orientare correttamente il proprio istinto alla conoscenza. Un confronto con una concezione alternativa aiuta forse a chiarire il punto. Per riprendere un paragone già abbozzato: nell'*Oratio de hominis dignitate* la composizione di differenti tradizioni sapienziali e religiose in una visione unitaria, intesa a scandire le tappe fondamentali dell'ascesa al divino, pare discendere dall'idea che conoscere sia il mezzo migliore per avvicinarsi a Dio – o almeno quello più congeniale alla particolare posizione dell'uomo nell'ordine degli esseri. Esattamente da questa convinzione deriva come corollario l'autorizzazione a recuperare positivamente, cioè con attenzione ai contributi originali apportati⁸¹, tutti i tentativi storicamente compiuti per cercare la verità. Nel *De studio* questo punto di vista pare rovesciato; e non solo per la ragione, ormai risaputa, che in esso vige il presupposto dell'esistenza di una sola tradizione valida (quella cristiana, ovviamente) ma soprattutto per la decisa accentuazione dei mali radicati nel contegno umano, cause di pervertimento della *cupiditas sciendi*. Facilità alla vanagloria, incostanza nel volere, considerazione smodata dei beni mondani, lamentate spesso come prerogative tipiche degli uomini, rendono Gianfrancesco molto diffidente circa la reale possibilità per i cristiani di assolvere, senza impedimenti o deviazioni, ai doveri implicati dalla loro fede e lo inducono a regimentare lo studio delle discipline profane, per ridurre al minimo la possibilità di farne cattivo uso e allontanarsi dalla Rivelazione.

Meno solida, e a tratti complicata da ricostruire, è la presenza nell'opera di una prospettiva di ordine diverso, inerente la valutazione dello spessore epistemologico delle due modalità conoscitive oggetto di indagine: benché sia affermata in maniera chiarissima la superiorità della dottrina cristiana, in certezza e verità dei contenuti, rispetto alla filosofia umana, occorre rilevare, in primo luogo, che la riflessione sul valore e la tenuta delle informazioni rinvenibili dalle facoltà naturali non è, come si è mostrato, il punto di vista privilegiato per la giustificazione dei provvedimenti restrittivi nei confronti dell'autonoma ricerca razionale. Come e

⁸¹ Per Giovanni non si tratta di uniformare, cioè ridurre a un unico contenuto, le differenze ma di mantenere la varietà delle tradizioni filosofiche e religiose come strade parallele verso un nucleo di verità comune. Cfr. SCHMITT, *Gianfrancesco's Attitude* cit. (alla nota 20), p. 304: «He [Giovanni Pico] considered many roads to lead to the truth, parallel paths, as it were, which all lead to the same end, but which may reach it in different ways». Cfr. anche BORI, *Universalismo come pluralità delle vie*, in *Pluralità delle vie* cit. (alla nota 24), pp. 89 e sgg.

quanto siano attendibili i dati rinvenuti *humanitus* è questione lasciata a pochi cenni che, in assenza di ulteriori integrazioni, sono anche difficili da portare a coerenza. Da una parte, pare non sia totalmente negata alle discipline dell'intelletto la possibilità di attingere determinazioni vere. In caso contrario non si comprenderebbero: la preoccupazione per gli accidentali inconvenienti connessi al possesso della *notio veri* (che, se fosse solo quella rivelata, sarebbe per definizione immune da rischi di corruzione), la spiegazione, pure imprecisa e lacunosa, dell'ascesa *naturaliter* al divino e anche la tesi di un paragrafo del testo nel quale geometria e aritmetica sono escluse dal numero delle arti liberali utili alla meditazione delle Scritture, con la motivazione che veicolano verità così piacevoli da distrarre dalla fede:

Adde quod illae [*scil.* arithmetica et geometria] non solum curae plurimum et diligentiae exigunt, sed peritis in eis adeo sunt delectabiles, cum ob magnam certitudinem, tum ob inveniendi voluptatem, ut vix eas relinquere possint: *continent profecto veritatem*, sed earum scientia non est scientia pietatis⁸².

Per altro verso, allusioni alla confusione, al carattere caliginoso e umbratile della conoscenza naturale sono disseminate in tutto lo scritto. Sfortunatamente, però, nessuna di esse è realmente esplicitativa sulle conseguenze di questi difetti e su come, in forza di essi, si configuri la relazione tra la ragione umana e la verità. L'unica traccia in questa direzione è in un vago riferimento a una dimensione congetturale cui comunque non fa seguito alcuna considerazione che induca a non giudicarla soltanto un altro modo per enfatizzare retoricamente la debolezza del *lumen naturale*:

Eam autem philosophiam quam homines in ignorantiae tenebris degentes vestigaverunt, et multa etiam cum nube sparserunt in populis, multum subsidere perspicuum est. Nam ipsius auctores quamquam aliquot naturae lumine adiuti viderunt, plura tamen *coniectaverunt* quam viderunt, et naturae infectae vitio debilitati et propria superbia caligantes⁸³.

Va in secondo luogo notato che un'ambiguità dello stesso tipo si osserva, pure se in tono minore, anche per l'esatta definizione del primato della *divina philosophia*. Resta soprattutto inesplorata la connessione tra questo sapere, vero e garantito

⁸² *De studio*, I, 6, p. 18.

⁸³ *Ibid.*, II, 2, p. 30.

divinitus, ma pur sempre dipendente dall'abilità umana di comprendere e meditare i testi nei quali è custodito⁸⁴, e l'esistenza di un'altra possibile modalità, necessariamente ancor più vera: una conoscenza comunicata all'uomo tramite illuminazione direttamente da Dio, che non è espressamente nominata da Pico ma certo presupposta e ammessa, consistendo in essa quella contemplazione cui lo studio della *philosophia divina* ha il compito di condurre.

Che cosa significa conoscere la verità, quanto sono in grado di farlo le ricerche umane delle quali la *doctrina gentium* rappresenta il portato storico, e, appunto, in quale relazione siano rispetto a esse le certezze della fede sono domande lasciate in eredità alle opere successive, in particolare ai libri centrali dell'*Examen vanitatis* dai quali verrà una lettura per certi versi inedita. Al suo esordio speculativo Gianfrancesco sceglie invece di far convergere tutte le argomentazioni da lui elaborate sul rapporto tra *scientia mundana* e *divina sapientia* nel tradizionale modello della filosofia al servizio della teologia, espresso dalla consueta metafora dell'oro sottratto dagli Ebrei agli Egiziani⁸⁵ e realizzato, almeno con riguardo all'aristotelismo, dalla Scolastica:

Nec illud item inficiabimur nonnihil factum a Parisiensibus theologis, cum philosophiam ipsam peripateticam, cuius in primis fuere sectatores, non solum cum divinis literis stare posse in universum, sed ei etiam magnopere ostenderint deservire, iuxta illud elogium: Misit ancillas vocare ad arcem⁸⁶.

In definitiva però, proprio il ritorno alla frequentatissima immagine della *ratio ancilla fidei*, luogo comune a una cultura dalla quale l'umanesimo dei classici tentava una progressiva emancipazione, aggiunto alle ripetute invettive contro i *philosophastri* totalmente assorbiti dalle *seculares literae*, rende il *De studio* documento prezioso dell'inizio di una battaglia cui procura, se non motivazioni

⁸⁴ Tanto che si può sbagliare anche nella scienza rivelata, cfr. *ibid.*, I, 1, p. 7: «Adde quod in ipsa etiamnum revelata scientia falli quimus, si vide licet supra proprii ingenii facultatem rimari abidita fatagamus, in eaque penitus conari quae humanos cogitatus effugiunt, de his quae sola fide cognosci possunt demonstrationese desiderando. Peccare quoque contigit cum ob nimium studium in valetudinem adversam incurritur».

⁸⁵ Questo luogo classico dell'apologetica antipagana è esplicitamente citato da Pico. Cfr. *ibid.*, I, 7, p. 25: «Accedit quod securius animi, suppellectile ditamur quando auro et argento, quae illi nobis Aegypto magno sui labore apportarunt tute tranquilleque uti possumus».

⁸⁶ *Ibid.*, I, 3, p. 12. Il riferimento biblico è a *Proverbi* 9.3.

teoreticamente consistenti, una esaustiva disamina di difetti e colpe dei nemici di turno, i cultori della *philosophia gentium*, e un punto di partenza imprescindibile per altri, più efficaci, attacchi.

1.3 *Prisca theologia e doctrina gentium*

O secula nimium tandem infelicia quando Palladis, Themidisque (id est, sapientiae et honestatis) divortium miserabile contigit. Proh nephas, sic datum est sanctum canibus lacerandum. Doctrina enim magna ex parte ad Prophanos translata est, unde ut plurimum iniquitatis evasit et lasciviae instrumentum, ac malitia dicenda est potius, quam scientia. Margaritae autem religionis preciosissimae saepe tractantur ab ignorantibus, atque ab his tanquam suis conculcantur. (...) Quamdiu duram et miserabilem hanc ferrei seculi sortem sustinebimus. O viri coelestis patriae cives, incolaeque terrae, liberemus obsecro quandoque philosophiam, sacrum Dei munus, ab impietate, si possumus, possumus autem, si volumus, religionem sanctam pro viribus ab execrabili inscita redimamus. *Hortor igitur omnes, atque precor, philosophos quidem, ut religionem vel capessant penitus, vel attingant: sacerdotes autem, ut legitimae sapientiae studiis diligenter incumbant*⁸⁷.

Verum multi hodiernis temporibus qui volunt videri legis doctores ac defensores, conversi sunt in vaniloquium, et obscure est insipiens cor eorum. Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt, qui, relicta sacrarum literarum simplicitate, ad gentilitatem se penitus converterunt, et adulterantes verbum Dei impleverunt chartas superbissimis obscuritatibus vanissimisque verborum ornatibus ac stulta apud Deum sapientia pompaeque rhetoricorum verba odiosa, necnon et infinitis quaestionibus inexplicabilibus ac inutilibus, quae mergunt homines in interitum, audientesque subvertunt et in vestimentis ovium, volentes videri fidei defensores facti sunt populo Dei rapaces. *Dicunt enim se philosophiae opera dare ut melius sacras Scripturas, quas numquam legere volunt, intelligant meliusque veritatem Dei fidemque defendant*; sed re vera quaerunt quae sua sunt, non quae Iesu Christi, semper addiscentes, ut dicit Apostolus, et numquam ad veritatis scientiam pervenientes⁸⁸.

La separazione della religione dalla filosofia, l'unione della scienza umana alla semplicità della fede sono le due contrarie cause nelle quali Marsilio Ficino e Girolamo Savonarola identificavano il male di un'età, corrispondente alla seconda

⁸⁷ MARSILIUS FICINUS, *De christiana religione et fidei pietate liber* (nel seguito *De christiana religione*), in ID., *Opera omnia*, Basileae 1576, ex officina Henricpetrina (rist. Torino 1962), p. 1.

⁸⁸ SAVONAROLA, *Apologeticus de ratione de ratione poeticae artis* cit. (alla nota 51), p. 242.

metà del Quattrocento, che erano almeno concordi nel ritenere colma di insidie per le sorti della Cristianità. Ficino, nel celebre proemio del *De christiana religione*, non esitava a definire un secolo di ferro quello caratterizzato dal divorzio di *honestas* (nel senso di *pietas* religiosa) e *sapientia*; c'era stata – spiegava – un'epoca aurea di sacerdoti-filosofi che tenevano congiunte la ricerca intellettuale sulla natura delle cose e la cura del culto dovuto al principio sovranaturale ordinatore di tutta la realtà: i profeti biblici, i magi Persiani, i sette sapienti dell'antichità greca, i Druidi presso i Celti, i Bramani presso gli Indiani e infine gli episcopi e i presbiteri agli inizi del Cristianesimo avevano tutti conservato salda questa coincidenza. È per un decreto della mente di Dio, infatti, che i misteri sacri sono stati sempre affidati alla custodia di quanti fossero anche veri amanti del sapere. Ciò ha evitato, per lungo tempo, la degenerazione della filosofia nell'empietà e della religione in una pratica di cerimonie solo esteriori. Quando è venuta meno la solidarietà tra intelletto e volontà assicurata da questa felice condizione sono cominciate le sciagure: gli sforzi intellettuali non più infiammati dall'amore per il divino, si sono arrestati all'esclusiva considerazione della realtà finita, la tensione volontaria al principio dell'essere, non più illuminata dalla conoscenza dei caratteri di questa causa prima, si è risolta in un anelito cieco; i filosofi sono diventati maestri di incredulità, i sacerdoti cultori di pratiche superstiziose, ridicole e prive di afflato spirituale agli occhi dei fedeli⁸⁹.

Savonarola, nell'*Apologeticus de ratione poeticae artis*, imputava, al contrario, lo stato di decadenza nel quale versava la religione al *morbus* inoculato dalla *doctrina gentium*. Lo studio dei testi dei pagani – lamentava – sostituiva ormai la lettura della sacra scrittura, gli uomini di Chiesa pretendevano di farsi filosofi, costringendo alle sottigliezze e ai limiti della ragione i contenuti della Rivelazione. Lungi dal tutelare la fede, questi chierici con velleità da sapienti, esponevano la *disciplina christiana* ai facili attacchi di quanti, non ritrovando in essa il rispetto dei parametri della dialettica o della logica umane, finivano per giudicarla vana.

⁸⁹ Cfr. C. VASOLI, *Ficino e il De christiana religione*, in ID., *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli 1988; ID., *Per le fonti del De Christiana religione di Marsilio Ficino*, in «Rinascimento», ser. 2^a, 28 (1998), pp. 135-233; G. SAIITA, *La filosofia di Marsilio Ficino*, Messina 1923, p. 9 e sgg.

Che gli autori di diagnosi così distanti tra loro fossero consapevoli di militare in schieramenti opposti e di contrastarsi vicendevolmente è ormai accertato da diverse prove. Girolamo Savonarola, in particolare, pur non riferendo la propria invettiva direttamente a Marsilio Ficino⁹⁰, doveva certo averlo di mira quando contestava ai responsabili della crisi religiosa dei suoi tempi una perniciosa *curiositas* verso scritti oscuri, presunti depositari di un'antica sapienza, creduti erroneamente utili per una migliore comprensione delle verità cristiane. Senza contare le allusioni presenti in altre opere del frate, la più famosa delle quali, nelle *Prediche sopra i Salmi*, rivolta contro la divinizzazione della figura di Platone:

Vedi che oggidì, quassù, non si dice se non Platone, quello uomo divino. Io ti dico che e' debbe essere più presto a casa del diavolo. Io ero già in questo errore e studiavo molto quelli dialogi di Platone, ma poi, quando Iddio mi diede lume, io ho tutto stracciato quello che avevo scritto⁹¹.

È risaputo poi che, dall'altra parte, Ficino attese la condanna al rogo e la morte del proprio avversario per far circolare un violento *pamphlet*, nella forma di una difesa dei cittadini di Firenze ingannati dalla sua predicazione⁹². L'intento di indagare sulle ragioni che avevano portato quasi tutti i fiorentini, anche quelli più

⁹⁰ Contrariamente a quanto pure si legge (cfr. L. BOTTONI, *Leonardo e l'androgino*, Milano 1994, p. 39), non sembra si possa rivolgere direttamente a Ficino nemmeno il seguente passaggio: «Adeo enim princeps huius saeculi excaecavit eos ut tanquam mentecapti, cum nihil sciant, se omnium rerum sapientiam apprehendisse arbitrentur» (SAVONAROLA, *Apologeticus* cit., p. 243). L'espressione *princeps huius seculi* infatti, più che un riferimento all'egemonia culturale ficiniana sulla Firenze del tempo, è formula frequente nella letteratura cristiana (mutuata da *Giovanni*, 12, 31: «nunc iudicium est mundi nunc princeps huius mundi eicietur foras») per indicare il demonio.

⁹¹ ID., *Prediche sopra i Salmi*, a c. di V. Romano, 2 voll., Roma 1969-74, I, pp. 256. Il testo citato raccoglie un passo dal sermone del 31 maggio 1495, tenuto nel duomo di Firenze, lo stesso nel quale svolgeva l'incarico di canonico Ficino. Solo a lui – che divideva con Savonarola il luogo di predicazione – può essere quindi indirettamente riferito il 'quassù' con il quale è designato il pulpito dal quale si dicono pronunciate le smodate lodi a Platone. Sui motivi dell'opposizione savonaroliana a Ficino, D. WEINSTEIN, *Savonarola e Firenze. Profezia e patriottismo nel Rinascimento*, Bologna 1976, pp. 205-247, in partic. pp. 209-210: «Per il frate, Ficino deve essere stato la personificazione stessa di quelle tendenze paganeggianti nel pensiero contemporaneo che egli così decisamente deplorava, tanto nei suoi scritti che nelle sue prediche. In entrambi egli condannava l'astrologia, e l'astrologia era un elemento indispensabile del pensiero di Ficino; mentre, allorché criticava ed attaccava il tentativo dei neoplatonici di effettuare una sintesi del sistema platonico e del cristianesimo, Savonarola colpiva il connettivo stesso dell'opera che aveva informato tutta la vita di Ficino». Indicazioni analoghe in L. POLIZZOTTO, *The elect nation. The Savonarolan movement in Florence, 1494-1545*, Oxford 1994, pp. 95 e sgg.

⁹² Si tratta dell'*Apologia pro multis Florentinis ab antichristo Hieronymo Ferrariense hypocritarum summo deceptis ad collegium cardinalium*, ora in *Supplementum Ficinianum*, a c. di P. O. Kristeller, 2 voll., Firenze 1937, II, pp. 76-79.

accorti ed eruditi, a seguire con tanta devozione i vaneggiamenti di un solo uomo, diventa occasione per un ritratto impietoso: nello spazio delle poche pagine che compongono l'opuscolo, Savonarola è detto prima un commediante (*hypocrita*) in grado di avvicinare con doti di istrione, poi un demone (*diabolus*), privo quindi di autentico dono profetico, ma provvisto di modeste abilità di previsione per ispirazione malvagia, infine una figura dell'Anticristo:

Astutia quedam in hoc Anticristo prorsus incomparabilis obstinatissime quidem virtutes simulans, vitium vero dissimulans, vastus animus, audacia saeva, iactantia vana, lucifera superbia, impudentissimum ubique mendecium imprecationibus iuramentisque suffultum.⁹³

È forse meno noto, invece, che questi reciproci scambi di accuse trovano puntale eco nell'opera di Gianfrancesco Pico, il cui atteggiamento nei confronti della filosofia matura, intenzionalmente, proprio in una dimensione antificiniana⁹⁴. Dopo il *De Studio*, tutto concepito in polemica con gli intellettuali cristiani eccessivamente attenti alle *seculares literae*, i pronunciamenti pichiani sulla consistenza della *doctrina gentium* prendono sempre di più l'aspetto di critici contrappunti alla linea dettata sul medesimo tema da Ficino, nel suo grandioso progetto di valorizzazione della sapienza pagana per la riforma del Cristianesimo e l'apologia della fede.

I contenuti del programma culturale, cui Pico – influenzato anche dall'esempio savonaroliano – tenta di opporsi, sono notissimi. Già il *De christiana religione*, risalente al 1474, li delinea efficacemente, con il passaggio dall'analisi dei problemi dell'era cristiana alla proposizione delle soluzioni: per salvare la religione da ministri ignoranti – si legge alla fine del proemio – occorre ristabilire il vincolo con la filosofia. Non si riuscirà, però, certamente a raggiungere un tale scopo restando entro l'orizzonte di quel sapere empio, segno distintivo del periodo di crisi, sviluppato da uomini privi di autentica *pietas*; sarà necessario piuttosto riscoprire la *sapientia* elaborata in tempi di fortunata convergenza tra sacerdoti e filosofi,

⁹³ *Ibid.*, p 76. Per un'analisi del contenuto dell'*Apologia*: P. VITI, *Ficino, Platone e Savonarola*, in *Marsilio Ficino. Fonti, testi, fortuna*, a c. di S. Gentile e S. Toussaint, Roma 2006, pp. 295-318.

⁹⁴ Ha sostenuto la tesi dell'ispirazione antificiniana dell'apologetica pichiana: GRANADA, *Savonarole, Jean – François Pic de la Mirandola et l'apologétique* cit. (alla nota 17), p. 290.

detentori, congiuntamente, della conoscenza delle cose umane e divine. Poiché, inoltre, quando si è verificata, questa unione è stata ovunque provvidenziale, cioè voluta da Dio, non ci si dovrà limitare allo studio e al recupero delle sue tracce nella storia cristiana, ma allargare l'indagine a tutte le differenti esperienze religiose e sapienziali che ne recano testimonianza.

Nel contesto di una auspicata *renovatio* di una *docta religio* o *pia philosophia*, compito cui si sentiva – come chierico e filosofo insieme – divinamente destinato, Ficino poteva così accreditare l'innesto nel solco dell'ortodossia di testi, appartenenti a tradizioni precedenti la saggezza ellenica e quasi contemporanee alla legge ebraica, che diverse circostanze avevano contribuito a riportare in auge nella cultura di metà Quattrocento. L'influenza dell'opera di Giorgio Gemistio Pletone che aveva additato in Zoroastro e negli *Oracoli Caldaici* il nucleo primitivo di una teosofia alla quale tutte le religioni positive, Cristianesimo in testa, dovevano ritornare⁹⁵; i cenni nelle opere dei Padri, studiate con rinnovata attenzione dagli umanisti, alla figura di Ermete Trismegisto, titolare per parte pagana di un sapere ritenuto in alcuni casi affine a quello mosaico, e il conseguente crescente interesse per i trattati che gli si credevano attribuibili⁹⁶; la trasformazione di Orfeo da mitico poeta a vate-teologo, estensore di *Inni* dai significati cosmologici, secondo una versione attestata da fonti patristiche ma soprattutto dalla *Theologia Platonica* di

⁹⁵ Su Ficino e Pletone: KRISTELLER, *The philosophy of Marsilio Ficino*, New York 1943, in part. pp. 15-27, S. GENTILE, *Giorgio Gemistio Pletone e la sua influenza sull'umanesimo fiorentino in Firenze e il concilio del 1439*, Convegno di Studi (Firenze, 29 novembre-2 dicembre 1989), a c. di P. Viti, 2 voll, Firenze 1994, II, pp. 813-832, ID., *Introduzione. Le 'Espistole' e le opere del Ficino.*, in FICINO, *Lettere*, a c. di S. Gentile, Firenze 1990, in part. pp. XXV-XXVI; GARIN, *Il ritorno dei filosofi antichi*, cit.(alla nota 13); ID., *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, a c. di G. C. Garfagnini, Firenze 1986, pp. 3-13; VASOLI, *Il mito dei prisci theologi come 'ideologia' della renovatio*, in ID., *Quasi sit deus. Studi su Marsilio Ficino*, Lecce 1999, pp. 11-50. In generale dalla tesi di Kristeller che limitava l'influenza di Pletone su Ficino all'idea generica di una *prisca theologia* come possesso dell'antichità pagana, si è passati agli studi di Garin, Gentile, Vasoli che hanno ipotizzato un rapporto più diretto tra i due. Il platonismo di Ficino, l'ordine da lui prescelto nella traduzione dei testi greci sarebbero stati proprio ispirati dall'idea gemistiana della derivazione della filosofia di Platone dagli insegnamenti di una setta di sapienti antichi, inagurata da Zoroastro.

⁹⁶ Cfr. ad esempio, AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XVIII, 14, ed. Dombart – Kalb cit. (alla nota 48), II, p. 605 (dove è attestata la stima di Orfeo come teologo, anche se pur sempre pagano e politeista) e PROCLUS, *Theologia Platonica*, ed. H. D. Saffrey – L. G. Westerink, Paris 1968, I, 5, p. 25 (dove Orfeo è posto a inizio della teologia greca).

Proclo⁹⁷; la tesi dell'inizio della filosofia greca da una *translatio sapientiae* dall'Oriente, suffragata da vari racconti di viaggi compiuti da Pitagora e Platone in Egitto⁹⁸: sono alcuni degli elementi che orientano al rinvenimento di una antichissima dottrina teologica, anteriore per origine all'Incarnazione di Cristo. Si tratta di una verità eterna, fondamento di tutte le esperienze religiose e filosofiche, passata attraverso velamenti e rivelazioni che hanno reso differenti le sue espressioni storiche, ma conservato contenuti comuni.

Di questa originaria sapienza Ficino fornisce una prima genealogia nell'*argumentum* premesso alla sua traduzione dei testi ermetici, ultimata nel 1463:

Primus igitur theologiae appellatus est autor [*scil.* Mercurius Trismegistus]: cum secutus Orpheus, secundas antiquae theologiae partes obtinuit. Orphei sacris initiatus est Aglaophemo successit in theologia Pythagoras, quem Philolaus sectatus est, divi Platonis nostri praeceptor. *Itaque una priscae theologiae undique sibi consona secta, ex theologis sex miro quodam ordine conflata est, exordia sumens a Mercurio, divo Platone penitus absoluta*⁹⁹.

Anche se la lista dei nomi componenti questa sequenza subisce integrazioni (su tutte: l'aggiunta di Zoroastro a capo dell'elenco) o revisioni nell'ordine di successione¹⁰⁰, due elementi si mantengono costanti: il posto privilegiato assegnato

⁹⁷ Lattanzio soprattutto (cfr. ad esempio: *Divinae Institutiones*, I, 6) fa di Ermete una sorta di profeta pagano della rivelazione cristiana. Negativo invece il giudizio di Agostino, (*De civitate Dei*, VIII, 23, ed. Dombart – Kalb cit., I, pp. 239-242) che considera il Trismegisto un idolatra, ispirato dal demonio.

⁹⁸ Per le fonti sui viaggi di Platone in Egitto: cfr. DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, III, 6; APULEIUS, *De Platone et eius dogmate*, I, 2-3, AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, VIII, 4, ed. Dombart – Kalb cit., I, p. 219.

⁹⁹ *Argumentum Marsilii Ficini Florentini, in librum Mercurii Trismegisti*, in FICINUS, *Opera omnia*, cit. (alla nota 87), p. 1836. Sul tema anche: VASOLI, *Il mito dei prisci theologi* cit. (alla nota 95); SCHMITT, *Prisca Theologia e Philosophia Perennis: due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna*, in *Atti del V Convegno Internazionale del Centro di Studi Umanistici. Il pensiero italiano del Rinascimento e il nostro tempo*, (Montepulciano, Palazzo Tarugi, 8-13 agosto 1968) a c. di G. Tarugi, Firenze 1970, pp. 211-236; M. J. B. ALLEN, *Marsilio Ficino, Hermes Trismegistus and the Corpus Hermeticum*, in *New Perspectives on Renaissance Thought: essays in the history of science, education and philosophy in memory of Charles B. Schmitt*, ed. by J. Henry – S. Hutton, London 1990, pp. 38-47; GENTILE, *Il ritorno di Platone, dei platonici e del corpus ermetico. Filosofia, teologia e astrologia nell'opera di Marsilio Ficino*, in *Le filosofie del Rinascimento*, a c. di C. Vasoli, Milano 2002.

¹⁰⁰ A cominciare dal commento al *Filebo* (1469) e ancora nel *De Christiana religione* (1474) e nella *Theologia Platonica* (1482), Zoroastro è posto subito prima di Ermete, in testa alla serie dei sapienti. Mentre nel proemio alla traduzione e al commento di Plotino (1490) e prima in una lettera a Pannonius (risalente al 1484), i due sono affiancati sullo stesso piano, considerati i due primi teologi: uno per i Persiani e l'altro per gli Egiziani.

alla *platonica secta* e la collocazione della religione cristiana in piena continuità con tutta la catena sapienziale dei Gentili.

A Platone è riconosciuto l'appellativo di *divinus*; alla sua opera lo statuto di perfetto compimento della *prisca theologia*, espressa finalmente in un sistema speculativo coerente, adombrato dal velo della forma dialogica ma portato a piena luce dall'esegesi di Plotino. L'autorità dei Padri permette poi di guadagnare senza difficoltà tutta questa tradizione filosofica alla causa cristiana. Diversi luoghi dell'opera agostiniana, in particolare, autorizzano a questa operazione. Tra i più espliciti: il libro ottavo del *De civitate Dei*, nel quale al platonismo è concesso il rango di unica scuola dell'antichità degna di essere accostata al Cristianesimo¹⁰¹, l'affermazione del *De vera religione* che Platone e seguaci, vissuti qualche secolo più tardi, non avrebbero esitato a convertirsi alla vera fede¹⁰², e, soprattutto, il celebre passo delle *Confessiones* relativo alla straordinaria possibilità di leggere nei libri dei neoplatonici attentamente analizzati nient'altro che le *notiones* fondamentali sul Verbo divino¹⁰³. Proprio ad Agostino Ficino ricorre perciò nel proemio della *Theologia Platonica*, per introdurre la propria costruzione dell'immagine di un *Plato christianus*, rimedio particolare con il quale pensava di ricomporre il sodalizio tra religione e filosofia:

Praesertim cum Plato de his ita sentiat, ut Aurelius Augustinus eum, tamquam christianae veritati omnium, proximum, ex omni philosophorum numero elegerit imitandum, asserueritque Platonicos, mutatis paucis, christianos fore. Ego vero cum iampridem aureliana auctoritate fretus summaque in genus humanum caritate adductus, Platonis ipsius simulacrum quoddam christianae veritati simillimum exprimere statuissem, ad illa quae dixi duo prae caeteris diligenter incubui, ideoque universum opus *Platonicam Theologiam, de Immortalitate animorum*, inscribendum esse censuit (...) Reor autem, nec vana fides, hoc providentia divina decretum, ut et perversa multorum ingenia, quae soli divinae legis auctoritati haud facile cedunt, platonice saltem rationibus religioni admodum suffragantibus acquiescant, et quicumque philosophiae studium impie nimium a sancta religione seiungunt, agnoscant aliquando se non

¹⁰¹ Cfr. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, VIII, 10, ed. Dombart – Kalb cit. (alla nota 48), I, p. 227.

¹⁰² Cfr. ID., *De vera religione*, 3-6, ed. K.-D. Daur, Turnhout 1962 (CCSL, 32), pp.188-189.

¹⁰³ Cfr. ID., *Confessiones*, VII, 9, ed. L. Verheijen, Turnhout 1981 (CCSL, 27), pp. 102-103.

aliter aberrare, quam si quis vel amorem sapientiae a sapientiae ipsius honore vel intelligentiam veram a recta voluntate disiunxerit¹⁰⁴.

Dal momento che lo stesso Platone era stato altrove presentato quale epigono della serie dei *prisci theologi*, la sua assimilazione in chiave apologetica equivale a un'acquisizione, per i medesimi scopi, di tutto il sapere pagano del quale è erede. Anzi, la peculiarità della proposta ficiniana pare ritrovarsi nell'interpretazione dello stesso messaggio scritturale con il benefico degli strumenti offerti dalla *doctrina gentium*. Su temi come l'immortalità dell'anima e la sua ascesa al divino, la natura e la provvidenza di Dio, la creazione del mondo, Zoroastro, Ermete, Orfeo e gli altri sapienti sono chiamati a procurare non un semplice rinforzo ma nuova sostanza filosofica alle verità rivelate, al fine ultimo di garantire agli uomini, nel contesto di una religione sottratta alla superstizione, una via sicura per la felicità¹⁰⁵.

Bastano questi pochi elementi a intuire come una prospettiva così inclusiva dovesse apparire inaccettabile a Gianfrancesco Pico. Irricevibile doveva risultargli, in primo luogo, l'individuazione di una rivelazione di origine pagana precorritrice quella cristiana. In una dimensione, come quella picchiana, tesa a salvaguardare la necessità della fede, non può esserci infatti alcuno spazio per il riconoscimento di forme di comunicazione divina del vero altre rispetto alle informazioni neotestamentarie e alla legge ebraica che queste prefigura. L'insistenza nel *De studio divinae et humanae philosophiae* sull'inadeguatezza dei percorsi della *scientia mundana* per la soddisfazione delle aspirazioni umane al sapere e al bene pratico,

¹⁰⁴ FICINUS, *Theologia Platonica de immortalitate animorum* (nel seguito *Theologia Platonica*), proemio, ed. J. Hankins – M. J. B. Allen, 6 voll., Cambridge 2001-2006, I, p. 9.

¹⁰⁵ Cfr. *Marsilii Ficini Florentini in Commentaria Platonis ad Laurentium Medicem virum Magnanimum. Proemium*, in FICINUS, *Opera omnia* cit. (alla nota 87), pp. 1128-1129: «Divina providentia, fortiter attingens omnia, suaviterque disponens magnanime Laurenti, statuit religionem sanctam non solum prophetis et Sibyllis, sacrisque armare doctoribus, verum etiam via quadam, elegantique Philosophia singulariter exornare: ut ipsa pietas omnium origo bonorum, tam secunda tandem inter omnes sapientiae, et eloquentiae professores incederet, quam tuta penes domesticos conquiescit. Oportebat enim religionem (quae unica est ad felicitatem via) non rudioribus tantum hominibus, verum etiam peritioribus communem fore. Qua quidem duce omnes ad beatitudinem, cuius gratia nati sumus, et ad quem consequendam communi studio laboramus facilius tutiusque pervenire possimus». Si trattava, per Ficino, secondo VASOLI, *Il mito dei prisci theologi* cit. (alla nota 95), p. 43 di «cogliere i segni premonitori di una crisi religiosa imminente per trasformare, con un sottile lavoro d'«intarsio», la teologia cristiana del suo tempo in discorso sapienziale, sempre più ispirato dalle tradizioni esoteriche, dalle pratiche teurgiche e dal tema della 'deificatio hominis' così dominanti nei testi platonici più frequentati da lui».

suggerisce inoltre che la pretesa teologia dei Gentili, se pure fosse più cautamente interpretata come prodotto delle speculazioni razionali di menti straordinariamente dotate, ma non ispirate da Dio, andrebbe comunque limitata in utilità e consistenza, a conferma del valore imprescindibile dell'azione mediatrice di Cristo, la sola fondamentale per la salvezza.

È proprio nell'ambito di una intransigente affermazione dell'«eccezionalità» della *religio christiana* (l'unica vera e ispirata *divinitus*) che possono essere sistemate alcune notazioni polemiche, nelle opere successive al *De studio*, sui sapienti antichi dilette da Ficino. Nel *De rerum praenotione*, per esempio, pubblicato nel 1506 e dedicato alla distinzione della profezia biblica da altri, illeciti, generi di divinazione, compare Ermete Trismegisto, quasi di passaggio, tra gli idolatri:

Nec plebs solum idolorum persuasit cultus malignus Sathan, sed et ipsum Ter
maximum Hermetem in hunc errorem pepulit¹⁰⁶.

Il contesto di questa citazione – il quarto libro dell'opera, riservato alla classificazione delle specie di superstizioni – dice qualcosa di più di quanto un riferimento così scarno lascerebbe intendere. In pagine largamente dipendenti dalle conclusioni di Tommaso d'Aquino sullo stesso tema, la *superstitio* è definita vizio contrario per eccesso alla *religio* (così come l'*irreligiositas* lo è per difetto) ed è divisa nel doppio genere del culto tributato alle creature, in modo indebito, o al creatore, in maniera impropria. Infine, con riguardo al primo caso, è distinta nelle tre specie dell'*idolatria*, della *falsa praenotio* e delle *observationes*¹⁰⁷. Quindi, stabilito che è sempre per istigazione diabolica che gli uomini giungono ad attribuire i caratteri del divino a ciò che ne è privo, Ermete – che Ficino aveva quasi ritenuto illuminato da Dio¹⁰⁸ – è nominato quale esempio illustre di filosofo invischiato, come tutti i pagani, nell'errore.

¹⁰⁶ *De rerum praenotione*, IV, 4, p. 470.

¹⁰⁷ *Ibid.* pp. 467-471. Per la ripresa quasi letterale di queste argomentazioni da Tommaso, cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 94.

¹⁰⁸ Mi riferisco, in particolare, ad alcune affermazioni, contenute nell'*Argumentum* premesso alla traduzione di Ermete. Cfr. *Argumentum Marsilii Ficini Florentini, in librum Mercurii Trismegisti*, in FICINO, *Opera omnia*, cit. (alla nota 87), p. 1836: «*Divina docere nequit, qui non didicit, ac humano ingenio, quae supra naturam sunt, invenire non possumus. Divino itaque opus est lumine, ut*

Sorte migliore non tocca a Orfeo che, poco più avanti, col demonio è detto addirittura scendere a patti per riscattare l'anima di Euridice dall'Ade, come il peggiore dei negromanti:

Sic Orpheum Euridicis coniugis amore Plutonem adiisse et impetratam coniuge amisisse ferunt: quod si quicquam veri et pensi hac ipsa in re fuisse putamus (...) ex negromantica vanitate initium sumpsisse et *Orpheus defunctae coniugis animam revocare evocare procuravisse, quoniam in daemonum cultu frequens adeo fuit, ut eius sit habitus magister*¹⁰⁹.

Se è riconosciuto un primato a colui che nel *De christiana religione* era stato posto a capostipite della sapienza greca, è solo quello di *auctor idolatriae*, secondo la testimonianza dello pseudo-Giustino:

Iustinus philosophus et martyr in libro Gentium admonitorio Orpheus πολυθεότητος magistrum vocat, quem forte ita nuncupavit quod Thracas ipsos caerimonias colendorum deorum edocuerit. (...) Orpheus autem nomina ipsorum [*scil.* deorum] primus invenit, et generationes enarravit, et de iis quae ab unoquoque acta sunt disseruit, qui a Gentibus creditur veram Theologiam tradidisse¹¹⁰.

Questa negazione di verità alla teologia espressa nelle genealogie poetiche induce a ipotizzare che tutti i cenni critici agli inizi della filosofia pagana si avvantaggino anche dell'impiego di una ermeneutica testuale alternativa a quella imposta da uno dei modi tipici dell'approccio umanistico all'antico. Per chi infatti,

solis luce solem ipsum intueamur. Lumen vero divinae mentis nunquam infunditur animae, nisi ipsa, ceu luna ad solem, ad Dei mentem penitus convertatur. Non convertitur ad mentem anima, nisi cum ipsa quoque fit mens. Mens vero non prius fit, quam deceptiones sensuum, et phantasiae nebulas deposuerit. Hac de causa Mercurius modo sensus, et phantasiae caligines exuit, in aditum mentis se revocans: mox Pimander, id est, mens divina, in hunc influit, unde ordinem rerum omnium, et in Deo existentium, et ex Deo manantium, contemplatur».

¹⁰⁹ *De rerum praenotione*, IV, 9, p. 490.

¹¹⁰ *Ibid.*, IV, 4, pp. 471-72. Il riferimento a Giustino è alla spuria *Cohortatio ad Gentiles*, 15C.3-C.7: «Ὁρφεὺς γοῦν, ὁ τῆς πολυθεότητος ὑμῶν, ὡς ἂν εἶποι τις, πρῶτος διδάσκαλος γεγονώς, οἷα πρὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ Μουσαῖον καὶ τοὺς λοιποὺς γνησίους ἀκροατὰς ὕστερον περὶ ἐνὸς καὶ μόνου θεοῦ κηρύττει λέγων, ἀναγκαῖον ὑπομνήσαι ὑμᾶς». Inoltre, poche righe più avanti del passo citato, Pico rincara la dose ricavando da Ovidio (*Metamorfosi*, X, 83) la notizia che Orfeo sia stato anche l'inventore della pederastia, e annovera esplicitamente questo vizio tra le conseguenze della pratica idolatrica: «Quod si ita est non mirandum si etiam auctore Ovidio in *Metamorphosi* ille Tracum populis primum fuit auctor amore in teneros transferre mares (...) Nam postquam idolatriae crimen detestatus est, subdit eos qui inquinati illo fuerant in passiones ignominiae traditos, ita ut foeminae in foeminas et masculi in masculos turpitudinem operarentur».

soprattutto tra fine Quattrocento e inizio Cinquecento, lavorava alla dimostrazione della compatibilità tra le *literae gentiles* e la *christiana doctrina* costituiva compito urgente la necessità di render conto dell'esistenza di innegabili differenze nella lettera delle opere indagate, senza comprometterne la auspicata concordia di significati. Era perciò venuta acquistando sempre più credito l'opinione che gli autori antichi (pagani soprattutto) avessero dissimulato, con il ricorso a una esposizione metaforica o simbolica, i contenuti delle proprie speculazioni per preservarli dalla corruzione e renderli inaccessibili agli uomini più rozzi, e si era contemporaneamente radicata l'idea che un'adeguato esercizio di interpretazione avrebbe permesso di riscoprire, oltre gli *integumenta*, i motivi comuni ai diversi insegnamenti.

Di spiegazioni simili si era avvalso non solo Ficino¹¹¹ ma anche Giovanni Pico, quando per esempio, in una delle sue *conclusiones* aveva scritto, quasi in puntuale contrappunto a quanto si apprende dal *De rerum praenotione*, che le divinità celebrate nei canti orfici «sono nomi non di demoni ingannatori dai quali venga male e non bene, bensì di virtù o energie divine, distribuite nel mondo dal Dio vero»¹¹². Di un punto di vista opposto – fondato sull'elargizione di molti meno margini all'esegesi di testi che non siano quelli sacri – beneficia invece Gianfrancesco: per lui, gli dei dei quali si legge tra le tesi dei filosofi pagani, sono al più demoni, come aveva già sancito la Scrittura¹¹³, il culto loro concesso è una superstizione idolatrica che non ha evidentemente nessuna somiglianza con il

¹¹¹ Cfr. ad esempio FICINUS, *Theologia Platonica*, XIV, 8, ed. Hankins – Allen cit. (alla nota 104), IV, p. 304: «Mos enim erat veterum theologorum sacra ipsorum puraque arcana, ne a prophanis et impuris polluerentur, figurarum umbraculis tegere. Quapropter cum Plato Dionysio adhuc iuveni divina quaedam mysteria sub quodam velamine tradidisset, adiunxit primum, ut ea diligenter examinaret, nullum enim hoc studium beatius esse posse. Deinde caveret ne in hominum imperitorum aures haec exciderent, quia nulla sint apud vulgus quidem magis ridicula».

¹¹² Cito la conclusione dalla seguente edizione con traduzione italiana: IOHANNES PICUS E MIRANDOLA, *Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486*, a c. di A. Biondi, Firenze 1995, p. 121. Il testo latino è il seguente: «Nomina deorum, quos Orpheum canit, non decipientium daemonum, a quibus malum et non bonum provenit, sed naturalium virtutum, divinarumque sunt nomina, et a vero Deo in utilitatem maxime hominis si eius uti sciverit, mundo distributarum». Va però ricordato che in una celebre epistola ad Ermolao Barbaro, ora edita in GARIN, *Prosatori Latini* cit. (alla nota 41), pp. 804-822, Giovanni Pico aveva sostenuto che anche uno stile poco curato nell'espressione formale, e per questo incapace di invogliare alla lettura, fosse da considerare tra i modi utilizzati dai filosofi per nascondere le proprie verità al volgo.

¹¹³ Cfr. *Salmi* 95.5: «Omnes dii gentium daemonia»; 1 *Corinzi* 10.20: «Quae immolant gentes, daemoniis immolant, et non Deo».

monoteismo biblico, gli artifici poetici, anziché studiate modalità di camuffamento del vero, sono segni di confusione e incoerenza¹¹⁴. E l'eventuale affinità di alcuni luoghi della *doctrina Gentium* con le informazioni della religione cristiana non è indizio dei genuini significati soggiacenti ai velami, ma una modesta sopravvivenza di prestiti diretti dalle fonti della rivelazione scritturale. Emblematico, a riguardo, ancora una volta il caso di Orfeo, cui era attribuita una *Palinodia* in versi che sembrava offrire una prova decisiva alla tesi di una *pia philosophia* pagana: nel carne, infatti, il vate teologo degli Elleni istruiva il suo giovane discepolo Museo a fuggire le credenze politeiste, per la considerazione di un unico principio divino, creatore e ordinatore del cosmo, qualificato con prerogative non distanti da quelle del Dio ebraico. A questo frammento, noto per le citazioni nella patristica greca e tradotto in latino da Ficino¹¹⁵, si allude quattro volte nell'*Examen Vanitatis*, sempre per accreditare la medesima versione dei fatti: Orfeo, *magister idolatriae*, ispiratore delle teogonie di Esiodo e Omero, apprese da un viaggio in Egitto i rudimenti della sapienza ebraica che gli fornirono materiale per una ritrattazione delle precedenti, superstiziose, professioni.

Nam Orpheus carmine plures deos eorumque cultus docuit, ipsorum quoque generationes carmine decantavit Hesiodus. Homerus etiam de diis hymnos composuit (...) Quod si Abrahami et Iobi Ussiditis (sic) cultorum unius Dei vestigiis haerere maluissent, de superstitionum tenebris ad veram trahi religionem potuissent, maximeque Aegyptus illa superstitionum regionum omnium, quam Abrahami nepotes incoluerunt: qua de re bene actum e consultum est Orpheo, qui postquam Aegyptum invisit plurium deorum cultu spreto, unius cognitione donatus est.¹¹⁶

Quando si tratta di spiegare perché si rinvergono nelle opere dei gentili definizioni concordi ai fondamenti della dottrina cristiana, le risposte possibili sono

¹¹⁴ Cfr. *De rerum praenotione*, IV, 9, pp. 490-491, così sulle favole o i miti trasmessi dai Greci: « Si enim quicquam veri in eis fuit, tot postea fabulae coacervatae sunt, tot nugamenta congesta, ut recte ambigatur ne sint atque mendacia, an aliquod fundamentum historiae inanibus fabulamentis subiacuerit, fingeant illi saltem, ut diximus, quae similia veri ob frequentem usum credebant».

¹¹⁵ Sul carne, le differenze tra le versioni riportate da Eusebio, Clemente e lo pseudo-Giustino e, in generale, sulla figura di Orfeo come teologo: WALKER, *Orpheus the Theologian and Renaissance Platonists*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 16 (1953), pp. 100-120.

¹¹⁶ *Examen vanitatis*, I, 1, p. 724. Gli altri riferimenti, con richiami diretti, alla *Palinodia* sono in I, 9, p. 756; I, 20, p. 814; III, 14, p. 1009.

quindi due. Per una, esplicitata dalla valutazione pichiana delle testimonianze orfiche, il vero riconoscibile nelle filosofie pagane è di origine ‘spuria’, ricavato dai comandamenti della legge mosaica. Per l’altra, esemplificata dalla proposta ficiniana, tradizione pagana e rivelazione cristiana condividono un tessuto di concetti che, nella prima, emergono però a volte faticosamente da uno stile intenzionalmente esoterico. Tra queste ipotesi, oltre la distanza dovuta a modalità diverse di lettura e interpretazione dei testi, corre il divario netto determinato dall’adozione di divergenti, se non inconciliabili, prospettive storiografiche.

Marsilio Ficino e Gianfrancesco Pico sembrano essere, cioè, anche storici della filosofia e gli orientamenti opposti ai quali, in tal veste, danno la preferenza restituire perfettamente lo scarto esistente tra le loro diverse opzioni speculative. Non poche circostanze paiono confermarlo. Intanto – prova generica ma certo non trascurabile – l’interesse per la storiografia filosofica che denota tutta l’età rinascimentale. Come rilevato da più parti, connaturata allo studio del passato e allo sforzo di ricostruzione filologica dell’autentica lezione dei testi, già agli inizi del secolo XV, si registra un’attenzione specifica per la ricostruzione delle vicende del sapere umano, alla quale proprio le opere indagate dagli umanisti offrivano un prezioso materiale di partenza. Si deve a Garin l’individuazione di un precedente decisivo di questo atteggiamento nelle pagine del *De ipsius et multorum ignorantia* in cui Petrarca mutua l’invito oraziano a non giurare sulla parola di nessun maestro, per esortare alla sostituzione del pigro ossequio all’*auctoritas* di Aristotele con una attenta rassegna di tutte le scuole, precludendo così a una trattazione in senso diacronico delle varie opinioni filosofiche¹¹⁷. Circostanza non meno importante è poi l’introduzione, in ambiente latino, delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio, portate in Italia da Giovanni Aurispa e tradotte da Ambrogio Traversari¹¹⁸: un vero e proprio manuale di storia del pensiero antico che, coniugando notizie biografiche a ragguagli essenziali su contenuti e insegnamenti, ben si prestava ad agevolare il passaggio da

¹¹⁷ Cfr. GARIN, *Il ritorno dei filosofi antichi* cit. (alla nota 13), p. 57. Il riferimento al verso oraziano è a *Epistole* I, 1, 14.

¹¹⁸ Cfr. L. MALUSA, *Le premesse rinascimentali all’attività storiografica in filosofia*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura di G. Santinello, vol. I: *Dalle origini rinascimentali alla ‘Historia philosophica’*, Brescia 1981, pp. 3-62.

una attitudine meramente dossografica o aneddotica alla formulazione di ipotesi complessive sullo sviluppo della conoscenza, nel corso dell'umanità¹¹⁹.

È certamente favorita da un tale clima la maturazione dell'idea della *prisca theologia* che, nella versione datane da Ficino, ha proprio (anche se non soltanto) i connotati di una teoria storiografica: la tesi di un'epoca aurea di sacerdoti-sapienti, la scelta dei nomi che la compongono, la stima del platonismo come via maestra al vero, non sono il risultato di giudizi estemporanei, ma il frutto di una attività tipica di uno storico della filosofia. In generale, l'individuazione di una serie sapienziale pagana presuppone un lavoro, per nulla banale, di collocazione nel tempo di personalità e dottrine. Dalla costruzione della sequenza dipendono almeno due elementi fondamentali della visione ficiniana: la possibilità di suggerire la filiazione di un'indirizzo speculativo da un altro e soprattutto la relazione tra gli inizi delle *literae gentiles* e la rivelazione degli Ebrei. Non è ovvio, cioè privo di conseguenze sul piano teoretico, per esempio, il posizionamento di Platone a erede di un sapere orientale (quello ermetico e caldaico) tramato di numerose componenti magico-astrologiche e il salto, nella linea autentica di successione dei 'platonici', fino a Plotino e a Proclo, con esclusione delle Accademie di Senocrate, Arcesilao, e Carneade¹²⁰. Non meno significativo lo sforzo fatto per accreditare i primi teologi pagani di una antichità prossima all'epoca di Mosè, allo scopo di assegnare loro una conoscenza complementare, ma non riducibile, a quella del popolo eletto: così nell'*Argumentum al Pimander*, Ermete Trismegisto è detto seguire cronologicamente di poco il profeta ebraico del quale è presentato quasi come l'*alter ego* egizio¹²¹.

¹¹⁹ Contano certo in questo contesto pure gli intenti pedagogici degli umanisti, animati anche dalla convinzione che far rivivere in maniera autentica il pensiero degli antichi potesse aiutare a ricavare dai loro scritti esempi di moralità e impegno civile.

¹²⁰ Per la stretta relazione stabilita tra Ermete e Platone cfr. FICINO, *Tractatus de Deo et anima vulgaris*, in KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum* cit. (alla nota 92), p. 134: «Benché Mercurio molti secoli fussi innanzi a Platone in terra stato, niente di meno sono questi due lumi in modo conformi che pare veramente el Mercuriale spirito nel pecto Platonico transformato». Per la stima della filosofia neoplatonica come interpretazione autentica del platonismo oltre la celebre lettera a Bessarione con l'immagine dell'oro platonico finalmente purificato dai misteri e dai velami nella fucina di Plotino, cfr. FICINO, *Lettere* cit. (alla nota 95), pp. 34-36, cfr. anche ID., *Theologia Platonica*, XVII, 1, ed. Hankins – Allen, VI, pp. 6-8. con l'esplicita individuazione nelle scuole di Plotino e Proclo degli unici due insegnamenti legittimamente eredi dell'Accademia platonica.

¹²¹ Cfr. *Argumentum Marsilii Ficini Florentini, in librum Mercurii Trismegisti* in ID., *Opera Omnia* cit. (alla nota 87), p. 1836: «Eo tempore, quo Moses natus est, floruit Atlas Astrologus

Ma forse nulla rende conto dell'impegno di Ficino come storiografo meglio della concezione implicita nella sua instancabile opera di traduzione e ricomposizione in un disegno continuo, e coerente con la religione cristiana, delle testimonianze dei *veteres sapientes*: la convinzione, cioè, che la verità abbia una storia, che la sua manifestazione non sia un episodio singolo tra i casi dell'umanità o un evento puntuale, appartenente di necessità a una sola tradizione, ma un percorso a tappe nel quale esperienze religiose e filosofiche dalla matrice culturale differente possono segnare un progresso nel chiarimento e nell'incremento delle conoscenze. Declinata al plurale, la ricerca del vero trae giovamento dalla varietà delle opinioni e anzi esige, quale indice di attendibilità, che le *notiones* in essa raggiunte ricevano conferma da più fonti.

Nell'esatto rovesciamento di queste conclusioni si situa, non casualmente, la posizione pichiana. Definirne confini e contenuti è ancora più agevole di quanto non sia per Ficino: leggendo infatti il primo libro dell'*Examen* capita di imbattersi proprio in una storia della filosofia, tramite la quale pare compiersi un passo decisivo verso una completa disamina del sapere pagano.

Vanitas e *veritas* sono i due termini che delimitano quest'analisi storiografica, le determinazioni assegnate rispettivamente alla *doctrina Gentium* e alla *christiana religio*. Ma, mentre la verità della fede è assunta a postulato di tutta la trattazione, la vanità della *scientia mundana* è oggetto di una apposita dimostrazione che prende le mosse da una serie di fondamentali distinzioni di ordine concettuale.

Indispensabile è subito giudicata la partizione dell'area semantica designata dall'aggettivo 'vano' nei tre significati della superstizione («quod pravum habet initium, vana et fallacia media finem minime consequitur»¹²²), dell'incertezza spacciata per evidenza («quod pro certo praebet ambiguum»¹²³) e del falso confuso con il vero («quod specie veri praetenta falsum iudicat»¹²⁴). Se del primo ambito – spiega Pico – si sono occupati i teologi che, dai padri apologetici agli scolastici, hanno mostrato come la verità competa in maniera esclusiva al Cristianesimo e

Promethei physici frater, ac Maternus avus maioris Mercurij, cuius nepos fuit Mercurius Trismegistus».

¹²² *Examen vanitatis*, proemio, p. 718.

¹²³ *Ibid.*, p. 719.

¹²⁴ *Ibidem*.

smascherato l'inconsistenza delle altre religioni, è invece quasi del tutto sguarnito, per l'effetto di previsioni piuttosto miopi, il fronte di quanti si sono dedicati alle altre due specie del vano: queste ineriscono, infatti, a caratteri di solito stimati poco pericolosi per la dottrina cristiana, creduta più seriamente minacciata dalle degenerazioni superstiziose. Eppure, falsità e incertezza, scambiate per i loro contrari, producono un moltiplicarsi di opinioni che, quando non sono riconosciute come tali, finiscono per contendere alla fede il dominio epistemologico del vero e del certo¹²⁵.

Dal rilievo di un simile rischio e dalla persuasione, già agente nel *De studio*, che esso discenda da un'eccessiva stima della filosofia, Gianfrancesco fa allora derivare quasi naturalmente l'ambizioso programma dell'intero *Examen*:

Ego vero non solum contra Gentium religionem pravam, superstitionemque, sed contra doctrinam cuius ambitu illa ipsa etiam clauditur superstio, disserere institui, et omnes philosophiae sectas sub examen revocare, et tanquam in libra appendere, ut omnem omnino radicem, fibras omnes huiusce vanitatis, quae nostra aetate plus nimio pullulavit, quibus potero viribus excindam¹²⁶.

In questo contesto è subito introdotta una inchiesta sull'origine e lo sviluppo del sapere umano. Il significato di tale trattazione è assolutamente peculiare: essa non è, come si potrebbe ritenere, solo una condizione preliminare per la progettata vanificazione della tradizione pagana, ma costituisce già una modalità di esibizione della sua *infirmetas*. Si ricorderà la convinzione pichiana secondo la quale i filosofi, quand'anche abbiano rintracciato nelle loro speculazioni qualche informazione corretta, l'hanno però malamente interpretata e veicolata, e la conseguente necessità

¹²⁵Cfr. ancora *ibid.*, p. 717: «Nam cum una tantum veritas et sit, et habeatur, multae tamen sunt viae, quibus ad eam pervestigandam accessit antiquitas, atque hinc quamquam diversitas manavit opinionum, eis tamen et scientiae, et sapientiae, et doctrinae, appellationes indiderunt, honesta illa quidem nomina, si quod sperabant fuissent consecuti, sed non tot inter illos bella nec tot saeculis viguissent». La vanità è quindi opinabilità nel senso di inadeguatezza all'ideale conoscitivo di riferimento: se si fa valere una considerazione del sapere nei termini di scienza, sapienza e dottrina, si devono pretendere delle acquisizioni conoscitive certe, tali da non poter essere contraddette e assolutamente vere; opinioni saranno giudicate invece le informazioni cui è possibile accordare un'attendibilità solo relativa, perché esse sotto certe condizioni possono essere ritenute affidabili, sotto altre vengono a qualificarsi come false o comunque suscettibili di dubbio, con la conseguenza di precludere qualsiasi passo sicuro al progresso del conoscere.

¹²⁶*Ibid.*, p. 719.

di strappare la verità ai pagani come a ingiusti possessori, per rivendicarla alla Rivelazione; condizionata da questi presupposti, la storia della *doctrina Gentium* non potrà che essere un'analisi del percorso erratico della conoscenza, una ricognizione di *notiones* mai pienamente e chiaramente acquisite.

Si può fare storia, cioè, solamente dell'errore, anzi, esclusivamente sulla scorta della considerazione dell'evento (la rivelazione del verbo) che rompe la sequela delle vanità e, in ragione della propria discontinuità, muta il giudizio su tutto quanto le è precedente. L'indagine si sofferma, allora, sulle condizioni della ricerca teoretica e morale dell'uomo e, mostrandone l'origine fallace, è già una denuncia della loro inconsistenza. Poiché, inoltre, volgendo lo sguardo al passato si vede che tutto ciò che è segnato dal marchio del paganesimo è appunto errore o vanità, fare storia della filosofia è equivalente a raccontare delle *dissensiones* tra i filosofi. I due momenti sono quindi proposti senza soluzione di continuità, come a costituire una vicenda unitaria che in questo primo libro dell'*Examen* si compone in un torrente di dati riportati e affiancati forse in maniera eccessivamente compilativa ma funzionali a provocare nel lettore un effetto retorico di confusione che si contrapponga, per converso, all'unicità e linearità della tradizione cristiana.

Nell'approccio a quest'analisi storica si riconosce lo schema di tanti *incipit* pichiani nonché il ricorso a luoghi classici dell'apologetica antipagana mutuati già in altre opere. L'innato desiderio di verità e felicità – si spiega – condusse i pagani a cercare di placare la propria sete di conoscenza presso quegli uomini di ingegno che si erano assunti il compito della ricerca e dichiaravano di poterlo portare a termine con profitto. Ebbe origine così un percorso caratterizzato da un'articolazione tripartita. Introducendo, infatti, un certo rigore terminologico, Gianfrancesco precisa che, tra questi amanti del sapere, si dissero *teologi* quanti ritennero di poter conoscere l'essenza della divinità, *sapienti* coloro che pensarono di poter apprendere le cose divine e umane nel loro insieme¹²⁷ e, infine, *filosofi* quelli che stimarono, più modestamente, di poter solo mantenersi nel desiderio di queste conoscenze. Teologia, sapienza e filosofia egemonizzarono l'universo della *doctrina gentium*

¹²⁷ Evidente l'ascendenza ciceroniana di questa definizione: cfr. *Tusculanae Disputationes*, IV, 26, 57, ed. Pohlenz cit. (alla nota 48), p. 391: «sapientiam esse rerum divinarum et humanarum scientiam cognitionemque...».

secondo un andamento diacronico: all'inizio ci fu l'intuizione, teologica, di quelli che «felicitem quaerentes, divinitus eam dari putaverunt»¹²⁸. Essi, pur procedendo da un assunto che anche un cristiano giudicherebbe corretto, dettero origine ad una interminabile teoria di *vanitates* perché errarono *in Deo quaerendo*. L'unica notizia certa intorno alla divinità era infatti quella posseduta dal popolo ebraico la cui teologia è indubbiamente più antica rispetto a tutte le superstizioni¹²⁹.

Viziata dall'errore fin dal principio, la dottrina pagana si orientò successivamente verso la ricerca sapienziale, ma anche la tradizione della σοφία risultò poco efficace nel perseguimento delle finalità previste, tanto che il nome di sapiente venne ben presto vanificato, assegnato a chiunque eccellesse in una determinata arte, fosse'anche una attività non propriamente speculativa. Per queste ragioni Pitagora fu il primo a pretendere di essere chiamato 'filosofo', volendo intendere che all'età precedente succedeva quella dei ricercatori della sapienza.

Ac sapientiam quidem esse harum rerum scientiam quae circa et pulchra, et prima, et divina, et integra, et sempiterna versetur, quorum participatu reliqua pulchritudinis honestentur nomine. Philosophiam vero huiusce speculationis, quae pulchra etiam et ipsa esset, ac eruditionis diligens adservatrix ad instituendos homines accomodata.¹³⁰

Due caratteri sembrano subito rilevanti in questa prima descrizione cronologica. In primo luogo, la *prisca theologia* di Ficino è diventata niente più che un insieme di vani tentativi di caratterizzare la natura e gli attributi della divinità: Orfeo, Omero, Esiodo ricevettero certo il nome di teologi perché cantarono gli dei e le loro vicende ma ciò non deve indurre a ritenerli delle *auctoritates* perché ricavarono quanto di buono si ritrova nelle loro opere dalla legge mosaica che ebbero

¹²⁸ *Examen vanitatis*, I, 1, p. 724.

¹²⁹ Cfr. *ibid.*, p. 723: «Multis etenim annorum saeculis quam Gentium, et erat, et a praeclaris authoribus habebatur Hebraeorum doctrina vetustior». Cfr. anche *ibid.*, p. 913: «Nam de ipso Deo quod sit unus, quod omnes dii Gentium daemona, quod sanctis moribus et praeceptorum divinatorum observatione itur ad Deum in quo est vera felicitas, Moses divinitus doctus iam multis antea saeculis aperuerat, in quibus non solum celebrati ulli erant Gentium authores in Graecia maxime, sed ne ipse quidem literae vigeabant».

¹³⁰ *Ibid.*, p. 727.

ad apprendere nei viaggi in Egitto¹³¹. In secondo luogo, non deve sfuggire l'enfasi posta sulla progressiva *deminutio* dell'importanza degli scopi del conoscere: all'ambiziosa aspirazione di ricavare il bene pratico dalla conoscenza dell'essenza di Dio, si sostituisce la filosofia come *studium sapientiae*, intesa cioè come più modesto tentativo di tendere alla contemplazione delle cose umane e divine che dovrebbe essere posseduta dalla σοφία.

Da queste premesse comincia un nuovo capitolo della storia della filosofia pichiana, estremamente dettagliato, attento a presentare le situazioni ambientali del filosofare, il carattere e la personalità dei filosofi, le tecniche di acquisizione del sapere tra le diverse scuole, la disciplina che lega gli appartenenti a una stessa setta; tutto con l'obiettivo di fornire una rassegna completa dello sviluppo di quest'ultima fase della *doctrina Gentium* e mostrare come essa giunga definitivamente in crisi, rivelandosi inadeguata persino alle più dimesse pretese conoscitive delle quali si era fatta carico¹³².

La filosofia è definita da Pico priva di univocità fin dalle origini, ascrivibili all'indirizzo pitagorico in Italia e alla tendenza privilegiante l'osservazione naturale inaugurata da Talete, nella Ionia. Ma l'accento sulle divisioni non si ferma a questa annotazione. La scuola ionica – si legge – venne immediatamente a caratterizzarsi come più libera e articolata in varie tendenze a differenza della setta italica discendente direttamente da Pitagora e decisamente più vincolata, per propria interna disciplina, all'osservanza dei precetti imposti dal maestro; eppure si palesarono decise contrapposizioni anche all'interno del pitagorismo, legate soprattutto alle interpretazioni dei diversi insegnamenti etico-religiosi che erano stati cripticamente dispensati dal fondatore. Un primo mutamento di orientamento nella ricerca si ebbe con la speculazione socratica, a partire dalla quale si può dire che «omne philosophandi studium ad utilem virtutem civilemque usum fuisse translatum»¹³³.

¹³¹ Cfr. *ibid.*, I, 20, p. 814: «Verissima illa quidem et sacratissima eloquia, ab eiusmodi Philosophis, magno adeo in praetio habita sunt ut ad ea cognoscenda navigarint, exiliis verius quam peregrinationibus susceptis, ut illa ipsa procallerent: ea de causa petiit Aegyptum Orpheus, et a Mosaicis didicit monumentis, unum esse Deum qui coli deberet ab omnibus».

¹³² Per il dettagliato racconto pichiano cfr. *Ibid.*, pp.728-739. Per una riflessione sul carattere peculiare nella storiografia filosofica della storia tracciata da Pico cfr. MALUSA, *Le premesse rinascimentali all'attività storiografica in filosofia* cit. (alla nota 118), pp. 37-51.

¹³³ *Examen vanitatis*, I, 2, p. 735.

Socrate ritenne, infatti, che fosse compito della filosofia occuparsi della cura dell'anima degli uomini ma, a fronte di questa originaria intenzione, si dipartirono dalla sua lezione differenti e discordanti strade: Platone e Senofonte furono sicuramente i suoi discepoli più importanti, ma di ispirazione socratica sono da considerarsi anche i Cirenaici, i Cinici, i Megarici e infine gli Stoici che coltivarono accanto all'interesse etico anche gli studi di logica.

Proprio a partire dal platonismo Gianfrancesco sceglie di orientare i successivi sviluppi della propria trattazione: da Platone derivarono infatti ben nove Accademie: la prima (Senocrate), la media (Arcesilao), la nuova (Carneade e Clitomaco), la quarta (Filone e Carmide), la quinta (Antioco), l'alessandrina (Ammonio Sacca), la romana (Plotino), la licia (Proclo) e la siriana (Giamblico). Contemporaneamente alla forma accademica del platonismo, ebbe a svilupparsi la scuola derivata dall'insegnamento di Aristotele: dopo Teofrasto, successore dello Stagirita alla guida del Liceo, e Neleo, la tradizione peripatetica riprese vigore con Alessandro di Afrodisia per proseguire fino a Temistio e Simplicio, con i quali ci si avvicina all'ultimo atto delle vicende riassunte:

Inde populata Graecia et Italia, crebris Barbararum nationum incursionibus devastata, et Mauros, et Arabas philosophia pervenit: A quibus mirum est in modum cultus Aristoteles, Plato parum, alii omnino nihil¹³⁴.

Anche nella definizione di questa seconda fase dell'*historia doctrinae Gentium*, dall'età di Pitagora e Talete alla *translatio* araba del sapere, emergono alcuni motivi peculiari. In primo luogo è da notare come si ponga particolare attenzione a costruire una trattazione che sembra fare storia dei filosofi piuttosto che della filosofia: allo scopo di suscitare un'impressione di frammentarietà tra le diverse posizioni speculative, si preferisce dar conto del proliferare delle scuole e dei relativi *magistri*, tacendo qualsiasi considerazione circa eventuali motivi di continuità della ricerca e anzi sostenendo che la cifra fondamentale dello sviluppo storico del sapere pagano sia l'avversione reciproca tra i vari pensatori. Non casuale il commento posto a compendio della filosofia greca:

¹³⁴ *Ibid.*, p. 736.

Plato eos qui ante se scripserunt vel deridet, vel confutat, Peripatetici Platonem, hos Stoici, Stoicos alii, Epicurei alios, Epicureos alii¹³⁵.

Se la preoccupazione fondamentale di ogni filosofo è la confutazione di quanti lo hanno preceduto, risulta indubbiamente pregiudicato qualsiasi significativo avanzamento del conoscere, poiché ciascuna dottrina, nascendo dalle ceneri delle altre, comincerà sempre daccapo nelle proprie ricerche, senza giovare delle acquisizioni accumulate in passato.

Reiterata, inoltre, è la considerazione dell'eccellenza degli uomini che, nelle travagliate vicende della *doctrina gentium*, si incaricarono di ricercare il vero: si insiste cioè a precisare che il nome di teologi, sapienti o filosofi fu assunto da quanti si distinguessero per ingegno e fossero disposti a veicolare agli altri le conoscenze acquisite mediante le loro superiori forze intellettuali. Questo, che potrebbe sembrare un apprezzamento teso quantomeno a nobilitare la dignità della ricerca filosofica, è il punto di partenza per un'altra sferzata critica nei confronti del sapere pagano: se sono stati uomini eccellenti a impegnarsi in indagini rivelatesi poi tutte fallimentari, non c'è alcuna speranza di ritenere che si possano eventualmente rinnovare le modalità di teologia, sapienza e filosofia pagana per migliorarne l'efficacia, perché quelle sono state già portate fino ai limiti e i loro risultati, per quanto erronei e inconsistenti, sono i migliori che potessero raggiungere. Il percorso del paganesimo è dunque un vicolo cieco che va abbandonato e rifiutato. Che i maggiori ingegni si siano vanamente dedicati al vero è la conferma, per il cristiano, di come la verità non possa essere intenzionata con i soli mezzi della ragione naturale:

Inde non difficulter colligi datum est, si tot praeclara ingenia vel frustra, vel non multo cum fructu tot in ea [*scil.* veritate] perquirenda saeculis laborarunt, non esse omnino facile humanitus eam [*scil.* veritatem] deprehendere¹³⁶.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 738.

¹³⁶ *Ibid.*, II, 38, p. 917.

Dinanzi a limiti e difficoltà dell'umano risaltano, per converso, vantaggi e benefici dell'acquisizione *divinitus* del vero, com'è efficacemente chiarito in una significativa pagina del libro secondo dell'*Examen*:

In iis itaque divinarum literarum testamentis, quaerenda est veritatis, quaesitu dubio procul facilis, fide namque tenenda proponitur (...) Non huic addiscendae tempus expetitur humanae cognitioni perficiendae a Philosophis destinatum, auditu res agitur, fides enim ex auditu. Si assentimur magnum iam fructum sumus consecuti. Non sublimitas ingenii necessaria est, nullum temperamentum corporeum, nullus sexus excluditur, et anus decrepita et puer, eius rei tam capaces quam est satis ad felicitatem, nulla necessitas impedit rei familiaris, nulla occupatio in obeundis actuosae vitae muneribus quemquam repellit, omnibus in promptu est, sine pretio et mercede, paucisque verbis acquiritur, ac demum nulla vanitas admiscetur: nulla opinionum de veritate Mosaicae literae ambiguitas, nulla pugna, nulla in historia contradictio¹³⁷.

È qui costruita una sistematica contrapposizione tra la ricerca faticosa ed elitaria delle ragione naturale e la fede gratuita, facile, a tutti aperta, nella verità cristiana. Si viene così palesando una contraddizione caratteristica della storia della *doctrina Gentium*; in essa infatti gli uomini di ingegno facendo esclusivamente propria la possibilità di indagine teologica, sapienziale e filosofica, hanno reso aristocratico ciò che per natura dovrebbe essere a tutti accessibile, finendo per mortificare l'innato desiderio di conoscere il vero. C'è un'evidente incompatibilità tra la *universale* ambizione di sapere e l'*elitaria* cerchia dei sapienti: a chi, poi, obietta che la verità è difficile e per questa ragione non tutti sono in grado di raggiungerla, il cristiano Gianfrancesco risponde che sarebbe ben più arduo pensare che tutti gli uomini posseggano la *cupiditas* del vero ma solo alcuni abbiano la possibilità di soddisfarla e che il carattere ostico della verità non è un dato primo ineliminabile quanto piuttosto il portato della vanità dei millantatori pagani. La verità è oscura solo se si rimane nell'ambito dell'umano; nelle sacre scritture, infatti, essa è *quaesitu dubio procul facilis* perché segue allo stesso atto di fede con il quale si sancisce l'appartenenza alla religione cristiana.

I pagani che volevano essere istradati alla conoscenza dovevano farsi discepoli di uno dei tanti *magistri* dell'epoca. Essi si *affidavano* a una determinata

¹³⁷ *Ibid.*, III, 37, pp. 914-915.

scuola e vi entravano come in una setta: erano loro imposti stretti vincoli e precetti che rendessero immediatamente distinguibili all'esterno i seguaci dai non iniziati, ma quello che si poteva ottenere era davvero ben poco; lo stesso maestro ricercava senza profitto e riusciva, infine, a insegnare ai propri allievi solo l'avversione nei confronti delle altre scuole. Il farsi discepoli della religione cristiana, l' 'affidarsi' ai suoi *sacratissima monumenta* non richiede invece l'acquisizione di nessun particolare segno esteriore di distinzione, nessuna eccellenza d'ingegno né prerogativa peculiare, perché sebbene la verità di fede sia sicuramente eccedente le ragioni umane, tutti saranno *eius rei tam capaces*, cioè tanto atti a contenerla, *quam est satis ad felicitatem*, quanto è sufficiente perché possa essere soddisfatto il desiderio, innato, di felicità. Il conseguimento del bene teoretico e di quello pratico hanno, dunque, la consistenza di un miraggio solo nel paganesimo, mentre nel Cristianesimo sono universalmente appetibili.

Per offrire dati a sostegno di questa tesi è presentato, in appendice alla storia della filosofia, un elenco delle speculazioni dei più illustri filosofi riguardo i principali temi di indagine razionale, che dà conto concretamente dei dissidi che caratterizzarono la dottrina pagana. Nel corso di un lungo resoconto, talvolta anche eccessivamente compilativo, vengono esibiti i disaccordi sulle partizioni della filosofia (cap. 3), sulla considerazione della verità (capp. 4-5), su grammatica, retorica e dialettica come strumenti utili al conseguimento del vero (cap. 6), sulle discipline matematiche e sulla filosofia soprannaturale, naturale e morale (capp. 7-8), sul principio della realtà (cap. 9), sulle cause e i principi naturali (cap. 10), sulla costituzione del mondo, le sue parti e la sua fine (capp.11-12), sulle concezioni dell'uomo (cap. 13) e dell'anima umana (capp. 14-15), sulle proprietà e le caratteristiche del corpo umano (cap. 16), sulla considerazione del sommo bene e della felicità (cap. 17), sulla divisione di bene e male (cap. 18) e infine sulle virtù e le leggi (cap. 19).

Una prima indicazione sull'utilità di questo 'metodo storiografico' è fornita dalla seguente osservazione:

Verum diceret quispiam, diversas esse vias ad philosophandum, sed nihil referre, si diverso itinere tendant ad unum, quod postea nos et concorditer, et fideliter doceant. Dispiciamus igitur num pacate et quiete nos quicquam docuerint¹³⁸.

In queste righe, Gianfrancesco mostra di sapere bene che l'esibizione della presenza di tradizioni filosofiche diverse non è una ragione sufficiente per decidere a favore della falsità e dell'incertezza di tutte le filosofie (non aveva concluso così lo zio Giovanni), perché è sempre possibile che ci siano strade diverse, ma tendenti ad un'unica meta. Che quest'ultima sia una possibilità radicalmente rifiutata da Pico e che il suo invito finale a seguire tutta la trattazione, per scoprire se si possa individuare nella dottrina pagana almeno un'informazione consistente e condivisa, abbia il carattere dell'appello retorico, destinato ad essere smentito, è evidente; nondimeno si può dimostrare in che modo l'esclusione dell'ipotesi della conciliabilità scaturisca dalla stessa tecnica di esibizione delle *dissensiones*, e non tanto dalla pregiudiziale e generale condanna pichiana che grava sul sapere pagano.

A questo scopo occorre comprendere che per conferire efficacia critica all'esposizione delle opinioni dei filosofi si deve mostrare che le diverse tesi considerate sono contraddittorie o contrarie; in un caso come nell'altro si esclude che possano essere contemporaneamente tutte vere e si rende logicamente insostenibile ogni tentativo di ricomporre le differenze per il raggiungimento della *concordia philosophorum*. Esemplare a riguardo la *dissensio* relativa alla concezione della verità. Si tratta, come si può intuire, di un tema particolarmente rilevante tra gli altri, perché in esso si decide già delle capacità conoscitive della ragione e delle sue pretese. Gianfrancesco spiega che si possono individuare tre orientamenti differenti, essenziali perché inconciliabili: 1) la posizione dei dogmatici che ritengono non solo che la verità sia acquisibile *humanitus*, ma proclamano anche di possederla 2) la tesi dei *negatores* che reputano la verità inattuabile e credono che non si possa conoscere nulla con certezza 3) l'avviso degli *ephectici* che sospendono il giudizio sull'esistenza e l'attuabilità del vero. A fronte di questa generale distinzione, si

¹³⁸ *Ibid.*, I, 3, p.740.

assiste poi, con il succedersi dei filosofi, a una proliferazione di opinioni divergenti, che conducono la trattazione a una sconsolata conclusione. Scrive Pico:

Ex iis quae sunt allata satis constat super veritate haberi ea posset, an minime Gentibus non convenisse, nunc si philosophiam ipsam veritate niti putarint disquiramus, quod negotium ipse potius disputationis ordo postulat ut suscipiamus, quam rei ipsa natura. Nam si dissentiunt super veritate noscenda, hoc est, super ea re quae illis summe in votis et fuit, et esse debuit: quae nam amplius philosophiae veritas? quae nam quaeso erit humana sapientia? nisi homines sapiant, quis fructus philosophiae? Si amor sapientiae et studium inefficax, et prorsus immane?¹³⁹

In queste battute il consueto tono di censura e biasimo nei confronti dell'erratica tradizione pagana sembra lasciare spazio a un sincero disappunto per la mancanza di accordo intorno al vero e per il conseguente svilimento del senso dell'attività filosofica. Per comprendere appieno il significato di quest'atteggiamento si deve tener presente che, poiché l'utilizzo della tecnica delle *dissensiones* consente di lasciare che sia la filosofia stessa a esibire la propria inconsistenza, Pico può permettersi di esprimere quasi una certa disapprovazione per il risultato di queste discordie, come farebbe un filosofo che riflettesse sulla debolezza strutturale dell'impresa alla quale si è votato.

Proprio perché Gianfrancesco cerca di criticare filosoficamente la filosofia, ci si può chiedere quale sia più precisamente l'articolazione della *vanitas* messa in luce dalle *dissensiones*. Due elementi sono già stati individuati: la diversità e la reciproca contraddittorietà o contrarietà delle opinioni dei vari *magistri*. Questi però non sono ancora sufficienti per rendere valido (cioè efficace nel proprio intento critico) il metodo picchiano. Si immagini di poter contemplare tutte le proposizioni dei vari filosofi su un determinato tema: se si mostrasse solo la diversità di questi enunciati non si avrebbe ancora, come è noto, un argomento critico decisivo, se poi si aggiungesse che questi sono tra loro anche contrari o in contraddizione si eviterebbe certamente la loro conciliabilità ma non si potrebbe escludere (anzi, nel caso della contraddittorietà, si dovrebbe esigere) che siano uno vero e l'altro falso; questa condizione, dunque, non pregiudicherebbe ancora l'*inventio* della verità perché non

¹³⁹ *Ibid.*, I, 5, p. 747.

sarebbe di ostacolo alla possibilità di selezionare, tra tante proposizioni dissenzienti, quelle riconosciute come attendibili. Affinché l'argomento della discordia tra i filosofi possa essere pienamente efficace, è necessario che le proposizioni intorno alle quali si sviluppa, oltre che diverse, contrarie o contraddittorie, siano anche tra loro equivalenti, vale a dire siano tali che nessuna di esse posseda un'autorevolezza che la possa far preferire alle altre. Se manca un criterio in grado di distinguere tra il vero e il falso, tutte le proposizioni discordanti saranno giudicate di pari valore (non si potrà dire che una sia migliore dell'altra), quand'anche sia logicamente possibile che tra esse ce ne siano alcune vere; solo così che le discordie dei *magistri* marcano la *vanitas* della filosofia. I disaccordi laceranti per la sapienza pagana si sono prodotti infatti

propterea quod de iis quae sequentur Philosophiae partibus universis, ulla ferri sententia nequit a Philosophis Gentium, quasi totius controversiae probatissimo teste, imo omnimodae causae arbitro, non adhibito in consilium prius, et non audito, et diligenter non auscultato.¹⁴⁰

Le considerazioni della filosofia sono vane e opinabili perché non posseggono alcuna garanzia della propria verità, ma allora è facile vedere che, di contro, le sentenze della cristianità sono certe e salde perché godono della migliore garanzia possibile: non potrebbe esserci infatti testimone più *affidabile* di Cristo, verità che rivela se stessa:

Ostenditur veritatem datam divinitus hominibus et ab ipsamet veritate, quae Christus est, et patefactam et explicatam, ubi longissime propendere Christianam disciplinam caeteris omnibus percipi potest.¹⁴¹

Affinché il *pondus* della disciplina cristiana possa essere adeguatamente esibito e contrapposto alle divisioni della *doctrina Gentium*, occorre dunque additare l'unità della rivelazione del Verbo e svincolare la riflessione teologica da una certa pericolosa commistione con la filosofia che rischia di reiterare nella teologia le *dissensiones* congenite al sapere pagano. Non si può negare – aggiunge ancora Pico –

¹⁴⁰ *Ibid.*, II, 1, p. 820.

¹⁴¹ *Ibid.*, proemio, p. 712.

che soprattutto tra i *sectatores* dei maestri teologi siano sorte discussioni, ma esse vanno completamente ascritte a indebite ingerenze esterne, all'influenza dei responsi ancipiti che la filosofia pagana ha confusamente prodotto su qualsiasi tema. A questa teologia delle scuole non di rado ferma alla tenace opposizione settoriale si deve infatti preferire ancora una volta l'esempio dei primi teologici della fede cristiana, i quali se anche si occuparono delle questioni dei filosofi lo fecero con moderazione perché decisamente più impegnati a riflettere su quanto è massimamente importante per l'uomo; in particolare, sulla salvezza dell'anima¹⁴².

Ventiquattro anni dopo la controversia con i *philosophastris* eccessivamente attratti dalle *seculares literae*, Gianfrancesco torna così ad aggredire con piglio decisamente più polemico la questione del rapporto tra filosofia e religione, raffinando il proprio intento apologetico, tramite il conforto di una riflessione finalmente centrata sulle differenti potenzialità epistemologiche di ragione e fede. Alla fine del primo libro dell'*Examen* si chiarisce infatti che la causa della scarsa tenuta concettuale della *doctrina Gentium* è da rintracciarsi nella sua *vanità* (nel senso di opinabilità): l'analisi diacronica delle vicende del pensiero umano dimostra che l'incapacità delle tradizioni sapienziali non cristiane di collocarsi a un livello conoscitivo superiore a quello delle opinioni dipende da difficoltà storicamente originatesi (ad esempio, il *pravum initium* conseguente agli errori *in Deo quaerendo*) o storicamente articolatesi (le *dissensiones*).

Riepilogando proprio i risultati di una storia di discordie e malintesi, Gianfrancesco invita da ultimo a rilevare che sulla verità la filosofia come *doctrina Gentium* non può dire proprio nulla:

¹⁴² Cfr. *ibid.*, I, 11, p.764: «Sed unde nam hae manarunt discordiae? Certe non ex Moyse aut duodecim Prophetis quod meminerim, nec quod sciam ex Evangelio: At ex Philosophis Gentium prodire, praesertimque de Peripateticorum doctrina fluxere, cui adeo locuti sunt ambiguum ut eorum ex dictis quisque propriam confirmare sententiam fategerit. Nonnihil tamen hac de re Theologos veteres egisse omnino non negaverim, sed parcius, ut qui aliis in rebus quae ad humanam pertinerit salutem, et in primis ad Dei ipsius amicitiam consequendam, occupationes fuerunt». Ancora più chiaro *Ibid.*, I, 20, p. 814: «Si quid vero inter ipsos Theologos discordiarum emersit, id totum fluxit a fontibus Philosophorum, quando eorum lutulentam aquam augendae potius quam extinguendae siti, per sese conducentem, limpidissimae illi atque vivae divinorum eloquiorum venae, quo magis haeretici homines proprii eorum erroris admonerentur, nostri Theologi miscuerunt».

Apparere sane incipit et liquido quidem, incertam esse omnium Gentium philosophiam, nam cum varium sit philosophandi genus, variae philosophantium sectae, varia dogmata philosophorum, qui principes habentur, inter quos nec philosophia dividenda, nec in ipsa divisa convenit, et quod multo est deterius cum ipsi inter sese de rebus non singulis, certe et primis et maximis, et cognitu dignioribus, altercentur et pugnent, nec adhuc pugnae finis inveniatur, quid restat praeterea ut non ipsa Gentium doctrina et vana, et incerta prorsus iudicetur?¹⁴³

Degli argomenti critici impiegati nel *De Studio* resta in questa conclusione l'automatica assimilazione tra paganesimo e sapere filosofico: la tendenza a trattare quest'ultimo come un'esperienza del passato e a declinarlo immediatamente come prodotto culturale dell'antichità pagana. Non viene mantenuta invece l'inviduazione di una alternativa che, rinnovando i percorsi dei filosofi, sia in grado di assicurare ai tentativi umani di conoscere un salto di qualità, una correzione (consistente fondamentalmente nell'acquisizione di un criterio certo) capace di far trovare loro il legame con il vero. Manca cioè la *divina philosophia* e con essa l'impressione di consequenzialità tra una indagine che si esercita sulla realtà finita, giungendo sino all'intuizione del principio primo, e un possesso di informazioni che, integrando le prospettive lacunose della ricerca naturale, rende disponibile la migliore informazione possibile sul divino. Di questi due elementi sopravvive in effetti solo il secondo, fatto corrispondere totalmente alla *disciplina christiana* e privato di quella continuità (pure solo nominale) con altre forme di sapere che aveva condotto nel *De studio* a soluzioni di compromesso tra l'esigenza di limitare fortemente l'importanza delle nozioni raggiunte *humanitus*, pregiudicandone l'attendibilità, e la necessità di recupero delle stesse conoscenze, nella forma dell'utilità per la fede.

1.4 *Christiana religio e aniles fabellae*

Oltre le differenze di toni e finalità, quasi inevitabili per testi pensati in un arco temporale lungo, l'ispezione dei passaggi dell'opera pichiana significativi della

¹⁴³ *Ibid.*, p. 812.

relazione tra *ratio* e *fides* non lascia comunque dubbi sulla presenza di un atteggiamento decisamente critico verso l'impiego filosofico della ragione umana. Le invettive contro i cultori delle dottrine profane, la denuncia della vanità della cultura pagana, raccontano di un impegno apologetico condotto fino alle estreme conseguenze della negazione di attendibilità a qualsiasi fonte di conoscenze alternativa alla rivelazione cristiana. Arrestarsi però alla sola registrazione di queste evidenze non sembra sufficiente; almeno fino a quando non si indaga sulle cause che le hanno originate, esse restano inspiegabili o, al più, solo classificabili nelle categorie concettuali, utili ma generiche, dell'anti-intellettualismo o del fideismo.

Pare dunque urgente chiedersi *perché*, e non solo *come*, Gianfrancesco maturi una disposizione così marcatamente antifilosofica. Le risposte possibili a questa domanda sembrano immediate, ma non sempre si rivelano esaurienti. Si può dire ad esempio che a motivo delle pagine polemiche del *De studio*, del *De rerum praenotione* e dell'*Examen*, stia semplicemente la persuasione sull'inservibilità della filosofia quale strumento per il raggiungimento di informazioni vere, convinzione che sarebbe a fondamento dell'attività dedicata alla neutralizzazione delle pretese dei filosofi di professione, della deligittimazione dell'autorità di presunti sapienti non cristiani e della costruzione di una storia degli errori del pensiero antico. Tuttavia, questo pare essere un effetto e non una causa; è solo in forza di un atteggiamento già criticamente orientato a una valutazione negativa del sapere filosofico che si determina l'assunzione di modalità argomentive comprovanti la distanza tra *doctrina Gentium* e verità, e non il contrario.

Altrettanto insoddisfacente si rivela l'ipotesi insistente esclusivamente sulle influenze del contesto storico-culturale: l'autorità della predicazione di Savonarola e la conseguente, sistematica, opposizione alla speculazione di Ficino sono certo fattori decisivi ma rimane appunto da capire perché in questi e non in altri Pico rinvenga elementi congeniali alla propria sensibilità intellettuale.

Perché insomma la preferenza accordata all'idea (savonaroliana e antificiniana) che la depressione del sapere umano sia mezzo indispensabile per l'esaltazione della fede?

Un indizio per risolvere la questione è rintracciabile forse nel proemio dell'*Examen* nel quale, tra le prime comparazioni della verità della disciplina

cristiana con la vanità della *doctrina Gentium*, si trovano due righe allusive alla necessità di interpretare questa apologetica come una difesa della religione *dalla* filosofia:

Illam [*scil.* philosophiam] enim didici nimio exultam studio, cum ingeniis ad meliora natis obesse plurimum, tum verae felicitati, quam et pollicetur, et praestat Christiana religio non mediocriter adversari¹⁴⁴.

Riferendo del danno procurato dall'esercizio filosofico alle inclinazioni degli ingegni migliori e all'acquisizione della vera felicità, Gianfrancesco tradisce indirettamente il convincimento che le modalità di determinazione *humanitus* del conoscere possano essere nocive alla fede, vale a dire, pericolose per la credenza nelle informazioni rivelate. Poiché tale eventualità è annoverata tra gli inconvenienti di uno impegno troppo intenso nelle lettere pagane, pare naturale ricercare nel *De studio* chiarimenti e maggiori delucidazioni sui modi della sua manifestazione. E in effetti, riesaminando la prima opera pichiana, si scoprono preoccupati cenni alla possibilità che dai cultori della filosofia provengano disprezzo e derisione per le verità della sacra scrittura. All'inizio della trattazione si legge ad esempio:

Plures illi qui adeo eius [*scil.* humanae philosophiae] amore insaniunt, ut sacras literas *aspernentur* in easque *garriant*, et *tanquam aniles fabellae* reputent obloquanturque in religionem, pulchrum putantes et decorum philosophis errore impietate involvi, cum nihil magis a philosophi officio sit alienum¹⁴⁵.

E più avanti, in relazione alla necessità di terminare l'ascesa dell'intelligenza nell'adesione affettiva al divino:

Verum ex ipsis ad interioris latriae cultum multa conducentia possumus eruere, ut palam monstrabimus quibus purgemus animum terrenis sordibus et sublunarium rerum affectiones exuamus, atque alis amoris et fidei Deum nostrum sequamur, qui volat super Cherubin. Haec forte a philosophastris quibusdam *tanquam fabellae aniles irridebuntur*, qui se iactant et circumferuntur cum tenerint tres aut quatuor questiones in conspectu vulgi magna etiam vociferatione dissertandas, in his sapientiam consistere male sano

¹⁴⁴ *Ibid.*, proemio, p. 719.

¹⁴⁵ *De studio*, proemio, p. 4.

iudicio imo maximo laborantes morbo iudicantes, *despicientes aut saltem posthabentes religionem*¹⁴⁶.

Alla generica consapevolezza che gli studi profani, come qualsiasi altro impegno intellettuale mondano, sottraggano tempo prezioso alla meditazione della *lectio sacra*, si sostituisce così il serio timore che dalla filosofia in particolare possano discendere categorie di pensiero che sminuiscono la *christiana doctrina*, inducendo a tenerla addirittura quanto una favola per vecchie. Innamorati della propria disciplina fino all'eccesso (*eius amore insaniunt*), i filosofi, o almeno alcuni di essi, finiscono per disprezzare qualsiasi modello di conoscenza alternativo a quello da loro prediletto (*despicientes aut saltem posthabentes religionem*).

Giova notare che una preoccupazione di tal genere non era affatto isolata. Curiosamente, si era espresso esattamente negli stessi termini Marsilio Ficino nell'*Argumentum* a Plotino, motivando la costruzione della *prisca theologia* e il recupero di tutta la tradizione platonica, anche allo scopo di riscattare il Cristianesimo dalla dimensione 'fiabesca' nella quale l'aveva relegato il giudizio dei Peripatetici:

Nos ergo in Theologis superioribus apud Platonem atque Plotinum traducendis, et explanandis elaboravimus: ut hac Theologia in lucem prodeunte, et poetae desinant gesta mysteriaque pietatis impie fabulis suis annumerare, et Peripatetici quamplurimi, id est, philosophi pene omnes admoneantur, *non esse de religione saltem communi tanquam de anilibus fabulis sentiendum*¹⁴⁷.

E prima ancora, nel *De christiana religione*, l'associazione tra *aniles fabellae* e *fides*, era stata attribuita all'attitudine tipica degli adolescenti, già maturi per pretendere le ragioni delle cose ma troppo giovani per cogliere quelle superiori alla natura, e perciò costantemente a rischio di empietà:

Adolescentes illi rationes huiusmodi nondum attingunt, et quia nihil ferme asserunt, cuius non videant rationem, si proprio confidant iudicio, religionem

¹⁴⁶ *Ibid.*, I, 4, p. 15. E anche *ibid.*, I, 3, pp. 11-12: «Haec volui dixisse quia multi hoc praetextu quasi clypeo se tutantes, ut scilicet, philosophiae ingenium mancipare liceat ob haereticorum pugnas *contemnunt divinas literas* e coelo delapsas, ut terrigenas (ut ita dixerim) excolant».

¹⁴⁷ *Marsilii Ficini Florentini in Plotini Epitomae, seu Argumenta, Commentaria et Annotationes*, in FICINO, *Opera Omnia* cit. (alla nota 87), p. 1537.

quodammodo negligunt. Nonnulli in hac opinione constituti propter superbiam incontinentiamque, Aristippicis voluptatibus sese dedunt, tandem nihil amplius de religione, nisi tanquam de anilibus fabulis cogitantes¹⁴⁸.

Pure Giovanni Pico, secondo la versione forse parziale (ma per questo ancora più interessante) della biografia a lui dedicata, si era pronunciato contro quegli empî filosofi che adoravano esclusivamente le *naturales rationes*, rinunciando, nell'orizzonte della propria speculazione, a qualsiasi ricorso a una causa divina¹⁴⁹.

Solo Gianfrancesco però traduce le perplessità per un naturalismo spinto fino all'irreligiosità in una critica alla filosofia nel suo insieme. Solamente (o soprattutto) per lui, infatti, se i filosofi considerano favole le parole della sacra scrittura è anche perché posseggono strumenti concettuali atti a provare la tesi, pericolosissima, che la religione sia un prodotto della fantasia. Lo aveva insegnato già Savonarola abbinando il contrasto a tale opinione alla più frequentata polemica antiastrologica:

Nam quod de rectitudine Christianae vitae affertur imaginationi forte Avicennam secutis, scripturarum concordiam, martyrum multitudinem, aut creaturae alicui intelligibili, aut configurationi orbium syderalique influxu ascribi (quanquam falso) posse certissimum est: *quae omnia explodit Hieronymus cum nec ab imaginatione procedere, nec a creaturae spiritali, nec a coelo provenire commonstrat*¹⁵⁰.

Questo riferimento, apparentemente cursorio, alla terribile eventualità che il Cristianesimo sia detto procedere dall'immaginazione e l'individuazione di un referente in Avicenna trovano inaspettate corrispondenze nelle opere contemporanee o di poco successive al *De studio* e autorizzano a cercare nel tema della relazione tra *fides* e *imaginatio* il nesso indispensabile per comprendere l'evoluzione speculativa che, dalle schermaglie sul ruolo educativo della dottrina pagana e sulla storia travagliata della sua formazione, condurrà Pico a un potente attacco alle capacità dimostrative della razionalità umana, nel nucleo centrale dell'*Examen*.

¹⁴⁸ FICINUS, *De christiana religione* in *ibid.*, p. 3.

¹⁴⁹ Cfr. *Ioannis Pici Mirandulae Vita* cit. (alla nota 35), p. 36: «Adversus impios philosophos, qui nullius religionis iugo colla depressi, nullique addicti numini naturales tantum rationes adorant eisdem rationibus dimicabat». Anche questi filosofi, secondo il racconto di Gianfrancesco, sarebbero figurati tra i bersagli polemici di un'opera progettata da Giovanni, alla fine della sua vita, contro i principali nemici della fede cristiana.

¹⁵⁰ *De studio*, I, 8, p. 25.

CAPITOLO SECONDO

Fides e imaginatio

2.1 *Imaginatio e dignitas hominis*

Nel dicembre del 1500, in una Mirandola stretta d'assedio dalle truppe di Ludovico Pico, Gianfrancesco componeva e indirizzava a Massimiliano d'Asburgo un opuscolo dal titolo *De imaginatione*, dato alle stampe l'anno dopo in una elegante edizione aldina¹. A un esame superficiale, l'interesse dell'opera sembra tutto esaurito da queste circostanze contingenti alla sua stesura: si tratta – pare – niente più che di un omaggio intellettuale a un potente dal quale si speravano di ottenere, in cambio, protezione e aiuto militare; una dissertazione, certo apprezzabile, ma poco originale perché costruita ricalcando la riflessione del libro terzo del *De anima* sulla φαντασία e, soprattutto, scarsamente coordinata con la restante produzione picchiana, incentrata piuttosto sui temi dell'apologia della religione. La stessa dedica dello scritto non

¹ Cfr. IOHANNES FRANCISCUS PICUS E MIRANDOLA, *Liber De imaginatione*, Venetiis 1501, ex off. Aldina. L'opuscolo fu in seguito ristampato sia in tre edizioni degli *Opera omnia* di Pico (Strasburgo 1506-1507, Basilea 1573, Basilea 1601) sia come opera singola (a Basilea nel 1536 e a Wittenberg nel 1588), segno di una discreta fortuna, testimoniata anche dalla traduzione francese di Jean Antoine de Baif, pubblicata a Parigi nel 1557 presso André Wechel e ristampata già nel 1577. Nel 1930 Henry Caplan ha curato l'edizione critica del testo con traduzione inglese (G. F. PICO DELLA MIRANDOLA, *On the imagination*, ed. H. Caplan, New Haven 1930), cui hanno fatto seguito una edizione tedesca (ID., *Über die Vorstellung*, ed. E. Kessler, München 1984) e una francese (ID., *De l'imagination*, ed. C. Bouriau, Chambéry 2005), entrambe basate sulla versione latina messa a punto da Caplan. Oltre le introduzioni a queste traduzioni, gli unici studi critici sul trattato sono quelli di BOURIAU, *Jean-François Pic de la Mirandole: l'imagination entre ciel et terre*, «Revue Philosophique de la France et de l'étranger», 4 (1998), pp. 462-482 e M. MUCCILLO, *La concezione dell'immaginazione nel Rinascimento tra platonismo e aristotelismo (Marsilio Ficino e Giovan Francesco Pico della Mirandola)*, in *La mente, il corpo e i loro enigmi. Saggi di filosofia* a c. di G. Coccoli, A. Ludovico e C. Marrone, Roma 2007, pp. 11-36. Nel seguito l'opera picchiana sarà citata come *De imaginatione*, con indicazione del capitolo del testo latino e il numero di pagina dall'edizione inglese. Anche in questo capitolo le opere di Gianfrancesco saranno citate senza indicazione del nome dell'autore e, quando non diversamente precisato, sempre dall'edizione di Basilea del 1557 (cit. al cap. 1, nota 1).

smentisce queste impressioni. A Massimiliano I è ricordata molto sommariamente la tumultuosa situazione politica dell'Italia del tempo, soprattutto quella dei principati di Mirandola e Concordia, che comunque egli ben conosceva. All'imperatore austriaco, infatti, già una volta Gianfrancesco era ricorso per vedersi riconosciuta la titolarità su quelle terre, periodicamente minacciate dalle incursioni del fratello Ludovico²; a lui tornava quindi a rivolgersi destinandogli, prima di una nuova richiesta di sostegno, il risultato delle sue ultime fatiche filosofiche, delle quali denunciava in anticipo esiguità e modestia imputandole alle sfavorevoli condizioni materiali che ne avevano accompagnato l'elaborazione.

In realtà, al netto di questi proclami retorici e di un impianto concettuale a volte confuso, costruito con fonti eterogenee (classiche, ma anche scolastiche e bibliche) spesso acriticamente combinate, il *De imaginatione* contiene riflessioni per nulla secondarie ai fini della comprensione delle strategie dell'apologetica cristiana preferite da Pico. Ancora la questione del rapporto tra *fides* e *imaginatio*, affrontata con argomenti non direttamente affini, ma complementari, ai cenni polemici sullo stesso tema presenti nel *De studio*, determina l'idea a fondamento della trattazione: la possibilità per gli uomini, quindi anche per i cristiani, di mantenere la posizione loro assegnata da Dio nella scala degli esseri dipende principalmente dal corretto impiego della facoltà fantastica, essendo l'uomo un animale immaginativo piuttosto che razionale, o meglio, consenziente ai prodotti della propria immaginazione più che alle direttive della ragione. La libertà connessa alla *dignitas hominis*, altrove ritenuta privilegio concesso ad Adamo rispetto a tutte le altre creature, si trasforma così in possesso precario e insidioso che, se pure offre la straordinaria opportunità di

² Dagli assalti di Ludovico e dell'altro fratello minore, Federico, Gianfrancesco fu costretto a difendersi fin dal 1499, quando divenne principe di Mirandola e Concordia, dopo la morte del padre Galeotto I; a nulla gli valsero, nella contesa dinastica, il possesso del titolo di principe ereditario di quelle terre, cedutogli dallo zio Giovanni nel 1491, e una ufficiale investitura imperiale arrivata già al momento dell'insediamento. Nel 1502 fu cacciato da Mirandola espugnata dai fratelli avversi; tornò in patria dopo un esilio di nove anni ma solo per pochi mesi, di nuovo allontanato, nel giugno del 1511, da un esercito francese in appoggio a Francesca Trivulzio, moglie di Ludovico; nel 1513 riprese definitivamente possesso del principato, regnandovi fino al 1533, quando morì per mano di sicari inviati dal nipote Galeotto. La versione più dettagliata della biografia di Gianfrancesco è quella proposta in SCHMITT, *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533) and his Critique of Aristotle* cit. (al cap. 1, nota 45), pp. 11-30. Per una ricostruzione delle vicende della signoria dei Pico su Mirandola e Concordia cfr. G. TIRABOSCHI, *Biblioteca Modenese*, 6 voll., Modena 1781-1786, IV (1786), p. 108 e sgg.

elevazione al divino, reca con sé, in quanto arbitrio di una potenza cieca e irrazionale come la fantasia, il più frequente (e ordinario) rischio della degradazione ontologica e morale.

I passaggi argomentativi che motivano questa tesi si trovano nella parte iniziale del testo, segnatamente nei primi cinque capitoli, tributari principalmente della lezione aristotelica, dappprincipio citata senza evidenziarne nessi o caratteri problematici e poi usata da riferimento di partenza della definizione che apre il capitolo quarto:

Quibus vero ea curiosius perquirere mens est et Aristotelis et aliorum, qui eo duce philosophati sunt, commentationes De Anima et legendae et addiscendae sunt. Hoc etenim loco satisfactum fore putaverim, si ex iis quae in medium attulimus descriptiones definitionesque eius asciverimus: *ut sit imaginatio motus is animae quem sensus, in actu positus, parit, sit animae vis quae formas promat ex sese, sit omnibus viribus potestas agnata, effingat omnes rerum similitudines impressionesque virium aliarum transmutet in alias, sit potentia assimilandi cetera ad se ipsum*³.

L'immaginazione quindi è un movimento derivante dall'attuarsi della sensazione, una *vis animae* che ritiene le forme delle cose percepite, le richiama anche in assenza della percezione corrispondente e può ricombinarle in modalità inedite ai sensi; funziona in associazione a tutte le altre facoltà, alle quali consente di comunicare reciprocamente, veicolando i dati da esse posseduti, ed è capace di assimilare a sé ciò che originariamente non le appartiene⁴. Delle caratteristiche così elencate solo una trova completa corrispondenza nelle pagine del *De anima*; per il resto Gianfrancesco introduce, senza dichiararlo apertamente, significativi slittamenti rispetto ai parametri individuati da Aristotele o dai suoi commentatori – pure se all'uno e agli altri esplicitamente rimanda per approfondimenti ulteriori a quelli da lui forniti. A rigore, solamente l'identificazione dell'*imaginatio* nel «*motus is animae quem sensus, in actu positus, parit*» è sicuramente conforme al dettato aristotelico, replicato, al limite della parafrasi, anche in una serie di determinazioni premesse a

³ *De imaginatione*, IV, p. 32.

⁴ Mi sembra infatti che nel significato di 'trasferire altrove', vale a dire, di 'spostare dal luogo psichico di un facoltà a quello di un'altra' possa essere inteso il *transmutet* nelle ultime righe della definizione citata e nel senso di 'restante' o 'rimanente', cioè di 'ciò che è altro dalla facoltà immaginativa perché non le è proprio', il *caetera* impiegato poco più avanti.

giustificazione di questa designazione. Come nel *De anima* appunto, l'immaginazione è detta differente dalla sensazione: mentre quest'ultima è in dotazione a tutti gli animali, sempre vera nella percezione del sensibile proprio, ed espressa in giudizi nei quali mancano locuzioni allusive a incertezza o vaghezza, quella è presente solo in alcuni animali, falsa nella maggior parte dei casi, perché in grado di rilasciare le impressioni ricavate dai sensi anche in mancanza di un oggetto effettivamente percepito, ed è segnalata da usi linguistici indicanti apparenza⁵. Con il beneficio di altre distinzioni riprese sempre dalla stessa fonte, è poi negato che le proprietà così individuate siano coincidenti con i caratteri propri dell'opinare: come le immagini, anche le opinioni possono essere vere o false, ma se è possibile essere affetti da una certa immagine perché si è volontariamente scelto di rappresentarsela e senza esserne emotivamente coinvolti – o almeno, mantenendo lo stesso contegno di chi non è direttamente implicato in una situazione angosciosa o piacevole ma la vede solo raffigurata – non si può determinare arbitrariamente il contenuto (anche nel senso della verità o falsità) di un'opinione, la cui formazione fa capo a processi cognitivi indipendenti dalla volontà, e comporta ripercussioni emotive – come quando al ritenere qualcosa terribile o piacevole fa seguito immediatamente un sentimento di paura o sollievo⁶.

⁵ *Ibid.*, II, p. 28: «Sensus enim, si proprii sensilis species per instrumenta quae affecta aut laesa non sint interstitio iusto in se suscipiat, verus est. Imaginatio vero vana plurimum et oberrans (...). Et ille quidem praesentibus, dumtaxat sensilibus, fit, a quibus scilicet excitatur exurgitque et evadit actu qui prius potentia quiescebat; haec vero abdicata etiam et remota re sensili munus obit suum. Quin immo et ea non modo quae fuere iam concipit, sed quae futura aut suspicatur, aut credit, et quae etiam a parente natura gigni non posse praesumit; quorum nihil ad sensum, cuius partes apprehendere retentareque praesentium rerum similitudines. In somnis praeterea imaginamur, non autem sentimus. Ad haec qui excaecati sunt per imaginationem colores, per sensum autem utpote capti oculis minime percipiunt. Animalia sine phantasia nonnulla, sine sensu nulla visuntur. Rursus, cum rem quamquam certe sentimus, non dicimus eam nobis videri; cum imaginamur autem hoc loquendi modo utimur. Quibus liquet sensum ab imaginatione differre». Per le corrispondenze con la fonte aristotelica, cfr. ARISTOTELES, *De anima*, 428 a6-15.

⁶ *De imaginatione*, II, p. 28: «Opinatur autem anima, cum ex contrariis ratiocinationibus anxia deligit (quamquam non sine formidine decernendae falsitatis) in utram oblatae staterae lancem potius sibi vergendum sit, ut veri notitiam consequatur. Iam imaginari possumus pro arbitrio etiam quae non sunt, neque esse possunt; opinari autem vel scire factu impossibilia in nostra potestate non est. Cum terrificum item aliquod opinamur, metu concutimur; cum imaginamur, non magis afficimur quam si picturam aliquam horribilem contempleremur». In questo caso, alla lezione aristotelica (cfr. *De anima* 427 b15 e sgg.) Pico aggiunge un riferimento alla capacità dell'immaginazione di rappresentare l'impossibile.

Le argomentazioni introdotte a spiegazione della promozione dell'immaginazione da movimento proveniente dalla sensazione in atto a «vis animae quae formas promat ex sese» sono invece un esempio della disinvoltura con la quale, nel trattato pichiano, la lettera del testo aristotelico diventa spesso oggetto di interpretazioni che le sono aderenti solo parzialmente:

Ea igitur animae vis, quam Graeci *phantasia* nuncupant, Latine imaginatio dicitur idque nomen de officio sortita est, ex imaginibus scilicet, quas concipit et effingit in sese. (...) Quoniam autem de sensu phantasia proficiscitur, ut mox explicabitur, visusque sensuum omnium praecipuus est, ob id vis haec animae apud Graecos, Aristotele auctore, phantasiae nomen de lucis videlicet argumento obtinuit, sine qua videre non est. Phantasia siquidem, ut Suidas refert, quasi *phaostasia tis*, est enim, inquit, phantasia *he ton phanthenton stasis*; nostra autem potestatis huius nomenclatura tam potestatem ipsam denotat, quam eius actum, quem solum Graecorum nuncupatio videtur significare. Ea ipsa a Platone quandoque pictura appellata est, idque propterea crediderim, quod in eius sensorio pingantur rerum species afformenturque effigies variae proque voto fabricentur, non secus ac varias difformesque rerum formas pictores delineent⁷.

Il richiamo a Platone è qui impiegato per far emergere un presunto aspetto 'attivo' della potenza immaginativa che sarebbe penalizzato nell'etimologia del greco φαντασία, ma non estraneo al significato che il nome indica pure in Aristotele. Il risultato di questa interpretazione è un concetto che, nel suo insieme, non si rinviene nella speculazione di nessuna delle due autorità filosofiche prese a modello, pur avendo in esse alcuni precedenti: quello di una facoltà dell'animo, irriducibile alla sensibilità, anche se da essa derivante, diversa dall'opinione, provvista della ricettività necessaria a trattenere i dati dei sensi e della capacità di formare immagini da sé. Determinazioni siffatte non trovano, innanzitutto, diretto conforto nelle linee del *Filebo* cui rinvia la citazione platonica. In esse, dopo il paragone dell'anima umana a un libro nel quale uno scrivano riporta continuamente fatti, e i sentimenti che vi si accompagnano, sono raggruppati prima sotto il termine di ζωγραφήματα (*pictura*, nel latino di Pico) e poi, sotto la denominazione affine di τὰ φαντάσματα ἐζωγραφημένα, i prodotti dell'attività di un secondo artefice, un artigiano (Ζωγράφος) che disegna le immagini (εἰκόνας) di ciò che è stato pensato o opinato,

⁷ *De imaginatione*, I, p. 25.

procurando rappresentazioni che appaiono alla mente anche se l'oggetto loro relativo è assente alla vista o alle altre sensazioni:

Socrate: Devi ammettere, dunque, che anche un altro artefice venga a trovarsi in quel momento nelle nostre anime.

Protarco: Quale artefice?

Socrate: Un pittore, che, dopo lo scriba, dipinga nell'anima immagini di ciò che è stato detto.

Protarco: E come, e quando parliamo, a sua volta, di costui?

Socrate: Quando uno, allontanati dalla vista, o da qualche altro senso gli oggetti dell'opinione e del discorso, veda in qualche modo in se stesso le immagini delle cose opinare e dette. O non accade questo dentro di noi?

Protarco: Senza dubbio⁸.

Intorno a questo passo si sono avvicinate interpretazioni differenti, a prova di come non sia per nulla indiscussa la sua lettura quale una descrizione di funzioni e proprietà dell'immaginazione⁹. All'evidenza che l'introduzione della metafora dell'artigiano-pittore ha la fondamentale conseguenza di accreditare l'esistenza di una causa interiore delle apparenze che si presentano nel percepire, pensare o opinare, si affianca infatti la constatazione che, nelle sezioni seguenti del testo, non c'è traccia dell'individuazione di una facoltà dell'animo corrispondente a questa attività rappresentativa interna; la preoccupazione di Socrate, coerentemente con l'argomento di tutto il suo discorso, è piuttosto dimostrare a Protarco che i piaceri suscitati da immagini interiori (l'esempio è la gioia provata da chi si 'vede' ricoperto d'oro) possono essere veri o falsi a seconda dello statuto cognitivo delle opinioni dalle quali quelle stesse immagini hanno origine. Ma, senza entrare in una questione complicata che richiederebbe quantomeno un'analisi di tutte le occorrenze platoniche di φαντασία, φαντάσματα e simili, importa soprattutto che se pure fossero da

⁸ «{ΣΩ.} Αποδέχου δὴ καὶ ἕτερον δημιουργὸν ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς ἐν τῷ τότε χρόνῳ γιγνόμενον. {ΠΡΩ.} Τίνα; {ΣΩ.} Ζωγράφον, ὃς μετὰ τὸν γραμματιστὴν τῶν λεγομένων εἰκόνας ἐν τῇ ψυχῇ τούτων γράφει. {ΠΡΩ.} Πῶς δὴ τοῦτον αὐτὸν καὶ πότε λέγομεν; {ΣΩ.} Ὅταν ἀπ' ὀψεως ἢ τινος ἄλλης αἰσθήσεως τὰ τότε δοξαζόμενα καὶ λεγόμενα ἀπαγαγόν τις τὰς τῶν δοξασθέντων καὶ λεχθέντων εἰκόνας ἐν αὐτῷ ὁρᾷ πως. ἢ τοῦτο οὐκ ἔστι γιγνόμενον παρ' ἡμῖν; {ΠΡΩ.} Σφόδρα μὲν οὖν». PLATO, *Philebus*, 39 b3-c3, tr. it. C. Mazzarelli in ID., *Tutti gli scritti*, a c. di G. Reale, Milano 2000, p. 452.

⁹ Ricostruisce le controversie tra interpreti circa la possibilità di interpretare il mito dell'artigiano-pittore come una definizione dell'immaginazione, esprimendo dubbi a riguardo, il saggio di G. CAMASSA, *Phantasia da Platone ai Neoplatonici*, in *Phantasia/Imaginatio. Atti del V colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, a c. di M. Fattori e M. L. Bianchi, Roma 1988, pp. 23-56, in part. pp. 26-28.

accogliere le ipotesi esegetiche tendenti a ritrovare nel *Filebo* una definizione dell'immaginazione questa non avrebbe immediatamente le caratteristiche che Pico crede, senza difetto, di poterle attribuire per portare sostegno alla propria concezione; se l'idea di una potenza capace anche di una autonoma produzione di immagini è ricavabile dalle battute del dialogo solo a costo di una certa forzatura ermeneutica, la separazione della *vis animi* così individuata dall'atto dell'opinare, parte integrante della definizione pichiana dell'*imaginatio*, è sicuramente lontanissima dalla lezione di Platone – il quale anzi, nel *Sofista*, considera l'apparire una combinazione di opinione e sensazione¹⁰ – e costituisce piuttosto un motivo tipico del *De anima*.

Dall'altra parte, l'analisi delle varianti introdotte nel *De imaginatione* proprio rispetto alla trattazione aristotelica rivela una analoga 'libertà di interpretazione', anche se giudicare quanto questa sia realmente distante dalla fonte di riferimento non è compito agevole. Il paragrafo tre del libro terzo del *De anima* è infatti forse l'archetipo della riflessione filosofica sull'immaginazione, ma anche un luogo piuttosto intricato. Le questioni sollevate dalle poche e dense pagine racchiuse tra le linee 427 b14 e 429 a9 del testo greco riguardano la difficoltà di rintracciare un significato unitario per i fenomeni diversi che vi si trovano classificati come appartenenti all'area semantica delle φαντασίαι¹¹. In particolare, prima che dalla generica attestazione di «ciò mediante cui diciamo che si produce in noi una

¹⁰ Cfr. PLATO, *Sophista*, 264 a1-b3: «{ΞΕ.} Ὅταν οὖν τοῦτο ἐν ψυχῇ κατὰ διάνοιαν ἐγγίγνηται μετὰ σιγῆς, πλὴν δόξης ἔχεις ὅτι προσείπης αὐτό; {ΘΕΑΙ.} Καὶ πῶς; {ΞΕ.} Τί δ' ὅταν μὴ καθ' αὐτὸ ἀλλὰ δι' αἰσθήσεως παρῆ τι, τὸ τοιοῦτον αὐ πάθος ἄρ' οἶόν τε ὀρθῶς εἰπεῖν ἕτερόν τι πλὴν φαντασίαν; {ΘΕΑΙ.} Οὐδέν. {ΞΕ.} Οὐκοῦν ἐπεὶπερ λόγος ἀληθῆς ἦν καὶ ψευδής, τούτων δ' ἐφάνη διάνοια μὲν αὐτῆς πρὸς ἑαυτὴν ψυχῆς διάλογος, δόξα δὲ διανοίας ἀποτελεύτησις, "<φαίνεται>" δὲ ὁ λέγομεν σύμμειξις αἰσθήσεως καὶ δόξης, ἀνάγκη δὴ καὶ τούτων τῷ λόγῳ συγγενῶν ὄντων ψευδῆ [τε] αὐτῶν ἓνια καὶ ἐνίοτε εἶναι».

¹¹ Della vasta letteratura sul tema della fantasia in Aristotele segnalo qui solo gli studi direttamente considerati: M. SCHOFIELD, *Aristotle on the Imagination*, in *Aristotle on mind and the senses*, ed. by G. Lloyd – G. Owen, Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum, Cambridge 1975, pp. 99-140 (repr. in *Essays on Aristotle's De anima*, ed. by M. C. Nussbaum – A. Oksenberg Rorty, Oxford 1988, pp. 249-227), M. C. NUSSBAUM, *Interpretative Essays to ARISTOTLE, De motu animalium*, Princeton 1978, M. WEDIN, *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven 1988, D. FREDE, *The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle*, in *Essays on Aristotle's cit.*, pp. 279-295, e la sintetica ma efficace ricostruzione dei punti più controversi della trattazione aristotelica in F. PIRO, *Il retore interno. Immaginazioni e passioni all'alba dell'età moderna*, Napoli 1999, pp. 21-34.

apparenza (φαντάσμα)»¹² passi a corrispondere alla nota definizione di «movimento risultante dalla sensazione in atto»¹³, il nome φαντασία è impiegato da Aristotele per indicare: una certa affezione dipendente dalla volontà mediante la quale si costruiscono delle immagini, figurandosi come qualcosa davanti agli occhi¹⁴; irriflesse e inevitabili illusioni sensoriali (il Sole ‘appare’ piccolo nonostante si sia convinti che è più grande della terra abitata)¹⁵; combinazioni di immagini che si presentano nei sogni o nelle allucinazioni¹⁶; errori di valutazione conseguenti alla percezione (per i quali, ad esempio, qualcosa ci ‘appare’ un uomo anche se non lo è)¹⁷; supporti indispensabili per il pensiero e residui di sensazioni in base ai quali gli animali, essendo privi di ragione, orientano desideri e azioni¹⁸. Anche a un esame superficiale risulta almeno una importante ragione di differenza tra tutte queste determinazioni: un unico termine fa segno sia a forme di ri-presentazione o rappresentazione di qualcosa di assente (come nei sogni, nell’evocazione volontaria di immagini e nella figurazione dell’oggetto del desiderio) sia a modalità particolari – in genere, ma non necessariamente, false – di manifestarsi di ciò che è presente (come nell’inganno nella valutazione delle dimensioni del Sole e nell’errore di

¹² «εἰ δὴ ἐστὶν ἡ φαντασία καθ’ ἣν λέγομεν φάντασμα τι ἡμῖν γίνεσθαι» ARISTOTELES, *De anima*, 428 a1-2, tr. it. G. Movia, Milano 2001, p. 205 (nel seguito i passi del *De anima* tradotti saranno ripresi sempre da questa edizione).

¹³ «ἡ κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ’ ἐνέργειαν γινομένη» *ibid.*, 429 a1-2, tr. it. p. 211.

¹⁴ «πάθος ἐφ’ ἡμῖν ἐστὶν, ὅταν βουλόμεθα (πρὸ ὀμμάτων γὰρ ἔστι τι ποιήσασθαι, ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς μνημονικοῖς τιθέμενοι καὶ εἰδωλοποιοῦντες)» *ibid.*, 427 b 17-20, tr. it. p. 205: «Questa affezione dipende infatti da noi, quando lo vogliamo (è possibile infatti figurarsi qualcosa davanti agli occhi, come fanno coloro che dispongono le cose nei luoghi mnemonici e si costruiscono delle immagini)».

¹⁵ Cfr. *ibid.*, 428 b3-5: «αἰ μὲν ὁ ἥλιος ποδιαῖος, πιστεύεται δ’ εἶναι μείζων τῆς οἰκουμένης συμβαίνει οὖν ἥτοι ἀποβεβληκέναι τὴν ἑαυτοῦ ἀληθῆ δόξαν, ἣν εἶχε», tr. it. p. 209: «Ad esempio il sole appare della grandezza di un piede ma si è convinti che sia più grande della terra abitata».

¹⁶ Cfr. *ibid.*, 428 a6-8 «αἰσθησις μὲν γὰρ ἥτοι δύναμις ἢ ἐνέργεια, οἷον ὄψις καὶ ὄρασις, φαίνεται δὲ τι καὶ μηδετέρου ὑπάρχοντος τούτων, οἷον τὰ ἐν τοῖς ὕπνοις. εἶτα αἰσθησις», tr. it. p. 207: «La sensazione è potenza o atto, come la vista e la visione, mentre qualcosa può apparire benché né l’una né l’altra sia in questione, come avviene per le immagini dei sogni»

¹⁷ Cfr. *ibid.*, 428 a12-15: «ἔπειτα οὐδε λέγομεν, ὅταν ἐνεργῶμεν ἀκριβῶς περὶ τὸ αἰσθητόν, ὅτι φαίνεται τοῦτο ἡμῖν ἄνθρωπος, ἀλλὰ μᾶλλον ὅταν μὴ ἐναργῶς αἰσθανώμεθα πότερον ἀληθῆς ἢ ψευδῆς», tr. it. p. 207: «Inoltre non è quando esercitiamo con precisione la nostra attività su un oggetto percepibile che diciamo che questo oggetto ci ‘appare’ essere un uomo, piuttosto quando non lo percepiamo chiaramente».

¹⁸ Cfr. *ibid.*, 429 a4-8: «καὶ διὰ τὸ ἐμμένειν καὶ ὁμοίας εἶναι ταῖς αἰσθήσεσι, πολλὰ κατ’ αὐτὰς πράττει τὰ ζῶα, τὰ μὲν διὰ τὸ μὴ ἔχειν νοῦν, οἷον τὰ θηρία, τὰ δὲ διὰ τὸ ἐπικαλύπτεσθαι τὸν νοῦν ἐνίοτε πάθει ἢ νόσῳ ἢ ὕπνῳ, οἷον οἱ ἄνθρωποι», tr. it. p. 211: «E per il fatto che le immagini rimangono in noi e sono simili alle sensazioni, gli animali compiono molte azioni in accordo con esse, alcuni perché non sono forniti di intelligenza, come i bruti, altri perché talora hanno la mente oscurata dalla passione, dalla malattia o dal sonno, come gli uomini».

percezione). Questa varietà di usi linguistici è confermata anche da altri scritti aristotelici – per esempio, nell’*Ethica Nicomachea* e nel *De motu animalium* la φαντασία è annoverata tra le possibili fonti della seconda premessa del sillogismo pratico perché consente *in presentia* l’apprensione del bene apparente in un determinato scenario d’azione, mentre in *Rethorica* è designazione impiegata per speranze o timori che, provocati da rappresentazioni in *absentia*, si provano in relazione a una situazione futura¹⁹ – e ha quindi finito per tradursi nella diversità di posizioni che ancora animano il confronto tra gli studiosi del *De anima*. Solo per darne un saggio: si va dalla proposta di intendere la φαντασία quale etichetta per una classe di fenomeni psicologici, non sempre coerenti nei loro significati, accomunati dall’essere esperienze sensoriali ‘non-paradigmatiche’, non conformi, cioè, ai canoni della sensazione vera²⁰ fino alla sua considerazione come parte interpretante della sensazione, struttura mediante la quale l’animale ‘riconosce’, o meglio vede, un certo oggetto funzionale al soddisfacimento dei propri moti appetitivi²¹, passando per l’argomentazione che le nega lo statuto di facoltà in senso pieno, ritenendola piuttosto una capacità rappresentativa subordinata, sprovvista di propri oggetti, che ‘lavora’ a servizio delle vere e proprie facoltà dell’anima²², e per la lettura che ne enfatizza il valore cognitivo, assegnandole i ruoli cruciali di ‘sintetizzatrice’ delle diverse impressioni dei sensi in uno stato di cose indicativo della situazione percepita e di connettivo tra sensibilità e intelletto²³.

Pure se non esaurienti un dibattito molto articolato, queste tesi riescono bene a render conto degli estremi tra i quali oscillano i tentativi di comprendere cosa sia

¹⁹ Cfr. *Ethica Nicomachea*, III, 1114 a32-35; *De motu animalium*, VI, 701 a7-10; *Rhetorica*, I, 1370 b e sgg.

²⁰ Cfr. SCHOFIELD, *Aristotle on the Imagination*, in *Essays on Aristotle’s* cit. (alla nota 11), p. 253: «Aristotle seems to be concerned with a capacity for having what I shall compendiously call non-paradigmatic sensory experiences so diverse as dreams and the interpreting of indistinct or puzzling sense-data, which may be held to resemble the paradigm of successful sense-perception in one way or another, yet patently lack one or more of its central features, and so give rise to the sceptical, cautious, or non-committal *phainetai*».

²¹ Cfr. NUSSBAUM, *Interpretative Essays* cit. (alla nota 11), p. 261, dove la φαντασία è definita come «the animal’s awareness of some object or state of affairs, which may well prove to be an object of desire».

²² Cfr. WEDIN, *Mind and Imagination* cit. (alla nota 11), p. XI.

²³ Cfr. FREDE, *The cognitive Role* cit. (alla nota 11), p. 287: «Aristotle designed *phantasia*, among other things, to constitute something like a ‘field of vision’ or to furnish us with coherent trains of events»; ma anche *ibid.*, pp. 288-296.

l'immaginazione per Aristotele: per un verso la propensione a fare di questa – con il conforto dei luoghi nei quali denota processi fisiologici o corporei – una funzione parassitaria rispetto alla sensazione, una sorta di «arazionale e inintenzionale tendenza al completamento della percezione, che è propria del nostro sistema di coordinamento sensoriale»²⁴ e, per l'altro, l'inclinazione a individuare in essa – sulla base dei casi in cui è detta coinvolta in attività cognitive o deliberative – quasi un modo in cui l'anima coglie e discrimina le cose.

Chiamato a prendere posizione tra queste due soluzioni limite, Gianfrancesco Pico avrebbe con ogni probabilità optato per la seconda, operandone anche una radicalizzazione. In altre parole: se si volesse giudicare del *De imaginatione* come di un commento alle pagine del *De anima* sulla φαντασία, vi si ritroverebbe una trascrizione in senso 'forte' della concezione in esse contenuta, condotta cioè a conclusioni cui le letture moderne, per evidenti scrupoli di fedeltà al testo, non possono avventurarsi, e conseguente a tre scelte interpretative: 1) attenzione alle attestazioni relative all'esistenza nell'animo di una modalità dell'apparire differente da sensi e intelletto, 2) insistenza sulla capacità di quest'ultima di funzionare, cioè rilasciare impressioni, anche indipendentemente dalla presenza di una sensazione in atto, 3) valorizzazione di un cenno fatto da Aristotele a tale indipendenza anche quale fabbricazione volontaria di immagini mentali. Insieme con la trasformazione della metafora platonica dell'artigiano pittore in una descrizione di una parte dell'anima esclusivamente deputata all'attività rappresentativa, questi sono gli ingredienti che compongono una definizione dell'immaginazione quale facoltà psichica a tutti gli effetti – al pari di sensibilità e intelletto – con propri oggetti (le forme/immagini delle cose) e prerogative (l'essere principio di una autonoma produzione di rappresentazioni). Per riprendere il testo latino: come una «vis animae quae formas promat ex sese», simile a una *pictura* perché «in eius sensorio pingantur rerum species afformenturque effigies variae proque voto fabricentur»²⁵.

Documentando un distacco dalla fonte aristotelica, o almeno una sua disinvolta elaborazione, le attribuzioni alla potenza fantastica di una capacità

²⁴ PIRO, *Il retore interno* cit. (alla nota 11), p. 25.

²⁵ Cfr. *De imaginatione*, I, p. 25.

spontanea di determinazione di immagini e di un proprio organo corporeo (*sensorium*) paiono, contemporaneamente, semplificare d'improvviso il lavoro di ricerca degli antecedenti filosofici che si celano dietro lo stringato periodo pichiano. Più esattamente, l'individuazione di queste due caratteristiche sembra avvicinare la riflessione di Gianfrancesco alla teorie sui 'sensi interni' elaborate nella speculazione successiva al *De anima*. Una facoltà incaricata – anche o esclusivamente – della composizione di nuove forme compare infatti in tutte le classificazioni con le quali si cercò, prima in ambiente arabo e poi nel mondo latino, di tracciare una geografia dell'anima umana e animale che mettesse ordine nel groviglio di significati divergenti inclusi da Aristotele nel greco φαντασία. In terra araba, fu Avicenna a proporre – se non per primo, almeno nella versione rivelatasi poi più influente – un ripensamento del concetto aristotelico, giungendo a 'sezionarlo' in tre differenti principi interiori²⁶: una immaginazione ritentiva (*imaginatio* nelle traduzioni latine) che individua e conserva le forme degli oggetti sensibili, una immaginazione compositiva (*imaginativa*) che divide e combina tra loro le impressioni trattenute dalla forza precedente e che, nell'uomo, prende il nome di *cogitativa* quando lavora in unione con l'intelletto, fornendogli rappresentazioni atte a orientare la deliberazione e, infine, una *vis aestimativa* che è di fatto introdotta per spiegare i luoghi in cui, in Aristotele, la φαντασία indica una sorta di struttura interpretante pre-razionale, per la quale qualcosa (un oggetto o una situazione) appare in un determinato modo²⁷. Nel noto esempio avicenniano, l'estimativa è la facoltà in virtù della quale il lupo 'appare' all'agnello come un nemico da fuggire; essa è infatti in grado di estrarre dalle forme procurate dall'immaginazione delle *intentiones non sensatae*, cioè qualità che non possono essere apprese mediante i sensi esterni (quali appunto – per l'agnello – l'essere ostile del lupo), che costituiscono il massimo di astrazione possibile cui possono giungere gli animali e

²⁶ Cfr. per la teoria avicenniana dei sensi interni: AVICENNA LATINUS, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, I, 5, ed. S. Van Riet, 2 voll., Louvain 1968-1972, I (1972), pp. 79-91.

²⁷ Cfr. per una sintetica ricognizione della concezione della *vis aestimativa* in Avicenna: PIRO, *Il retore interno* cit. (alla nota 11), pp. 63-70 e ID., *Tra intelligenza animale e passioni umane: discussioni sull'immaginazione e la virtù estimativa nel XVI secolo*, in *Imago in phantasia depicta. Studi sulla teoria dell'immaginazione*, a c. di G. Casertano – I. Cubeddu – L. Formigari, Roma 1999, pp. 167-187.

sono negli uomini termini intermedi nel graduale passaggio dalle forme sensibili ai concetti dell'intelletto²⁸. Completano poi questa mappa psichica il senso comune e la memoria, la prima e l'ultima delle *virtutes* dell'anima sensitiva, con il compito rispettivamente di ricevere e coordinare in unità i dati della percezione e di conservare le *intentiones* dell'estimativa.

Nella *Summa Theologiae* Tommaso rifiuta la scissione tra *imaginatio* e *imaginativa* trasmessa da Avicenna a favore dell'ammissione di un'unica *vis* ricettacolo delle forme ricevute dai sensi, ma non nega l'esistenza di una operatività non razionale – cioè non appartenente alle potenze dell'anima intellettiva – intesa alla scomposizione e ricomposizione delle forme immaginate, assegnandola però solamente all'uomo:

Avicenna vero ponit quintam potentiam, mediam inter aestimativam et imaginativam, quae componit et dividit formas imaginatas; ut patet cum ex forma imaginata auri et forma imaginata montis componimus unam formam montis aurei, quem nunquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa²⁹.

Dalla trasformazione della capacità produttiva di immagini da senso interno a sé stante a funzione esclusivamente dell'immaginazione umana, segue che la *cogitativa*, indicante nello schema avicenniano l'immaginazione compositiva diretta dalla ragione, può diventare facoltà autonoma e, in forza del nuovo statuto, candidata ideale per prendere il posto dell'estimativa. Una sostituzione di tal genere si rende necessaria per spiegare la diversa provenienza, e quindi la differente condizione, delle *intentiones non sensate* negli uomini rispetto agli animali: se i primi – si legge sempre nella *Summa* – giungono a esse mediante una attività di sintesi (*per quandam collationem*), i secondi le percepiscono solo tramite un certo istinto naturale (*solum naturali quodam instinctu*); mentre cioè – come chiarito più diffusamente nelle lezioni tomiste sul *De anima* aristotelico – l'uomo è in grado, tramite la *cogitativa* appunto, di sintetizzare i dati intenzionali e poi di apprendere il singolo oggetto percepito, vale a dire, di riconoscerlo nella propria individualità, comprendendolo sotto un concetto

²⁸ Cfr. AVICENNA LATINUS, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, IV, 1, ed. Van Riet, II, p. 167 e *ibid.*, II, 2, ed. Van Riet, I, p. 118.

²⁹ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I-I, q. 78, art. 4 co.

che lo qualifica, l'animale ricava dall'*estimativa* l'acquisizione del dato intenzionale solo in quanto termine o principio di una qualche azione o passione (per esempio, l'agnello vede l'erba solo come qualcosa di cui può cibarsi, non ne discrimina la singolarità di oggetto compreso sotto una natura comune)³⁰. Alla cogitativa umana o, in alternativa, all'*estimativa* animale corrisponde quindi la terza delle quattro *vires interiores* cui è ridotta, da Tommaso, l'articolazione dell'animo sensitivo: la potenza collocata dopo senso comune e immaginazione e prima della memoria.

Questo modello è solo uno dei tanti proposti per ridiscutere, riformulare o anche respingere la classificazione inizialmente proposta da Avicenna³¹ ma meglio di altri pare render conto della logica che ha guidato, nella storia della teoria dei sensi interni, la rielaborazione del concetto aristotelico di φαντασία e che quindi potrebbe, secondo una ipotesi da verificare, essere stata un riferimento anche per la trattazione pichiana di questo tema. L'elenco delle facoltà interiori è infatti preceduto, nella *Summa*, da un chiarimento sul criterio che conduce alla loro definizione: poiché – si spiega – la natura non è mai manchevole in ciò che è necessario bisogna che vi siano nella parte sensitiva dell'anima tante operazioni quante bastano alla vita dell'animale; di queste, quelle che non possono ricondursi a un principio unico richiederanno poi potenze diverse, poiché le potenze dell'anima non sono che i

³⁰ Cfr. *ibidem*: «Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia, similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est, nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit» e ID., *Sententia De anima*, lib. 2, l. 13, n. 16: «Differenter tamen circa hoc se habet cogitativa, et aestimativa. Nam cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi; quod contingit ei, in quantum unitur intellectivae in eodem subiecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum. Aestimativa autem non apprehendit aliquod individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis vel passionis; sicut ovis cognoscit hunc agnum, non in quantum est hic agnus, sed in quantum est ab ea lactabilis; et hanc herbam, in quantum est eius cibus».

³¹ Per una storia della teoria dei sensi interni a partire dalla ricezione del modello di Avicenna in ambiente latino, cfr. *Corpo e anima, sensi interni e intelletto dai secoli XIII-XIV ai post-cartesiani e spinoziani*, Atti del Convegno Internazionale, (Firenze, Dipartimento di Scienze dell'Educazione e dei Processi Culturali e Formativi, 18-20 settembre 2003), a c. di G. Federici Vescovini – V. Sorge – C. Vinti, Turnhout 2006; ma anche sul tema dei sensi interni: H. A. WOLFSON, *The internal senses in Latin, Arabic and Hebrew philosophic texts*, in «Harvard Theological Review», 25.2 (1935), pp. 69-133.

principi delle sue operazioni³². L'individuazione di quattro funzioni fondamentali (la ricezione delle impressioni dei sensi, la loro conservazione in forme suscettibili di essere richiamate – e nell'uomo anche ricombinate – in assenza della sensazione corrispondente, l'acquisizione da queste rappresentazioni di indicazioni – di utilità o svantaggio – che orientano l'azione e, da ultimo, la capacità di trattenere tali 'informazioni'), nessuna delle quali può essere compresa sotto un principio operativo comune anche a un'altra, giustifica quindi la necessità di postulare altrettanti sensi interni³³. Nel commento tomistico al *De anima*, inoltre, è impiegato un argomento simile per sciogliere l'ambiguità presente nel testo aristotelico sullo statuto della fantasia come potenza separata dalla sensibilità:

Ulterius autem quod iste motus aliam potentiam requirat, quam sensitivam, Aristoteles hoc non determinat. Sed videtur quod cum secundum diversitatem actuum distinguantur potentiae, et diversitas motus requirat diversa mobilia, quia quod movetur, non movet seipsum, sed alterum, necessarium videtur quod sit alia potentia phantastica, sive imaginativa, a sensu³⁴.

Se a ciò si aggiunge che ben prima di Tommaso e sulla scorta dell'esempio di Galeno, l'identificazione della stessa fantasia con una facoltà specifica era stata incoraggiata anche da tentativi di localizzazione corporea di questa e delle altre

³² Cfr. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I-I, q. 78, art. 4 co.: «Cum natura non deficiat in necessariis, oportet esse tot actiones animae sensitivae, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti. Et quaecumque harum actionum non possunt reduci in unum principium, requirunt diversas potentias, cum potentia animae nihil aliud sit quam proximum principium operationis animae».

³³ Cfr. *ibidem*: «Est autem considerandum quod ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem apud praesentiam sensibilis, sed etiam apud eius absentiam. Alioquin, cum animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens; cuius contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quae moventur motu processivo; moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum praesentialiter immutatur ab eis; sed etiam eas retineat et conservet. Recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia, nam humida bene recipiunt, et male retinent; e contrario autem est de siccis. Unde, cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quae recipiat species sensibilium, et quae conservet. Rursus considerandum est quod, si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta, sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum».

³⁴ ID., *Sententia De anima*, lib. 3, l. 6, n. 13.

funzioni psichiche³⁵, tutto sembrerebbe far supporre che l'*imaginatio* di Pico, capace di produrre forme e provvista di un proprio organo, sia l'erede diretta di uno dei sensi interni e che quindi lo sfondo speculativo del trattato che le è dedicato (e della definizione con la quale è introdotta), consistendo in una concezione complessa dell'anima sensitiva, presupponga una riflessione sui rapporti con senso comune, cogitativa, o estimativa, e memoria. Eppure, in modo inequivocabile, è lo stesso Gianfrancesco a escludere nei primi capitoli dell'opera quella che sembrerebbe una delle chiavi interpretative più convincenti, relegando nell'ambito dei problemi fuori dalla portata dell'indagine da lui avviata le discussioni su sede, nel corpo, e relazioni con eventuali altre potenze sensitive, nell'anima, dell'immaginazione:

Sed neque is quaestionis eius discutiendae locus, quae plurimos angit, sit ne imaginatio a memoria et sensu communi et existimativa seu cogitativa virtute diversa, ut Thomas et Latini fere Aristotelis interpretes decrevere, an potius, ut alii, praesertim Alexander Aphrodiseus in institutione De Anima (...) et Themistius in libris et De Memoria et De Insomniis voluere, sit unica tantum sensualis animae potestas, quae modo sensus communis, modo imaginariae facultatis, modo memoriae nomen pro functionum diversitate obtineat. Praetereunda quoque nobis et illa quaestio est, quae plurimos torsit, de loco et sede imaginariae potestatis. Siquidem cor ei Aristoteles tribuit, Galenus cerebrum, Arabs Averroes, inter utrosque medius inter utrosque medius, procedere imaginandi vim de cordis regia dixit et in capitis arcem conscendere inibique sedem sibi domiciliumque constituere; sequestrandae etenim nobis ad praesens concertationes eius modi³⁶.

E se subito dopo queste righe il mancato approfondimento di due delle questioni più urgenti per gli studiosi della φαντασία in Aristotele è giustificato con la loro scarsa rilevanza per gli scopi della trattazione appena intrapresa e con la difficoltà di districarsi, senza perdere in chiarezza, negli argomenti al limite tra filosofia e medicina cui esse ineriscono, poco più avanti le ragioni di mera convenienza o semplicità espositiva lasciano il posto a una motivazione

³⁵ Galeno ad esempio aveva allocato la fantasia, assegnandole le funzioni del senso comune per Aristotele, nel primo dei tre ventricoli cerebrali, prima di *ratio* e *memoria*.

³⁶ *De imaginatione*, IV, p. 34. Né Alessandro di Afrodisia, né Temistio, sostengono con la chiarezza è qui loro attribuita la tesi di un'unica *potentia sensualis*, ma è probabile che Pico credesse di poterla ricavare dai loro testi; cfr., sul tema, A. ILLUMINATI, *Quasi una fantasia. Funzioni cognitive dell'immaginazione nei commentatori di Aristotele, Imago in phantasia depicta* cit. (alla nota 26), pp. 149-166.

teoreticamente più consistente. Il termine immaginazione – si dice convinto Pico – basta a designare l'intera *vis* sensitiva dell'anima:

Per imaginationem enim ad praesens intellego omnem sensualis animae interiorem vim, quibuscumque ea nominibus ab aliis censeatur³⁷.

Emerge così un'idea differente non solo – com'è evidente – dalle teorie sui sensi interni ma anche dall'ipotesi sull'esistenza di un unico principio psichico disposto a tutta la serie di operazioni comprese tra senso comune e memoria: non è infatti semplicemente affermato che ci sia una sola facoltà, legata al corpo, capace di svolgere tutte i compiti altrove accuratamente distinti e attribuiti a diverse *virtutes* ma che questa facoltà è l'immaginazione, che cioè una potenza contrassegnata, quale propria cifra costitutiva, da una attività rappresentativa svolge il ruolo, nell'uomo, di unico e fondamentale *medium* tra la sensibilità e l'intelletto³⁸.

Se l'immaginazione è il solo presidio della regione di confine tra materiale e spirituale tutte le relazioni tra questi due territori devono necessariamente passare per essa; si deve cercare esclusivamente nelle immagini e nelle loro proprietà la spiegazione delle complesse e misteriose interazioni tra anima e corpo, per far luce sulle quali erano stati, invece, moltiplicati i sensi interni. È questa una tesi certo non inedita, e anzi formulata nel testo anche con diretto riferimento a Sinesio nel cui *De insomniis* alla fantasia era attribuito proprio il ruolo di vincolo tra razionale e irrazionale, corporeo e incorporeo³⁹, ma non del tutto riconducibili a precedenti formulazioni sono le conseguenze che Pico fa procedere da tali premesse. Le azioni

³⁷ *De imaginatione*, V, p. 40.

³⁸ C'è da credere – aggiunge Pico – che tale facoltà sia stata provvidenzialmente voluta da Dio nell'anima umana per la comunicazione di ambiti così eterogenei. Cfr. *ibidem*: «Imaginationem igitur non temere sed consultissime homini datam existimandum est. Cum enim ex rationali anima et corpore constituatur quasique compaginetur homo differatque plurimum a terrena mole corporis spiritalis animae substantia, ex re fuit ut extrema medio opportuno coniungerentur, quod utriusque quodam modo naturam saperet et per quod officiis anima etiam unita corpori fungeretur. Quid enim commercii rationalis pars cum stupida habitura esset, nisi phantasia intermedia, quae inferiorem naturam et praepararet ei quodam modo et cognoscendam apponeret?».

³⁹ Cfr. *ibid.*, p. 36: «Ardua quippe eius modi perquisitio, nam, cum ipsa imaginatio intervallum sit incorporeae corporeaeque naturae mediumque per quod coniunguntur, difficile est, ut inquit Synesius, naturam eius philosophia comprehendere». Per il riferimento a Sinesio, cfr. *De insomniis*, 6.24-6.30, in SYNESIUS, *Opere*, a c. di A. Garzya, Torino 1989, p. 596.

degli animali bruti e, nella maggior parte dei casi, addirittura la vita degli uomini – si legge all’inizio del capitolo quinto – dipendono dai prodotti della facoltà fantastica:

Ab hac animae potestate non brutorum modo animantium actiones, sed et ipsius hominis vita plurimum pendet. Cum enim ad operandum moveatur nemo, nisi aut veri aut apparentis boni consequendi gratia, appetitusque ipse de cognitione pendeat (qui enim fieri potest ut appetamus incognita?), fateri opus est de ipsa notitia et desiderium potiundae rei produci, quam bonam credidimus, et vim motivam, qua voti animal fiat compos, excitari ab ea quodammodo et impelli⁴⁰.

Non si fa fatica a isolare in questa argomentazione l’impiego di un lessico filosofico preso in prestito da una fonte ben precisa: l’accento a un *bonum aut verum aut apparens*, l’enunciazione di una relazione tra *desiderium et notitia* e il riferimento a una *vis motiva* trovano corrispondenza in altrettante determinazioni presenti nei paragrafi decimo e undicesimo del libro terzo del *De anima*, dedicati all’analisi delle cause psichiche del movimento locale. Delle pagine di Aristotele restano infatti, nella versione ridotta e semplificata fornita nel testo pichiano, proprio tre elementi: 1) l’identificazione del principio della locomozione con la potenza appetitiva (o desiderativa) dell’anima, in base alla considerazione che nessuno si muove se non per raggiungere l’oggetto che desidera⁴¹, 2) la definizione del motore immobile cui tende il movimento, e quindi l’appetizione, come di un qualcosa che è un bene o appare (nel senso del φαίνεται) tale⁴², 3) l’individuazione nella φαντασία di una modalità di apprensione necessaria per ‘innescare’ l’intero processo, in ragione della constatazione che non si può volere ciò che non si conosce⁴³. Da questi

⁴⁰ *Ibid.*, p. 38.

⁴¹ Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, 433 a16-21: «ὥστε εὐλόγως δύο ταῦτα φαίνεται τὰ κινούντα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική· τὸ ὄρεκτὸν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἢ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστὶ τὸ ὄρεκτὸν. καὶ ἡ φαντασία δὲ ὅταν κινῶν, οὐ κινεῖ ἄνευ ὀρέξεως. ἐν δὴ τι τὸ κινούν, τὸ ὄρεκτικόν», tr. it. p. 236: «Di conseguenza è ragionevole che queste due risultino le cause del movimento: la tendenza e il pensiero pratico, poiché l’oggetto della tendenza muove, e per questo il pensiero muove, perché tale oggetto è il suo punto di partenza. Anche l’immaginazione, quando muove, non muove senza la tendenza. Pertanto c’è un unico motore: la facoltà appetitiva».

⁴² Cfr. *ibid.*, 433 a27-29: «διὸ ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὄρεκτὸν, ἀλλὰ τοῦτ’ ἐστὶν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν· οὐ πᾶν δέ, ἀλλὰ τὸ πρακτὸν ἀγαθόν», tr. it., p. 237: «Per ciò è sempre l’oggetto della tendenza che muove, ma questo o è il bene o è ciò che appare come bene; non però ogni bene ma il bene che è oggetto dell’azione».

⁴³ Cfr. *ibid.*, 433 b27-29: «ὅλως μὲν οὖν, ὥσπερ εἴρηται, ἢ ὄρεκτικὸν τὸ ζῶον, ταύτη αὐτοῦ κινήτικόν· ὄρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας», tr. it. p. 239: «In generale dunque come si è detto, è in

presupposti Gianfrancesco giunge a inferire che l'immaginazione sia l'unica facoltà in grado di dare forma all'assente presentandolo all'animo come un degno oggetto di appetizione; che solo l'immagine rechi con sé sia l'informazione cognitiva indispensabile per la costituzione del desiderio sia la capacità di muovere il corpo, con l'attivazione degli affetti della parte appetitiva, al conseguimento del bene immaginato (o, ovviamente, all'allontanamento da un male temuto). Ciò permette effettivamente di render conto di azioni e comportamenti animali senza che si debba postulare l'esistenza di una forma embrionale di razionalità: nell'animale le fantasie danno origine a un moto finalizzato a ottenere quanto non è presente; ne deriva l'impressione di un'azione frutto di deliberazione che, però, deliberata non è, poiché i *phantasmata* dai quali prende le mosse sono sempre e solo tracce riattivate di sensazioni precedenti. Che, però, dallo stesso schema possa essere inteso anche come una spiegazione della condotta e della vita degli uomini, muniti di facoltà superiori a quelle degli animali, alle quali ci si aspetterebbe di veder affidato il compito di direzione e orientamento dell'agire, è ipotesi comprensibile solo con un approfondimento della terza delle quattro proprietà elencate nella definizione dell'*imaginatio* esposta all'inizio dell'opera pichiana: l'affinità di questa facoltà con tutte le altre potenze psichiche.

L'assegnazione di questa qualità alla fantasia aristotelica è la conseguenza più evidente della sua promozione a principio autonomo, incaricato di tutte le operazioni dell'animo sensitivo. L'*imaginatio* si ritrova infatti, proprio in virtù della posizione conquistata con questo nuovo rango, accomunata tanto alla sensazione quanto all'intelletto: con l'una condivide la limitazione al particolare, con l'altro la libertà di determinare i propri contenuti, di darsi oggetti che, pur senza possedere l'universalità dei concetti, non corrispondano a nulla di attualmente presente ai sensi⁴⁴. È quindi improprio il linguaggio di chi risolve la conoscenza umana alla dialettica

quanto ha la facoltà di tendere che l'animale è capace di muovere se stesso, e non possiede questa facoltà senza l'immaginazione».

⁴⁴ Cfr. *De imaginatione*, III, p. 30: «Cum sensu coit quia et particularia, quemadmodum ille, et corporea et praesentia percipit; praestat illi quia, nullo etiam movente, prodit imagines, nec praesentes modo verum et praeteritas et futuras et quae etiam promi a natura in lucem nequeunt. (...) Intellectui convenit utpote quae libera, vaga nullique rei peculiariter addicta. Praecellitur autem quoniam sensilia particulariaque tantum concipit et effingit; ille praeter haec universalia et intellegibilia».

sensibilità/ragione: l'uomo conosce perché dispone di questa 'giuntura' tra anima e corpo, sufficientemente libera per garantire la sopravvivenza e la disponibilità dell'impressione sensoriale in assenza della percezione e vincolata quanto basta per non far perdere il valore informativo alle forme conservate, mantenendone il carattere particolare e il richiamo alla corporeità. Non solo, poiché il pre-razionale coincide totalmente con il dominio dell'immaginario, nessuna attività superiore alla sensazione potrà evitare di cercare in esso il suo materiale di partenza:

In foedus praeterea superiorum omnium virium venit, quandoquidem officio eo quod sibi natura impertiit frustrarentur, imaginatione non suffragante adminiculanteque. *Neque enim aut opinari, aut scire, aut intellegere anima corpori alligata quicquam posset, nisi ei phantasia species ipsas identidem ministraret.*

L'enfasi sulla partecipazione indispensabile delle *species* prodotte dalla fantasia a ogni atto di pensiero, l'impossibilità, in breve, di 'pensare senza immagini', è calco fedele di una affermazione aristotelica⁴⁵. L'accento alla necessità di un loro diretto coinvolgimento in particolare nell'opinare è un altro segno invece di una prospettiva che, pur etichettando come irrilevanti le più aggiornate teorie sull'anima sensitiva successive ad Aristotele, recupera in chiave inedita le istanze che ne avevano determinato l'elaborazione.

Rifiutata la divisione secondo i sensi interni ma non l'esigenza – soddisfatta da questa differenziazione con la moltiplicazione dei principi psichici – di una spiegazione dei fenomeni che sembrano presupporre una 'interpretazione' dei dati particolari ricevuti con la percezione, l'immaginazione si trova per Pico a occupare il posto, al limite della razionalità, lasciato vacante dall'estimativa animale o quello altrimenti tenuto dalla cogitativa umana. Nel primo caso finisce per essere incaricata del ruolo di recare già quelle indicazioni di utilità o svantaggio (le *intentiones* nella teoria di Avicenna) che motivano all'azione, nel secondo si vede riconoscere una stretta solidarietà con la ragione, collaborando con quest'ultima alla formazione di giudizi, inerenti alle categorie del nocivo o del conveniente, dai quali hanno origine

⁴⁵ Cfr. ad esempio, ARISTOTELES, *De anima*, 431 a16-17: «διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ» e 432 a8-9: «ἀνάγκη ἅμα φάντασμά τι θεωρεῖν».

le opinioni essenziali alla deliberazione⁴⁶. Anche i comportamenti umani quindi – è facile dimostrarlo – dipendono soprattutto dall’immaginazione: certamente essi sono determinati dai sillogismi pratici della *ratio* ma questa, quando non è – come insegna il *De anima* – addirittura inservibile, perché offuscata da una malattia o dal sonno⁴⁷, per esercitarsi (in opinioni, ragionamenti pratici e, in generale, pensieri) non può fare a meno del contributo delle immagini elaborate dalla facoltà rappresentativa. Non è così nemmeno difficile provare che gli uomini rischiano di avvicinarsi a una condizione ferina più di quanto la definizione di ‘animale razionale’ loro attribuita lascerebbe intendere. A questa preoccupata constatazione, e alla sua più evidente conseguenza, Gianfrancesco giunge in sole due mosse, imprimendo alla trattazione una svolta destinata a portarne finalmente allo scoperto l’ispirazione apologetica e gli scrupoli etici. L’immaginazione – nota in primo luogo – pure se necessaria all’azione e alla speculazione, è una potenza *bruta*, incapace di giudicare correttamente; derivante dalla sensazione, se non sarà guidata o si lascerà guidare da una forza superiore, proprio ai sensi o ai piaceri e desideri suscitati dalle impressioni che questi le trasmettono lascerà ancorato l’uomo, rendendolo simile alle bestie:

Verum enimvero licet necessaria sit, imaginatio bruta est tamen et recti iudicii expers nisi ducatu potentiae altioris adiuta, cui audiens hominem beat, obaudiens damnat. Nam si voluptatibus quae sensus illicitunt et ad inferna

⁴⁶ Cfr. THOMAS AQUINAS, *Sentencia De anima*, lib. 3, l. 4, n. 18, sulla relazione tra immaginazione e opinione: «Cum autem opinamur, dicimus sic videri, vel apparere nobis. Sicut enim intelligere requirit sensum, ita et opinari requirit phantasiam» e *ibid.*, lib. 3, l. 4, n. 21: «Huius autem differentiae ratio est, quia appetitus non patitur neque movetur ad simplicem apprehensionem rei, qualem proponit phantasia. Sed oportet quod apprehendatur sub ratione boni vel mali, convenientis vel nocivi. Et hoc facit opinio in hominibus, componendo vel dividendo, dum opinatur hoc esse terribile vel malum, illud autem esse sperabile vel bonum. Phantasia autem non componit neque dividit. Patitur tamen appetitus animalium ab aestimatione naturali, quae hoc operatur in eis, quod opinio in hominibus». Quest’ultimo passo è utile quasi ‘per contrasto’: è come se, infatti, Gianfrancesco assegnasse già all’*imaginatio* proprio una funzione nell’*apprehensio sub ratione boni vel mali* che invece Tommaso le nega.

⁴⁷ Cfr. *De imaginatione*, V, p. 38: «Accidit enim plerumque ut eius ratio aut praepediatur morbo, aut somno detineatur, quae licet obfuscaretur <non>numquam». Questa notazione è parafrasata dal già citato (alla nota 18) *De anima* 429 a9, con due significative differenze: la scelta, nella resa in latino, di sostituire con *plerumque* (spesso) l’ἐπιότε (talvolta) del testo greco, come se Pico, più pessimisticamente, ritenesse ben più frequenti di quanto aveva pensato Aristotele le occasioni di offuscamento dell’intelletto umano, e il mancato accenno alle passioni tra le cause della debolezza della ragione a favore della fantasia, che però si spiega poco più avanti con la decisione di individuare nelle stesse passioni già un effetto dell’immaginazione e non tanto un semplice fattore (al pari della malattia o del sonno) che determina il prevalere della guida di questa nella condotta umana.

pertrahunt bene consulta restiterit atque ad superna contenderit, rebellem sensum quamquam invitum et reluctantem eo perducet. Sin accingere se virtutis negotio renuerit sensibus obtemperans, tanta est eius vis ut et corpus afficiat et mentem obnubilet, efficiatque demum ut homo hominem exuat et brutum induat⁴⁸.

Ancora la fantasia – conclude Pico – è all’origine di tutti i mali e gli errori nella condotta morale, in filosofia e nella fede cristiana, poiché pregiudica la *dignitas* nella quale Dio ha voluto collocare la natura umana, facendola precipitare verso il basso:

Illa quod bruta sunt non ex culpa sed ex propria forma obtinent. Homo autem quod brutum vita et moribus evadat *ex phantasia habet, quam sibi principem dominamque constituit*; ex propria malitia habet, tanto bestiis deterior quanto divinae maiestatis ordinem destruit atque pervertit, in eam quae ad se uti ad finem proximum facta est naturam degenerans. *Iam neque difficile probatu est errata universa, quae tam in civili quam philosophica et Christiana vita contingunt, ex imaginationis vitio principia sumere*⁴⁹.

Di tutta questa argomentazione, se non che sia poco chiara, si può dire almeno che non è esaustiva. In particolare, i nessi che dovrebbero giustificare il passaggio dall’affermazione del ruolo centrale dell’*imaginatio* alla sua considerazione quale causa prima di tutti i difetti in campo etico e teoretico sono taciuti o affidati a cenni. L’effetto è un apparente *non sequitur*: perché una *vis*, certo investita di un compito fondamentale ma – a ben vedere – non più insostituibile per conoscere la realtà di quanto lo siano sensibilità e intelletto, e soprattutto non dotata di un’autonoma capacità di discernimento, dovrebbe essere principio di tutte le azioni immorali e le valutazioni conoscitive false, discendenti da giudizi fallaci che non può, da sola, formulare? E, inoltre, cosa significa che essa ‘assecondando i sensi, rinuncia a perseguire la virtù, imbruttendo l’uomo e svestendolo della sua umanità’? Se non è facoltà del giudizio, la fantasia non dovrebbe essere imputata dell’errore e, parimenti, nemmeno delle sue ricadute pratiche, se la sensibilità si limita a fornirle informazioni e non indicazioni di ordine etico.

⁴⁸ *Ibid.*, VI, p. 42

⁴⁹ *Ibidem*.

Poiché queste incongruenze convergono innanzitutto intorno alla questione della spiegazione della genesi della conoscenza errata, è inevitabile, per cercare di superarle o anche per stabilire definitivamente che sono insolubili, tentare una ricostruzione del modello gnoseologico impiegato nel trattato. Su questo punto Pico si limita alla replica di una *vulgata*: in poche righe, ritenendo di parafrasare fedelmente il *De anima*, assegna ai sensi il compito di ricevere la forma o *similitudo* degli oggetti esterni, all'immaginazione la capacità di trattenerla e, nel passaggio alla descrizione della fase successiva del conoscere, preferisce non accennare alle *vexatae quaestiones* dello statuto dell'intelletto agente e della sua relazione con l'intelletto potenziale, scrivendo solo che il primo astrae le specie intellegibili dalle quali è poi informato il secondo⁵⁰. All'ispirazione aristotelica è affiancata però una ripartizione di stampo neoplatonico delle facoltà conoscitive come sembrano suggerire diversi luoghi del testo nei quali si fa cenno esplicito alla differenza tra le funzioni della ragione e dell'intelletto, consistenti rispettivamente nel discorrere tra i fantasmi delle *res* esterne per l'individuazione di caratteri comuni e nella capacità di contemplare, per via di intuizione, gli intelligibili separati dalla materia e da ogni similitudine con essa⁵¹. La sovrapposizione di questi due differenti modelli gnoseologici genera una sorta di 'cortocircuito' per il quale il termine *intellectus* viene a essere utilizzato sia quale nome complessivo della parte intellettiva superiore alla potenza vegetativa e a quella sensitiva (secondo il dettato aristotelico) sia come indicativo di una modalità di apprensione superiore alla razionalità logico discorsiva, perché di natura intuitiva (secondo la lezione neoplatonica). Ne deriva che all'intelletto neoplatonico siano attribuiti i caratteri che erano stati assegnati all'anima intellettiva, con un conseguente e significativo potenziamento della centralità dell'immaginazione:

⁵⁰ Cfr. *ibid.*, I, p. 24: «In eam namque advehuntur per quinque exteriorum sensuum instrumenta – visum, auditum, olfactum, gustum, tactum – rerum quae forinsecus sunt similitudines speciesve, imaginationum seges uberrima. Quicquid enim sub sensum cadit, hoc est, corporeum omne quod cerni quodve ullo sensu sentiri potest, similitudinem atque imaginem sui, quantum potest, effundit ad imitationem incorporeae spiritalisque naturae. Ubi namque imaginatio rerum species recepit a sensibus, retinet in se purioresque effectas offert agenti intellectui, qui suo lumine collustrans ab eis intellegibiles species abstrahit, quas in intellectum potentiae reponit, qui eis postea informatur atque perficitur».

⁵¹ *Ibid.*, II, p. 28: «Utitur anima virtute phantastica ad concipiendum proponendumque intellectui sensibilibus tantummodo rerum similitudines. Utitur ratione ad inquirendum de eis arbitrandumque quae a corporeis etiam sequestrantur. Utitur intellectu ad contemplanda intellegibilia non a materia modo, sed ab omni materiae similitudine prorsus abiuncta».

nemmeno l'intuizione o la contemplazione, infatti, sono ritenute in grado di abdicare dall'utilizzo di fantasmi per il loro esercizio⁵². Ancora più grave quindi risulta constatare che questi fantasmi siano, nella maggior parte dei casi, falsi: tracce di sensazioni ormai inattuali, recanti informazioni non rispondenti alla reale configurazione dell'oggetto percepito. Tale questione, non sconosciuta allo stesso Aristotele, riceve infatti da Gianfrancesco un accento particolare.

Nel *De anima* il rischio della falsità della fantasia è indagato con riguardo ai tre tipi di 'episodi percettivi' dai quali quella può prendere le mosse: percezione di sensibili propri, accidentali e comuni. Si apprende così che, nel primo caso, poiché la sensazione è sempre vera (non si inganna infatti la vista nel vedere i colori, l'udito rispetto ai suoni e, in generale, ciascuno dei cinque sensi relativamente al proprio oggetto) la fantasia può perdere in attendibilità solo se muove da un sensibile non più attualmente presente⁵³. False, tanto in assenza quanto in presenza della sensazione corrispondente, possono essere invece le fantasie dei sensibili accidentali e di quelli comuni. Né gli uni né gli altri, infatti, possono dirsi sempre veri. L'identificazione dei sensibili accidentali, consistente nell'individuazione del sostrato cui ineriscono i sensibili propri, è spesso soggetta all'errore: può capitare così di percepire infallibilmente il colore bianco ma di sbagliare nell'attribuzione di questa qualità, ingannandosi su ciò che possiede la bianchezza come propria caratteristica. Similmente per i sensibili comuni; essi consistono in proprietà quali grandezza, movimento, figura, numero, quiete che accompagnano i sensibili propri senza essere a questi riducibili, dal momento che possono essere colte da più sensi. Soprattutto intorno a questo tipo di percezione – si legge nel testo greco – la sensazione corre il più grande rischio di sbagliare⁵⁴. Eppure, almeno due cenni precedenti a queste battute fanno pensare che i casi di errore percettivo così individuati siano tali anche

⁵² Cfr. *ibid.*, XI, p. 82, dove le immagini si dicono indispensabili sia per la *ratio* sia per l'*intellectus* e l'immaginazione umana più forte di quella presente in tutti gli altri animali: «Contraque perfectior in eis fortiorque quam in ceteris animantibus imaginatio, quae continue species sensibus haustas illis suggerit, atque omnibus eorum actionibus assistit comes et assecla individuus, adeoque in obeundis negotiis omnibus consors, ut sine ea nihil omnino fieri, nihil agi posse videatur. Ob idque saepenumero accidit ut eius opus a rationis intellectusque opere nonnulli discernere nescierint».

⁵³ La fantasia di un sensibile proprio non attualmente presente è a rischio di falsità, quindi, perché 'rappresenta' qualcosa di assente che potrebbe perciò non trovare più alcuna corrispondenza nella realtà.

⁵⁴ Cfr. per tutto il passo: ARISTOTELES, *De anima* 429 b19-25.

per il già operante ‘condizionamento’ della fantasia. Non può essere casuale infatti che una situazione di fallace percezione di un sensibile comune – la grandezza – sia classificata da Aristotele pure nel novero delle fantasie: il caso del Sole che ‘appare’ di dimensioni minori della terra abitata. Non solo, proprio una modalità di presentazione o apparenza suscettibile di inesattezza è inclusa nell’elenco delle ragioni di diversità tra la sensazione e la fantasia:

Ancora, le sensazioni sono sempre vere, mentre la maggior parte delle immagini false. Inoltre non è quando esercitiamo con precisione la nostra attività su un oggetto percepibile che diciamo che questo oggetto ci ‘appare’ essere un uomo, ma piuttosto quando non lo percepiamo chiaramente⁵⁵.

Lo scenario evocato dall’espressione «quel che mi appare è un uomo» potrebbe senza difficoltà esemplificare il pericolo del falso relativo ai sensibili per accidente (configurandosi come un’assegnazione di un soggetto alle qualità discriminate con precisione nei sensibili propri) e, insieme con la valutazione delle caratteristiche comuni a più sensi, sembra essere una istanza di quella tendenza all’integrazione della sensazione che è, secondo alcune interpretazioni, tra le capacità implicate nel concetto aristotelico di fantasia. Quest’ultima, quindi, non rifletterebbe semplicemente errori che hanno la propria fonte nella sensibilità (e che dunque solo a questa dovrebbero essere, al limite, imputati) ma sarebbe coinvolta nella loro determinazione. Si spiega forse così la sicurezza con la quale, riferendosi alla lezione del *De anima*, Gianfrancesco non esita a spostare sull’immaginazione il peso dei difetti relativi alle percezioni, facendo intendere che se si erra è perché quella, e non tanto il senso, si produce in stime scorrette:

⁵⁵ «εἴτα αἱ μὲν ἀληθεῖς αἰεὶ, αἱ δὲ φαντασίαι γίνονται αἱ πλείους ψευδεῖς. ἔπειτα οὐδὲ λέγομεν, ὅταν ἐνεργῶμεν ἀκριβῶς περὶ τὸ αἰσθητόν, ὅτι φαίνεται τοῦτο ἡμῖν ἄνθρωπος, ἀλλὰ μᾶλλον ὅταν μὴ ἐναργῶς αἰσθανώμεθα πότερον ἀληθῆς ἢ ψευδῆς» *ibid.*, 428 a11-15, tr. it. p. 209. Per una lettura di questo passo che insiste sul coinvolgimento della fantasia nelle percezioni inesatte: R. POLANSKY, *Aristotle’s De anima: A critical commentary*, Cambridge 2007, p. 418: «Aristotle has using ‘appears’ not only where we do not perceive at all, as in dreams, but also where we are aware of perceiving imprecisely. Yet he leaves unclear whether this means that phantasia occurs during and within such obscure sense perception or that phantasia is this imprecise perception or that such perception merely serves as analogue of phantasia. It seems likely that phantasia enters into our obscure perception when we say it ‘appears’ to be such and such. This appearance (phantasma) seems due to combination of what is being perceived with phantasmata arising from this perception and from previous perceptions».

Nam tametsi eum qui accedit hominem recte affirmare possumus aut nigrum aut candidum, vel Iacobum autem vel Iohannem si etiam affirmaverimus, facillime decipi et errare poterimus. In communibus quoque sensibus, id est in eis quae adnexa propriis agnataque sunt, magnitudine, figura, numero, motu, saepissime fallimur. Hinc solis magnitudinem bicubitam *existimat imaginatio*. Hinc brevissimo spatio delineatam vel hominis vel equi similitudinem, magna intercapedine contineri *pronuntiat*. Hinc plures sub unica imagine numeros hallucinatur. Hinc quiescere quae etiam moveantur res, contraque moveri quae sedentaria quiete torpent comminiscitur. In universum praeterea fallitur, cum de eo quod ad plures attinet sensus, uno dumtaxat in iudicium citato, *sententiam promit*⁵⁶.

La libertà di costituire il proprio oggetto – in gradualità che vanno dal completamento della sensazione (il *promere sententiam* o *existimare* sui sensibili comuni, nel latino di Pico) alla figurazione dell'impossibile, e includono la possibilità di evocare rappresentazioni in assenza delle *res* corrispondenti, come la capacità di ricombinare le immagini trattenute – unita a una condizione *bruta*, perché priva di immediato controllo razionale – compongono il profilo di una facoltà costantemente in grado di ingannare coloro che la possiedono. Se categorie come quelle del falso e dell'erroneo possono essere non impropriamente applicate alla definizione di una siffatta *vis animi* è per il motivo che vanno intese non con riferimento alla formulazione del giudizio, ma in relazione a questa capacità di 'distrazione' e indipendenza dall'attualità dell'oggetto presente alla percezione. C'è un concetto che rende perfettamente conto di un tale mutamento di prospettiva: quello di *varietas*. L'immaginazione si può dire spesso falsa ed erronea perché – è qui il punto decisivo della tesi picchiana – è varia. Caratterizzata dalla possibilità di operare a prescindere dall'*hic et nunc* della sensazione, essa finisce infatti per dare forma all'impressione consegnata dai sensi, in modi di volta in volta diversi, non vincolati cioè all'univocità e singolarità del dato sperimentato, suscettibile di essere integrato, ricombinato con altri a rappresentare ciò che non esiste o non è stato ancora esperito, o semplicemente evocato in immagini pure se assente in realtà, secondo un'attività che, essendo strutturalmente inconsapevole e appunto non-giudicante, avverte e afferma tutti i propri prodotti come egualmente validi. Ne segue

⁵⁶ *De imaginatione*, VIII, p. 54.

allora che soggetti conoscenti differenti, nello stesso tempo, o il medesimo soggetto in tempi diversi, potranno possedere informazioni varie, divergenti – e quindi in buona parte false – su una determinata *res* o situazione. In altri termini: se gli uomini emettono giudizi discordanti, cadendo così spesso in errore, è perché le cose che giudicano ‘sembrano’ loro in maniera differente; ma, mentre l’attività discriminante compete a ragione o intelletto, la modalità attraverso le quali un oggetto di conoscenza ‘appare’ alle facoltà superiori dell’animo è per definizione dipendente dalla fantasia, che costituisce, dunque, il luogo psichico dell’origine delle valutazioni sbagliate.

Presupposto indispensabile di questa argomentazione è che la diversità (di giudizi, pensieri, opinioni) sia *ipso facto* sintomo di falsità, che il moltiplicarsi dei punti di vista (così connaturato all’attività della fantasia) nuoccia all’individuazione della verità. Lo chiarisce bene una curiosa analisi della causa della *dissensio philosophorum*, precedente di diversi anni il taglio storiografico con il quale lo stesso tema è affrontato nel libro primo dell’*Examen vanitatis*. La pluralità di dottrine, reciprocamente inconciliabili, sostenute dai filosofi pagani – scrive Pico – deriva, quanto ai suoi fattori psicologici, sicuramente da immaginazioni false⁵⁷. Si può arrivare a dimostrarlo quasi per esclusione. A determinare questo tipo di diversità, non possono essere, in primo luogo, né ragione né intelletto che, considerate nelle proprie funzioni, sono al contrario separate dalla materia (principio della molteplicità) e uguali in tutti gli uomini, tali da garantire loro di comprendersi e accordarsi sul vero⁵⁸. Nemmeno i sensi, pure se legati alla corporeità, sono responsabili della *dissensio*: se è giusta la lezione aristotelica, quelli, nel compito cui sono naturalmente destinati, cioè nella percezione del sensibile proprio, sono da ritenersi pressoché infallibili e dunque tali da restituire a differenti soggetti

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, VII, p. 46: «Ceterum si ad philosophicae vitae functiones intuendas conversi fuerimus, nil minus incommodi videbimus ei a falsis imaginationibus provenisse. Et sane cogitanti mihi unde tam varia, tam multiplex opinionum dissensio derivaverit, quae a philosophis illis Thalete, Democrito, Empedocle, Zenone, Pythagora, reliquis ad nostra usque tempora defluxit, nihil rationabilius quam de fallaci imaginatione statuendum occurrit».

⁵⁸ Cfr. *ibidem*: «Animae namque cum eiusdem speciei naturae sint omnes earumque intellectus et ratio abiuncta separataque suis in functionibus a corpore sint, tamquam perpetuum a corruptibili, ut in De Anima libro Aristoteles decernit, provenire opinionum fallacia ab eis non potest».

percipienti, in un medesimo contesto percettivo, gli stessi dati (se tutti *non* sbagliano, tutti sentiranno allo stesso modo)⁵⁹. Sia la sensibilità sia l'attività della parte intellettuale dell'anima, inoltre, non sono fonti di fallacia: l'una è di norma vera, l'altra funziona in tutti gli uomini allo stesso modo tanto che, paradossalmente, se potesse applicarsi solo alle impressioni della sensazione veridica, produrrebbe una conoscenza attendibile e condivisa. Varietà e, conseguentemente, rischio di falsità sono quindi introdotti dall'immaginazione; ai diversi modi in cui essa coglie le cose corrisponde la molteplicità di opinioni che caratterizza la storia della filosofia. Le fantasie o immagini che danno origine alle tesi filosofiche false manifestano, data l'appartenenza della facoltà rappresentativa all'animo sensitivo, una valorizzazione della dimensione corporea o materiale, a danno dell'astrazione garantita dall'esercizio della razionalità, dal quale i filosofi stessi non dovrebbero, invece, mai derogare. Derivano così – secondo Gianfrancesco – i vani insegnamenti di quanti hanno rintracciato nel piacere il fine della vita umana, come di quelli che hanno individuato in elementi del mondo fisico, come gli atomi o, in alternativa, l'acqua, il principio della realtà naturale⁶⁰.

Anche se non giudica, l'immaginazione dunque condiziona e determina il giudizio errato sottoponendo a ragione e, in subordine, intelletto rappresentazioni sempre varie. Incapace di comprendere la *vanitas* entro cui si muove, la facoltà fantastica riesce a dirigere e indirizzare l'assenso dell'uomo verso gli oggetti diversi e i molteplici fini che si rappresenta. Senza temere eccessive generalizzazioni, si può dire che essa sia causa di tutte le *monstrosae opiniones* e di tutti i difetti conoscitivi:

Verum cum phantasmatis uti eas [*scil.* rationem et intellectus] necesse sit, dum in corpore manserint, eaque tum recta, tum distorta, tum obscura, tum lucida, tum laeta, tum tristia et in diversis hominibus et in eisdem etiam pro causarum (...) *varietate* habeantur, fateri opus est monstrosarum opinionum

⁵⁹ Come non sbaglia nella percezione di un certo colore il senso di un determinato soggetto percipiente così non sbaglierà, e quindi renderà la stessa impressione, il senso di un altro soggetto.

⁶⁰ Cfr. *De imaginatione*, VII, p. 46: «Nam, ut quisque sensu et imaginatione propensus, ita eius de naturalibus moralibusque iudicium est, nisi ratione moderetur. Hinc corporeae voluptati primas dabant qui phantasia corrupta ferebantur. Hinc rerum principia atomi aquae existimabantur, et quae in philosophia cetera monstra visuntur et ortum hinc et incrementum accipere».

omnium culpas et iudicii defectus omnis phantasiae vitiis extra omnem aleam ascribendas⁶¹.

Non solo: poiché gli uomini agiscono seguendo ciò che l'opinione ha loro presentato come desiderabile, anche l'integrità della condotta morale sarà minacciata dai vizi della fantasia e, con essa, la capacità di evitare il peccato e mantenere la rettitudine nella vita cristiana.

Et cum ex eo quod quisque sibi opinione sectandum delegit ducatur fere in agendo genus humanum, corrogare etiam facile possumus ea quae patrantur peccata de imaginationis vitio plurimum pullulare. *Subinde quoque colligemus Christianam vitam, quae et in credendo et in operando consistit, ab imaginatione falsa labefactari*⁶².

L'intreccio tra immaginazione e opinione, più precisamente, è fattore determinante delle passioni che turbano il contegno umano nella vita civile e religiosa. Il caso esplicitamente analizzato da Pico è quello dell'ira. Nella genesi di questa affezione agirebbero l'immagine di un torto subito e la contemporanea rappresentazione sotto forma di scenario futuro e piacevole di una eventuale vendetta, che causano, dalla parte della ragione, un'opinione favorevole alla necessità della restituzione dell'offesa e, da quella del corpo, la disposizione fisica solitamente concomitante un temperamento iracondo:

Crudelitatem, iram atque iracundiam et parit et alit imaginatio ementiti boni atque fallacis, quod inesse vindictae arbitratur is qui fervido sensu et imaginatione praecipiti fertur in contumelias et vulnera et caedes⁶³.

Suggestit imaginatio aut inferendam aut reponendam iniuriam, totumque sanguinem et praecordia in vindictam clamore ingenti quasi classico cit⁶⁴.

⁶¹ *Ibid.*, p. 48.

⁶² *Ibidem*. Nello stesso luogo del testo, Gianfrancesco aggiunge che anche le eresie derivano dall'immaginazione varia e sregolata: «Qua etenim ratione probavimus vanas philosophorum opiniones ab imaginationibus falsis prodiisse, eadem quoque statim concludimus haereses ipsas, hoc est perversas in Christiana fide opiniones, ortum inde accepisse. Cumque itidem deductum sit ex opinionibus falsis perversas fluere operationes, eo ipso etiam deducitur perversas Christianorum operationes ex opinionibus ipsis quae de imaginatione pendent processisse». Si conferma, quindi, la tendenza a caricare del significato di illusione, vanità e incosistenza epistemologia il termine fantasia.

⁶³ *Ibid.*, VII, pp. 44-46.

⁶⁴ *Ibid.*, X, p. 76.

A un'analoga genealogia sono associate avarizia, ambizione e *libido*, non esaminate in dettaglio ma genericamente ricondotte, insieme con tutti gli altri vizi, a due cause: una immagine falsa o ingannevole del bene pratico e un'assenza di valutazioni razionali dell'agire intese a neutralizzare le spinte emotive e le pulsioni suscitate dal piacere immaginato⁶⁵. Poiché poi quest'ultima sorta di *vacatio rationis* può essere facilmente considerata secondaria (un effetto della potenza dell'immagine) tutto il processo può essere ridotto a una spiegazione unitaria: la fantasia presenta agli occhi della mente specifiche situazioni desiderabili o specifici oggetti di desiderio che, in forza della seduzione del fantasma rappresentato, si impongono all'animo, si fissano in esso fino a sospendere o asservire tutte le altre attività spirituali, e affliggono il corpo.

Se è non sufficiente per comporre una anatomia o teoria delle passioni umane, questa abbozzata eziologia si presta bene a una nuova riflessione su difetti, potenzialità e centralità della *vis* immaginativa e a rendere conto, in particolare, di quella formula un po' ambigua con la quale Gianfrancesco all'inizio dell'opera definisce questa *vis*, nella sua ultima proprietà, come «potentia assimilandi cetera ad se ipsum»⁶⁶. In una dinamica di assimilazione e attrazione deve essere infatti intesa l'interazione tra immaginazione e corpo implicata nella embrionale concezione dell'affettività veemente qui proposta. Secondo questa idea, l'immaginazione muove il corpo e, in tal senso, lo assimila a sé, inducendovi modificazioni conformi al bene che si figura. Nell'esempio dell'ira, la rappresentazione dell'ingiustizia da infliggersi in restituzione dell'offesa agita sangue e cuore, muta il temperamento di chi immagina, disponendolo alla passione e quindi alla ricerca della vendetta. Movente psichico di meccanismi fisici, la facoltà rappresentativa pare acquistare così il potere straordinario, e insieme pericoloso, di plasmare a sua immagine il soggetto che la esercita, facendolo ostaggio delle sue fantasie.

Tuttavia, proprio perché non sta costruendo una compiuta e coerente teoria delle passioni, Gianfrancesco non avverte alcuna difficoltà nell'affiancare a questa

⁶⁵ Cfr. *ibidem*: «Et quid aliud inextinguibilem auri sitim excitat? Quid libidinis ardorem incendit et quae ob temporis brevitatem vitia reliqua mittimus in medium profert quam deceptrix imaginatio? Quae, *ratione posthabita*, et iniuriam iustitiae, et libidinem continentiae, et mansuetudini feritatem, et liberalitati avaritiam, paci et discordiam anteponit».

⁶⁶ Cfr. *ibid.*, IV, p. 32.

spiegazione psicologica un modello fisiologico. Quando si tratta di analizzare i procedimenti immaginativi che formano il desiderio di un bene fallace o ingannevole, le disposizioni corporee, da soli effetti, assumono anche il ruolo di cause e la stessa relazione tra immaginazione e corpo si attesta su una reciprocità di influenze. Accade così che la varietà dalla quale dipende la fabbricazione di fantasmi ingannevoli occupanti la mente e determinanti una affettività viziosa sia considerata tra le conseguenze di una precedente alterazione dell'equilibrio degli umori. Elementari nozioni di medicina ippocratea conducono cioè Pico a presentare la stessa tendenza al falso dell'immaginazione come una istanza del variare dei temperamenti corporei e a paragonare le immagini delle quali l'anima si serve per formarsi opinioni e deliberazioni a degli specchi; come questi, a seconda della loro forma, concava, convessa, distorta, inficiano la visione consegnando effigi delle cose non rispondenti alla realtà, così quelle, ora tristi, ora ilari, ora torbide, a causa del prevalere di sangue, bile nera, bile gialla o flemma nel corpo, pregiudicano le valutazioni dell'intelletto⁶⁷. E ancora: al modo in cui specchi vitrei posizionati in diversi luoghi riflettono da angoli e prospettive differenti un oggetto, così che, se pure unica è la sua natura, molte sono le forme che lo riproducono agli occhi di chi guarda, temperamenti variabili – in uno medesimo uomo in tempi diversi, o in più uomini in uno stesso momento – alterano la qualità dei prodotti della facoltà rappresentativa, così che da quanto percepito non deriva una sola *species* ma numerose fantasie, tanto meno aderenti e somiglianti al reale quanto più cariche di condizionamenti relativi alla situazione psicofisica del soggetto percipiente. Prima ancora della genesi delle passioni (che potrà dipendere da una di queste immagini fallaci 'impiantatasi' nel corpo e confortata da un'opinione altrettanto ingannevole) è dunque l'origine dell'errore a rivelarsi patologica: la verità (che è una sola, quella della

⁶⁷ Cfr. *ibid.*, VIII, p. 50: «Quem ad modum sanguine, pituita, bile rubra aut atra abundat quispiam, sic et eius imaginatio philosophorum medicorumque testimonio huius modi naturam sectatur, ut pro eorum diversitate ad diversas imagines – hilares, torpidas, truculentas, maestas – exstimuletur, a quibus non secus intellectus, spiritalis animae oculus, in cognoscendo variat atque decipitur ac corporeus depictis variegatisque specillis hallucinatur». Per alcune differenze tra questa spiegazione e quelle di Galeno e Ippocrate: cfr. BOURIAU, *Éléments de commentaire* in G. F. PICO DELLA MIRANDOLA, *De l'imagination* cit. (alla nota 1), pp. 125-127. In generale l'originalità di Pico sarebbe nel ritrovare esplicitamente nell'immaginazione il veicolo del passaggio delle affezioni corporee all'intelletto.

rappresentazione simile alla cosa), rifratta in vari e contrari fantasmi, si corrompe, appare molteplice e, quindi, mescolata al falso⁶⁸. Inoltre, se l'immaginazione è vera, (ossia compie il suo dovere nel processo conoscitivo) quando riesce a conservare e richiamare le tracce della sensazione, raffigurandole fedelmente, la *varietas* della quale è imputata quando sbaglia va intesa meglio come 'differenza da' o 'eccezione a' questa corretta modalità di funzionamento. Essa cioè potrà manifestarsi tanto come estrema mutabilità (un trascorrere vorticoso di immagini) che determina incapacità di concentrazione sulla forma trattenuta dai sensi, quanto come fissità, (ossessione per una sola immagine) che sospende la normale attività di trasmissione verso l'intelletto dei dati sensibili⁶⁹. È a questo punto, però, che il modello pensato da Gianfrancesco si complica. Il ruolo dell'immaginazione nella determinazione degli errori e delle passioni non retrocede mai in una posizione secondaria e derivata rispetto all'influenza dei temperamenti corporei, con il risultato del ripristino di una causalità doppia: si erra e si finisce preda di affetti scomposti non solo perché l'organo in cui è allocata la facoltà rappresentativa patisce gli squilibri tra gli umori, ma anche quando, pure in presenza di una disposizione non morbosa, la fantasia si atteggia a padrona, variando dai propri compiti. Sembrano confermarlo soprattutto alcune righe del trattato dedicate a un elenco delle cause della volubilità o fissità delle immagini, nelle quali le due prospettive (quella medica e quella psicologica) sono esplicitamente accostate:

Horum causa in temperaturam referenda est, in qua, ut (...) aut sanguis aut pituita aut rubra aut atra bilis exsuperet. Sed et ipsi quoque imaginandi usui accepta referri potest, qui de subiectis sensuum rebus, quae appellamus obiecta, proficiscitur. Id efficitur, cum ex rei cuiuspian affectu illius spectrum simulacrumve, obiectis abdicatisque ceteris, conatu magno complectimur; et

⁶⁸ Cfr. *De imaginatione*, VIII, pp. 50-52: «Si enim vitrea specilla diversis in locis ponantur, per quae ipsi oculo rei cuiuspian imago monstretur, quamquam ea suapte natura una est, unicamque sui similitudinem proferre debet, pro speculorum tamen aut distortorum aut infectorum varietate, varias sui imagines in oculum imprimit, utpote quae aliter a cava superficie, aliter a convexa, aliter a caeruleo dehonestata, aliter a nigro deturpata reddatur. Ita et intellectui evenit quod, ei veritas ipsa quamquam suapte natura una est pura atque impermixta, ob diversa tamen contrariaque phantasmata multiplex, infecta, permixtaque praesentetur».

⁶⁹ Cfr. *ibid.*, IX, p. 58: «Hinc fit ut labilis nimio plus fiat fluatque identidem imaginatio, nec conceptas rerum effigies retentet. Illinc ut plusquam opus sit figatur, enixaque adeo in vestigio haereat ut ex uno in aliud simulacrum aegre demigrare possit».

dum pluribus intentus animus curiositate nimia modo unam, modo aliam imaginem, idque crebro et impetuose, pertractat⁷⁰.

Da un lato l'immaginazione è *vis* legata al corpo, le immagini si formano in un determinato organo, per poi passare alle facoltà superiori; la loro influenza sul giudizio e gli affetti pare quindi sempre riconducibile al corpo stesso. Dall'altro lato, essa ha una potenza propria che le consente di tenere in scacco, e condizionare, fisico e intelletto. Stabilito quindi che entrambi questi casi sono, per Gianfrancesco, valide spiegazioni degli inconvenienti legati al procedimento immaginativo, si presenta un problema di non poco conto, riguardante la necessità di intendere come processi fisiologici (quelli relativi alle alterazioni dei temperamenti, appunto) o una dinamica non del tutto intenzionale (l'*usus imaginandi* che porta con sé la tendenza quasi naturale a variare o fissarsi su qualcosa, per esempio) possano provocare passioni e azioni reputate peccaminose o viziose. Resta insomma da esplorare il nesso tra comportamenti immorali e fantasia, per capire entro quali limiti o in che senso siano ricevibili le inequivocabili affermazioni sulle responsabilità di questa facoltà nella determinazione dei difetti della condotta civile e religiosa. Per chiarire la questione, è forse utile ancora un ritorno ad Aristotele, non però al *De anima*, pure spesso punto di partenza per le definizioni del *De imaginatione*, ma a *Rhetorica*, nella quale si trovano associate al termine φαντασία due situazioni emotive prese in considerazione anche nel trattato pichiano: il desiderio di supremazia e l'ira. Vincere una gara – si legge nel testo greco – è piacevole perché suscita una fantasia di superiorità; anche essere adirati lo è – si apprende poco prima – nella misura in cui si accompagna all'immaginazione della vendetta futura⁷¹. Senza pronunciarsi sullo statuto delle passioni in rapporto a vizio o virtù (chiarito, come noto, nel secondo libro dell'*Etica Nicomachea*), Aristotele assegna in questi luoghi alla fantasia un ruolo neutrale, o meglio, non valutabile in termini morali: essa, definita qui come una «sensazione debole», serve a spiegare come mai determinate situazioni psichiche (il sentirsi superiori, o il provare ira, ma anche l'ambizione all'onore e alla buona fama, o il

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Cfr. ARISTOTELES, *Rhetorica*, 1370 b10 -35.

desiderio di avere amici) si accompagnino a risonanze emotive (la piacevolezza, nei casi presi in esame)⁷².

Pur usando esempi analoghi a quelli aristotelici, Gianfrancesco si colloca su posizioni completamente diverse: anche per lui l'immaginazione è causa del piacere che si prova rappresentandosi nell'atto di ricambiare un torto subito o prevalere sugli altri, ma essa è tutt'altro che neutrale: detta in un caso *falsa* e in un altro, addirittura, *prava*⁷³. È, in ultima analisi, proprio sull'opportunità di simili usi linguistici che occorre interrogarsi: si tratta di espressioni assolutamente inesatte, magari conseguenti alla traslazione di certi significati dagli effetti alle cause – la *pravitas*, per esempio, attribuibile a buon diritto ad azioni peccaminose e viziose ma solo impropriamente alla rappresentazioni che le precedono – o di formule comunque coerenti e adeguate entro certe condizioni, tali da non far perdere di consistenza al discorso cui appartengono?

Provando a dar credito alla seconda di queste ipotesi, bisogna aspettarsi che all'immaginazione possa essere aggiudicata una specie di 'malvagità' solo perché le è contestualmente riconosciuta anche una certa responsabilità, mancata la quale, essa possa appunto dirsi 'cattiva'. E in effetti, la colpa della fantasia è individuata nella trattazione con molta chiarezza: lasciarsi trascinare dai sensi, non opporsi a essi e restare sorda alle direttive delle facoltà superiori, anzi quasi scegliere di farsi influenzare da una potenza inferiore piuttosto che da *ratio* e *intellectus*. Questa annotazione ha un qualche significato solo se si assume che l'ambito del sensibile al quale la fantasia è detta rendersi colpevolmente prona non sia genericamente quello

⁷² Più precisamente: proprio perché è una sensazione debole, cioè un prolungamento della dimensione dell' 'essere-affetti-da', tipica della percezione, la fantasia, procurando una rappresentazione dell'oggetto sperato, desiderato o ricordato nelle situazioni psichiche sopra elencate, può contemporaneamente determinare una sensazione di piacere. Cfr. *ibid.*, 1370 a 27-32: «ἐπεὶ δ' ἐστὶν τὸ ἡδεσθαὶ ἐν τῷ αἰσθάνεσθαί τινος πάθους, ἡ δὲ φαντασία ἐστὶν αἴσθησις τις ἀσθενής, αἰεὶ ἐν τῷ μεμνημένῳ καὶ τῷ ἐλπίζοντι ἀκολουθοῦν ἂν φαντασία τις οὗ μὲμνηται ἢ ἐλπίζει· εἰ δὲ τοῦτο, δῆλον ὅτι καὶ ἡδοναὶ ἅμα μεμνημένοις καὶ ἐλπίζουσιν, ἐπεὶ περ καὶ αἴσθησις», tr. it. M. Zanatta, in ARISTOTELE, *Poetica e Retorica*, Torino 2004, p. 197: «Poiché il provare piacere risiede nel percepire una certa affezione, e l'immaginazione è una sorta di sensazione debole, in chi ricorda e spera farà sempre seguito una sorta di immaginazione di ciò che si ricorda e si spera. E se <vale> questo, è chiaro che le persone che ricordano e che sperano avranno insieme anche i piaceri, se è vero che hanno anche una sensazione».

⁷³ Cfr. *De imaginatione*, X, p. 78: «Sed et hac ipsa ratione deponi ira nec difficulter potest, si consideraverimus de falsa imaginatione provenire» e *ibid.*, VII, p. 44: «Porro, ambitionis parens et alumna est *imaginatio prava*, quae praestare ceteris pulchrum dicit».

della *vis* che percepisce (ché essa, di per sé, non ha alcuna particolare forza attrattiva, è una potenza passiva che si limita a trasmettere impressioni) e corrisponda invece in particolare al campo psichico dell'appetito sensitivo, di una sensibilità cioè intesa come desiderio o inclinazione al basso. Sui caratteri di questa *sensualitas* Pico si era soffermato appena più diffusamente nel *De morte Christi et propria cogitanda*, pubblicato solo quattro anni prima il *De imaginatione*. Essa, aveva spiegato, si divide in due parti, una concupiscibile e l'altra irascibile, alle quali appartengono rispettivamente gli affetti fondamentali dell'animo: amore e timore, titolari di una pulsionalità irrazionale, facilmente tendente, se non trattenuta, alla *libido* o alla *feritas*⁷⁴. Un freno a queste affezioni – aveva aggiunto – diventa indispensabile in conseguenza del peccato originale che ha fatto acquisire alla sensualità umana un ruolo imprescindibile:

Quae duo [*scil.* amor et timor] apprime nobis *sunt necessaria*: quippe post primi parentis peccatum humana mens hac illa raptatur et discerpitur a parte sensili, quae semper adversus spiritum ob vitiatae naturae fomitem concupiscit⁷⁵.

Insieme con un'affermazione del *De imaginatione* secondo la quale l'uomo inclina naturalmente (nel senso di una natura viziata, ovviamente) al male e all'errore⁷⁶, queste precisazioni aiutano a capire che la fantasia sbaglia e si rende colpevole perché, assecondando l'appetito sensitivo, rinnova ogni volta questa condizione peccaminosa. Di più, la rende possibile: amore e timore (con tutte le passioni che da esse derivano come da affetti primari) sembrano intesi infatti, nel resoconto del *De morte Christi*, come movimenti della parte appetitiva determinati

⁷⁴ Cfr. *De morte Christi*, proemio, p. 43: «Dividitur autem sensilis haec pars in appetentiam, cuius amor et in irascentiam cuius timor affectio primaria est. Haec cum brutae sint et rationis expertes, fallanturque ob id mirum in modum videtur imo necessarium ut duabus quasi pedicis cohibeantur ad retundendam igitur illius petulantiam et effrenatam libidinem, huius immanitatem et feritatem contundendam».

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Cfr. *De imaginatione*, VII, p. 42: «Sed quoniam hominum vita lubrica propensaque ad labendum et oberrandum, atque, ut sacrae litterae praemonent, ab adolescentia sua prona est ad malum, fit saepenumero ut quibus uti ad felicitatem deberemus ad infelicitatem et miseriam abutamur».

da valutazioni o modi di cogliere il bene o male apparente⁷⁷, ma è appunto la facoltà rappresentativa a procurare apparenze particolari e fallaci alle quali l'appetito sensitivo si applica disordinatamente, cosicché l'uomo pecca o agisce viziosamente. Poiché inoltre, per essere investita di responsabilità nella genesi del vizio e del peccato, la *vis* fantastica deve necessariamente avere tra le sue capacità anche quella di funzionare diversamente – in modo, per così dire, moralmente corretto – segue che da essa possono addirittura farsi dipendere tutti i mali e tutti i beni:

Qua de re non difficulter affirmare possumus cum bona in universum omnia tum mala de imaginatione posse derivari⁷⁸.

A questo punto però, come se fosse consapevole dell'impossibilità di spingersi oltre senza il rischio di accreditare una tesi che sgravi la libertà soggettiva dall'imputabilità del peccato e del comportamento morale, Gianfrancesco si premura di precisare che è sempre nel potere degli uomini resistere alle seduzioni:

Si duce pergeremus lumine nobis congenito, nihil mali ex phantasiae vitiis aut aliis aut nobis cumularemus, utpote *quam regeremus rationis imperio, non sequeremur, compesceremus errantem, non praecipitem impelleremus*⁷⁹.

Rifiutare l'assenso alle fantasie errate e quindi evitare di seguirle sono le azioni di contrasto individuate in queste righe; in esse però mancano riferimenti espliciti alla facoltà che di questi due atti dovrebbe essere principio: la volontà umana. Non si tratta di un'assenza occasionale: in tutto il trattato il termine *voluntas* o espressioni affini sono occorrenze sporadiche e quasi mai realmente significative. In coerenza con una impostazione cognitiva secondo la quale chi vuole scegliere orientandosi verso ciò che conosce e, dunque, sbaglia perché possiede una conoscenza errata del bene apparente, l'attenzione di Pico pare concentrata

⁷⁷ Cfr. *De morte Christi*, proemio, p. 43: «Alteri proponi oportere iudicavi quid amandum sit, alteri praestituere quid timendum, ut nec illa noxium pro salubri appetat, nec bonum haec pro malo formidet».

⁷⁸ *De imaginatione*, VI, p. 42.

⁷⁹ *Ibid.*, VII, pp. 42-44. Discute di questo aspetto della teoria pichiana, confrontandola con la più complessa teoria delle passioni elaborata da Ludovico Vives: PIRO, *Il retore interno* cit. (alla nota 11), pp. 178-191.

esclusivamente su ragione e immaginazione. Ne risulta così una concezione che, per salvaguardare e non mettere in dubbio l'intenzionalità dell'agire, deve fare appello alla ragione, alla decisione umana di usarla per controllare le facoltà inferiori, e però, contemporaneamente, non rinuncia a caricare di una certa responsabilità morale anche l'immaginazione, in quanto fonte di rappresentazioni fallaci in grado di stimolare all'azione malvagia. A mantenere ambigua questa posizione contribuiscono, in particolare, due differenti istanze. In primo luogo, le conseguenze di una teoria psichica che assegna una dimensione 'doppia' e un ruolo mediano alla facoltà rappresentativa. Quest'ultima è radicata nella corporeità, e sotto questo riguardo quindi solo tramite fisiologico di tracce percettive, e però anche *vis* attiva, in grado di 'interpretare' ciò che si figura, cioè di determinare impressioni di utilità o danno con le quali mettere in moto la parte concupiscibile o irascibile dell'animo. Molte difficoltà di comprensione del discorso pichiano sono proprio dovute all'interazione tra i due aspetti: accade infatti che l'ingannevolezza delle apparenze e l'affettività da queste suscitate siano ammesse tanto come frutto di alterazioni patologiche (delle quali sarebbe certo inesatto imputare moralmente il soggetto che le possiede) quanto come effetti di fantasie semplicemente sregolate, definibili meno impropriamente *pravae*, perché discendenti da una natura viziata, e moralmente rilevanti, perché risultanti dalla colpevole incapacità delle potenze superiori (ragione e, di riflesso, volontà) di controllare e dirigere l'inferiore. Il fatto poi che l'immaginazione sia considerata l'unica *vis* dell'anima sensitiva introduce un altro motivo di complicazione: ciò comporta infatti l'abolizione, tra le altre potenze intermedie, dell'estimativa e con essa della garanzia dell'esistenza di una naturalità e normalità dell'appetito sensitivo, come quella che sussiste nell'istintualità animale. I desideri, i moti pulsionali tipicamente umani, si fanno così tutti 'immaginari', nel senso di illimitati e tali da non poter trovare mai reale soddisfazione; la sete di denaro diventa, ad esempio, «inestinguibilis», e in generale tutti gli affetti aizzati dalle immagini, analoghi di una *libido* sfrenata⁸⁰.

⁸⁰ *De imaginatione*, VII, p. 46: «Et quid aliud inexstinguibilem auri sitim excitat? Quid libidinis ardorem incendit et quae ob temporis brevitatem vitia reliqua mittimus in medium profert quam deceptrix imaginatio?». Cfr. PIRO, *Il retore interno* cit., pp. 178-179.

Per il resto, l'insistenza sulla libertà e centralità dell'immaginazione e sul ruolo quasi secondario della ragione è dovuta a una certa dose di pessimismo che dà tono a tutta la trattazione. La diffidenza che emergeva nel *De studio* circa la capacità per i cultori dell'*humana philosophia* di servirsi della propria dottrina senza concedersi alla presunzione o superbia intellettuale, si manifesta nel *De imaginatione* nei riguardi della possibilità per gli uomini di farsi guidare dalla *ratio* piuttosto che da rappresentazioni legate alle seduzioni degli appetiti sensitivi. Questa sfiducia intorno alle potenzialità positive della natura umana conserva, in qualche modo, una origine filosoficamente imponderabile, distintiva della personale sensibilità di Gianfrancesco prima che delle argomentazioni da lui elaborate. Così, se pure essa può essere ricondotta, tra gli altri possibili motivi, a effetto di una interpretazione particolarmente severa delle conseguenze del peccato originale ne è, per certi versi, anche la causa; principio e non solo esito delle opzioni speculative adottate nella trattazione. Può servire da esempio per chiarire questa differenza un breve confronto della concezione picchiana della *sensualitas* con una delle sue fonti implicite: la *quaestio* 81 della parte prima della *Summa Theologiae*. In essa Tommaso, come farà Pico a lui ispirandosi nel *De morte Christi*⁸¹, sostiene la divisione dell'appetito sensitivo in una potenza irascibile e in un'altra concupiscibile, e, in questo caso diversamente da Pico, argomenta dettagliatamente sulle prove della loro separazione. Nell'articolo terzo della stessa *quaestio*, passa poi a spiegare in che modo la ragione governi questa parte dell'anima, precisando che quanto accade negli animali in forza dell'estimativa, avviene nell'uomo per opera della *cogitativa*: così, mentre quelli agiscono per istinto, gli uomini desiderano il bene e evitano il male obbedendo alla

⁸¹ Che sia proprio l'autorità di Tommaso a costituire nel *De morte Christi* il paradigma teologico di riferimento per Pico è dimostrato da diversi passi dell'opera che riportano dottrine direttamente ricavate dalla *Summa Theologiae* il cui testo è addirittura a volte parafrasato puntualmente. Cfr. ad esempio, *De morte Christi*, I, 1-2, pp. 44-46 (per la descrizione dell'amore come affetto fondamentale dell'appetito sensitivo ispirata a *Summa Theologiae*; I-II, q. 26, art. 4); I, 8, p. 56 (per l'individuazione degli oggetti degli appetiti sensitivi, della volontà e della ragione in bene particolare, bene universale e vero basata su *Summa Theologiae*, I-II, q. 9); II, 5, pp. 71-72 (per una dimostrazione dell'immortalità dell'anima modellata su *Summa Theologiae*, I-I, q. 75, art. 2), III, 3, pp. 87-88 (per una spiegazione delle differenze tra peccati veniali e peccati mortali riferita a *Summa Theologiae*, I-II, q. 88).

ratio che dei sillogismi particolari della *cogitativa* è principio⁸². Il potere della ragione è però di tipo politico, essa comanda agli appetiti inferiori come un sovrano a uomini liberi dotati della possibilità di opporre resistenza a quanto loro imposto; in particolare l'irascibile e il concupiscibile possono opporsi alle potenze superiori perché a volte mossi non dalla cogitativa o dall'estimativa, ma dall'immaginazione e dal senso:

Natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab aestimativa in aliis animalibus et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio; sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem et concupiscibilem rationi repugnare⁸³.

È piuttosto evidente come sia dalla radicalizzazione e generalizzazione di questa conclusione che prenda invece le mosse il *De imaginatione*. Per Gianfrancesco, infatti, diventa regola, schema esplicativo del comportamento abituale degli uomini quella che per Tommaso rappresentava una eccezione, una spiegazione dei casi di valutazioni contrarie alle raccomandazioni dell'intelletto. Così un modello psichico che prevede una *vis* – la cogitativa – capace di far valere già nell'anima sensitiva le istanze della ragione, si trasforma in una teoria che ammette solamente la fantasia, veicolo indispensabile per muovere gli appetiti sensitivi e però facoltà attiva, libera e irrazionale, recalcitrante per definizione all'imperio delle potenze superiori. Allo stesso modo, quando Tommaso individua nelle passioni della *sensualitas* le cause di una apprensione distorta del bene apparente da parte della *ratio* e di una conseguente dipendenza della volontà

⁸² Cfr. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I-I, q. 81, art. 3 co.: «Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus sive ratio et voluntas, dupliciter, uno modo quidem, quantum ad rationem; alio vero modo, quantum ad voluntatem. Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus. Cuius ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute; sicut ovis aestimans lupum inimicum, timet. Loco autem aestimativae virtutis est in homine, sicut supra dictum est, vis cogitativa; quae dicitur a quibusdam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi secundum rationem universalem, unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus ei obedit. Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis; ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi, quam intellectui».

⁸³ *Ibid.*, I-I q. 81, art. 3, ad. 2.

dall'oggetto degli appetiti sensitivi, Gianfrancesco rilancia, come si è visto, collocando ancora nella fantasia il principio di quelle stesse passioni⁸⁴.

Pare insomma che tutte le argomentazioni pichiane siano costruite sul presupposto di una ragione debole e una immaginazione forte⁸⁵, su una concezione che concede sempre un vantaggio alla facoltà rappresentativa e alla parte sensitiva dell'animo da essa occupata, e che fa delle facoltà superiori strutture difensive e meccanismi di resistenza piuttosto che elementi propulsori dell'azione. Si comprende allora perché in questo contesto la *dignitas hominis* sia sempre soggetta al rischio della degenerazione ontologica e morale: della fantasia non si può fare a meno per agire e giudicare, ma agire e, in qualche modo, giudicare solo sulla base della fantasia è esattamente quello che fanno gli animali e gli esseri bruti.

Il privilegio della condizione assegnata da Dio agli uomini dovrebbe consistere nella tanto celebrata libertà del volere attraverso la quale l'uomo, a differenza delle bestie, può resistere agli impulsi dell'anima sensitiva e orientarsi verso quanto ragione e intelletto hanno giudicato un bene. Ma, facile ad enunciarsi, il principio che auspicherebbe per la volontà, e la ragione che la determina, la guida dell'uomo e quindi il pieno controllo delle facoltà inferiori si scontra con una serie di difficoltà che ne pregiudicano spesso la realizzabilità: le valutazioni sulla scorta delle quali gli uomini si determinano ad agire sono sotto il costante rischio dei vizi della fantasia sia perché questa può ingannare le facoltà intellettuali presentando solo gli scenari desiderabili ai sensi, sia perché può determinare il sorgere di passioni che offuscano la ragione nella formulazione del giudizio su ciò che è bene seguire o ottenere. Quando ciò accade, l'uomo degenera fino a farsi non pari ma inferiore alle bestie, brute per loro essenza e prive di istanze superiori alla fantasia⁸⁶.

⁸⁴ Cfr. *ibid.*, I-II, q. 9, art. 2 co.: «Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi, immutatur homo ad aliquam dispositionem. Unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur extra passionem existenti, sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto. Et per hunc modum, ex parte obiecti, appetitus sensitivus movet voluntatem».

⁸⁵ Cfr. *De imaginatione*, XI, p. 82: «Imperfectum enim atque imbecille in hominibus rationis lumen, ut qui infimi sint in numero intellegendium; contraque perfectior in eis fortiorque quam in ceteris animantibus imaginatio».

⁸⁶ Cfr. *ibid.*, VII, p. 44: «Qui enim phantasiae dominari contendit in ea persistit dignitate in qua creatus positusque est, a qua iugiter invitatur dirigendam esse mentis aciem in bonorum omnium parentem Deum, nec ab adoptione divina in quam adscitus est ullo pacto degenerandum. Qui autem

Questa sconsolata diagnosi non costituisce però la conclusione del trattato pichiano: gli ultimi quattro capitoli dell'opera sono infatti intitolati a una proposta dei rimedi necessari a contrastare la *varietas* (e quindi la tendenza al falso) della *vis imaginandi*. L'aggiunta di questo supplemento di argomentazioni può sembrare immotivato, o almeno non consequenziale alle dimostrazioni che la precedono. Dai primi sette capitoli del *De imaginatione* sembra infatti piuttosto emergere una situazione irrimediabile, attenuata solo retoricamente dagli appelli alla possibilità umana di prendere possesso e dominio degli appetiti sensitivi ma determinata effettivamente dalla circolarità viziosa tra una fantasia elevata a principio dei disordini teoretici e morali, e una ragione che dovrebbe governarla, pur non potendo mai prescindere dalle ingannevoli rappresentazioni che quella le fornisce.

È un fattore esterno a questa dinamica a procurare però una via d'uscita dalla condizione di scacco: l'autorità aristotelica rassicura – secondo Gianfrancesco – sul fatto che le immaginazioni dipendono anche dall'arbitrio del soggetto che ne è affetto (e che dunque da questi possono essere corrette):

Ab arbitrio etiam nostro pendere imaginationes ipsas Aristoteles tertio ad Nicomachum libro auctor est⁸⁷.

Il riferimento all'*Etica Nicomachea*, collocato subito dopo l'esposizione della prima causa di varietà delle immagini – quella che sembra meno intenzionale di tutte: l'alterazione degli equilibri corporei – e lasciato allo stato di un cenno limitato a due righe, riguarda un passaggio del testo greco dedicato alla dimostrazione della volontarietà del vizio. Come noto, l'esposizione di Aristotele su questo punto si struttura in una serie di argomenti intesi a provare, contro l'idea socratica dell'involontarietà del male, che identica è la situazione della virtù e del vizio; che cioè entrambi discendono da una scelta deliberata. Tra le prove addotte per la

incurvi sensus fallacisque imaginationis dicto paret, amissa protinus dignitate, in bruta degenerat. Comparatus, ut ait propheta, iumentis insipientibus et similis factus illis. Sed et deterior mihi atque vilior iumentis ipsis iudicandus homo videtur, qui, spreto divinae maiestatis ordine, sua ipse malitia obrutescit; ad hoc enim factus eoque positus loco in ipso ordine universi, ut ad superna, ad Deum, conscendat qui descendere mavult ad infima et quae partes bestiarum sunt, suae oblitus dignitatis, obire».

⁸⁷ *Ibid.*, VIII, p. 54.

dimostrazione compare la confutazione dell'obiezione che vuole l'uomo irresponsabile del modo in cui gli appare (φαίνεται) il fine da seguire nell'azione: alla tesi che se tutti tendono a ciò che credono un bene, e non sono causa del fatto che qualcosa sembra loro tale, sbagliano solo per ignoranza è risposto che gli uomini sono causa dell'apparire del fine, perché esso dipende dalla loro – volontaria e deliberata – disposizione (ἔξις)⁸⁸. Da quest'ultima annotazione e in virtù di una generalizzazione dalla fantasia come modalità dell'apparire del bene pratico alle fantasie come prodotti della facoltà rappresentativa, Pico ricava finalmente una giustificazione filosofica del rapporto tra immaginazione e volontà: le *imaginatioes* ingannevoli e fallaci si determinano per la tendenza del tutto arazionale della *vis* che dà loro inizio alla varietà e alla *sensualitas*, ma giungono a condizionare il comportamento e la conoscenza degli uomini solo in presenza di un'attitudine che le favorisca. È insomma – secondo questa visione – nella disponibilità umana mettere in atto atteggiamenti miranti a promuovere un funzionamento corretto dell'immaginazione (per creare una disposizione virtuosa) o interventi utili a modificare le disposizioni complici del suo pericoloso operare.

Lungi dall'essere di complemento, la questione dell'invenzione dei giusti rimedi diventa dunque fondamentale. Così, mentre è piuttosto facile indicare nella terapia medica un antidoto alla varietà delle fantasie dipendente dallo squilibrio degli umori, richiede spiegazioni dettagliate la modalità di cura di una *vis imaginandi* 'spontaneamente ingannevole'⁸⁹. In questo caso comunque, i meccanismi difensivi pensati da Pico sembrano riconducibili a un tratto comune, tutti applicazioni del principio secondo il quale l'immaginazione può portare rimedio a se stessa. Per i disturbi provocati da immaginazioni fisse o estremamente mobili le correzioni

⁸⁸ Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, 1114 a31-b3: «εἰ δέ τις λέγοι ὅτι πάντες ἐφίενται τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ, τῆς δὲ φαντασίας οὐ κύριοι, ἀλλ' ὁποῖός ποθ' ἕκαστός ἐστι, τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῶ· εἰ μὲν οὖν ἕκαστος ἑαυτῶ τῆς ἕξεώς ἐστὶ πως αἴτιος, καὶ τῆς φαντασίας ἔσται πως αὐτὸς αἴτιος», tr. it. M. Zanatta, Milano 2001, p. 217: «E se qualcuno dicesse che tutti tendono a ciò che appare bene, però del fatto che qualcosa appaia come bene non sono padroni, ma quale ciascuno è, anche il fine gli appare, se dunque ciascuno per se stesso è in qualche modo causa della sua disposizione anche di quell'apparire sarà in qualche modo causa».

⁸⁹ Cfr. *De imaginatione*, IX, p. 58: «Qui de corporis temperatura manant morbi corporeis rebus curandi et morbi ipsius naturae contrariis, ut sicca nimium temperatura in humidam atque impense humida in siccam frigidaque in calidam et in frigidam calida eatenus inclinet, quatenus ad aequalitatem debitam medicorum et consilio et ope reducantur».

proposte sono esplicitamente (e banalmente) obbedienti alla regola che prescrive a chi è ossessionato da una particolare immagine di esercitarsi a rappresentarsene delle altre⁹⁰ e a coloro che invece mancano di capacità di concentrazione di selezionare poche fantasie sulle quali fissare la propria attenzione. Ma anche i casi che richiedono l'impiego delle capacità discriminanti delle facoltà del giudizio si distinguono per il doppio ruolo dell'immaginazione: paziente e agente della cura. Poiché infatti nessuna conoscenza, neppure l'intuizione, può fare a meno di servirsi della facoltà rappresentativa, l'attuazione di una strategia di contrasto ai comportamenti erronei, pure comandata da ragione e intelletto, non potrà prescindere mai dal ricorso alle proprietà delle immagini. Lo schema classico per il quale l'elevazione morale dell'individuo procede attraverso tappe di successiva liberazione dalla seduzione delle immagini, ritenuto di per sé irricevibile, è ripensato alla luce di una soluzione di compromesso: dalla fantasia, come principio di passioni o opinioni che turbano la mente, occorre liberarsi il tempo necessario a neutralizzarne le rappresentazioni fallaci, ma alla fantasia, come medio indispensabile per la comunicazione con gli appetiti sensitivi, bisogna tornare per il controllo degli affetti disordinati⁹¹.

Risalendo la gerarchia delle facoltà dell'anima umana, la prima *vis* che si trova investita di questo particolare compito è la *ratio*, paragonata alla prima sentinella dell'animo intellettuale: non può evitare che si formino immagini dannose, può però impedire che occupino la mente.

Cavendum nobis enixe eis quas supra diximus rationibus, ne rationalem partem imaginatio corripiat, neve fulgorem eius caligo sensus obnubilet, ne mancipium dominetur; si enim servus regnum occupaverit, necesse est ut aut dominus serviat, aut exsulet, aut occumbat. Sed illud totis viribus conandum, ut pervigil ratio prae mentis foribus astet assidue, abigatque ea quae parere sibi recusent phantasmata, et si vim fecerint, optimis armata cogitatibus debellet⁹².

⁹⁰ Cfr. *ibidem*: «Qui vero de usu affectibusque proveniunt contrariis item usibus affectibusque curandi. Si enim in rei cuiuspian imaginem propensius quam deceat feramur, abstrahere inde cogitatum quantum possumus debemus atque alio flectere (...). Si vero mobilis multum et fluxa nimium imaginatio fuerit, quaerenda nobis erit unica imago vel paucae circa quas versemur, ut a tumultu illo atque concursu specierum vario quiescamus».

⁹¹ Cfr. BOURIAU, *Jean-François Pic de la Mirandole: l'imagination entre ciel et terre* cit. (alla nota 1), pp. 462-82.

⁹² *De imaginatione*, X, p. 78.

La ragione, cioè, è in grado di valutare la correttezza delle istanze provenienti dall'immaginazione, riconoscendo le insidie o gli errori che vi si nascondono. Alcuni degli *optimi cogitatus* della quale essa dovrà armarsi a questo scopo sono proposti dallo stesso Gianfrancesco, in un abbozzo di una precettistica morale che non si fa scrupoli di attingere, allo stesso tempo, a fonti pagane e cristiane. Accade così che Ambrogio, Giovanni Pico siano citati, insieme con Epitteto, per procurare argomenti di contrasto alla passione 'immaginaria' per eccellenza: il timore della morte, causato dall'immaginazione di tormenti e sofferenze che accompagnano la fine della vita. La considerazione che morire non è nulla di terribile, ma tale solo l'opinione che se ne possiede, unita alla consapevolezza che l'uomo morendo conserva l'anima immortale, abbandonando un corpo che da solo e privato del suo principio vitale non può provare alcun dolore, fa scoprire immotivate le paure e inattendibili le immagini che le alimentano⁹³. Analogo rimedio è pensato per l'affettività veemente, a cominciare dall'ira: la mente di chi è preda di questa passione, occupata dall'immagine della vendetta futura, può trovare una breve tregua nel far appello a una valutazione razionale dello scenario presentatole dalla fantasia. La ragione insegnerà così che la vendetta è un bene solo apparente. Il torto subito procede infatti dall'ignoranza o dalla malizia altrui; ma facilmente si perdonerà colui che ha agito per inesperienza e inutilmente ci si rivarrebbe su chi, mosso da una cattiva volontà, ha già punito se stesso.

Quando si tratta però di controllare una immaginazione particolarmente vivace, come quella dei bambini o degli adolescenti, il giudizio della ragione avrà

⁹³ *Ibid.*, X, pp. 64-66: «Aut omnibus aut plerisque malum videtur mors nec solum rudibus, sed et iis qui se litterarum gnaros profitentur. Illi enim atrocem eam imaginantur; hi, praeter id, etiam expavescunt ad Aristotelis vocem eam ultimum terribilium in Ethicis nuncupantem. Si tamen Epicteto philosopho Stoico crediderimus, mors ipsa nihil terribile est. Si Ambrosio Christiano theologo audierimus, tantum aberit ut terribilis iudicetur, ut etiam expetenda proponatur, quippe qui librum composuerit quem De Bono Mortis inscripserit. Si rationem consulamus, ob id terribilem existimatam mortem inveniemus, quod opinio De morte terribilis est, quam phantasia peperit. Qui enim (ut ita loquar) ad ipsum esse compositi dumtaxat respicit, quod recedit, torminaeque et cruciatus, qui praeire eam consueverunt quique eam sequi solent, imaginatur, fieri minime potest ut non aliquatenus commoveatur, non tristetur, non doleat. At qui ratiocinatur quod mors nihil aliud est quam separatio animae et corporis, quod absolvitur anima, quod resolvitur corpus, quod quae absolvitur gaudet, si bene in vita egerit, quod id quod resolvitur nihil sentit, nihil agnoscit, ad futurae mortis conceptum non horrescet».

molte più speranze di essere efficace sul piano pratico se saprà concretizzarsi nella proposizione di rappresentazioni che sostituiscano quelle ritenute scorrette, mantenendone la capacità di muovere gli affetti dell'animo. Nel caso del terrore della morte, ad esempio, la sacra scrittura si rivela una fonte preziosissima di rimedi di tal genere: l'immagine delle mura d'oro della Gerusalemme celeste, quella dei tormenti inflitti dai demoni infernali sapranno mutare la condotta di chi teme di morire e si affligge dal dolore e di chi, per la stessa paura, si abbandona invece ai piaceri terreni:

Proponit enim pueris, qui imaginatione ea plurimum vivunt quam brutalem diximus (...) inferorum poenas et incendia, paradisi praemia atque delicias, et haec omnia modo quodam imaginativae potestati congruentissimo, ut quae facile concipiuntur nec difficulter retineantur. Hinc enim offert lacus ignis et sulfuris, tortores, daemones et cetera eius modi; inde aurea supernae Hierosolymae moenia pretiosis lapidibus redimita, caelestes mensas, Agni nuptias, beatorum consortia, psallentes angelorum choros concinnas voces, et quaecumque id genus per sacros codices sparsa⁹⁴.

Se occorre poi far maturare nei fanciulli una disposizione contraria alla pratica dell'omicidio, e dunque capace di neutralizzare gli stimoli alla vendetta anche nell'infuriare delle fantasie dell'ira, nulla potrà giovare più del presentare loro l'immagine, terribile, del corpo della vittima dilaniato sotto i colpi dell'omicida:

Quis enim ambigat pueros ab patrando homicidio abhorreere vehementius, si in eorum phantasiam irrepserit effigies hominis cruentati crudeliterque perfossi dilaniatique, si metus invaserit apparendi eius, atque se vel nocte vel interdum, cum solus erit, persequendi, quam si Dei naturaeque praeceptum proponatur, nocendum nemini, quam si id ingeratur, quod divina lege cautum est ne quis auctoritate propria quemquam trucidet⁹⁵?

Per allontanare dal peccato e incitare alla virtù dunque, in molti casi, più della filosofia, della teologia o comunque della mera enunciazione dei corretti principi della morale e della fede può la sostituzione delle immagini che alimentano le cattive passioni con quelle, derivate dalla sacra scrittura, dell'inquietudine e delle punizioni infernali riservate ai peccatori come dei premi e delle ricompense celesti promesse ai probi, o con altre, appositamente fabbricate, relative alle conseguenze delle azioni

⁹⁴ *Ibid.*, XII, p. 88.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 90.

delittuose o ai vantaggi della rettitudine dell'agire⁹⁶. L'impiego di una simile tecnica, inizialmente consigliato solo nell'educazione dei più giovani, è poi allargato anche alla correzione della 'fantasia umana' che è propria degli adulti e, soprattutto, ritenuto utile per il perfezionamento nella vita cristiana. Lo dimostra l'analisi delle terapie per l'immaginazione deviata che fanno capo all'intelletto. Superiore alla *ratio* che, per il suo carattere discorsivo, non può fare a meno di servirsi di molteplici fantasmi per giudicare ed è perciò facilmente soggetta all'errore, l'*intellectus* è presentato come l'ultimo presidio naturale dell'animo umano; esso deve poter realizzare il duplice compito di individuare le cattive affezioni e di anticipare gli attacchi delle fantasie che le provocano. Non svolgerà però questa funzione al modo della ragione, argomentando e dimostrando, ma – come si conviene al suo carattere contemplativo – fermandosi alla visione di un oggetto (meglio: di una immagine che rappresenti un oggetto) principio di affezioni e passioni positive⁹⁷.

Per una trattazione più dettagliata delle rappresentazioni adatte a stimolare questa dinamica virtuosa, Gianfrancesco rimanda esplicitamente al suo *De morte Christi et propria cogitanda* nel quale la scelta era caduta sulla contemplazione del Cristo crocifisso e della morte, ritenute adatte ad orientare positivamente gli affetti fondamentali dell'appetito sensitivo dell'animo, amore e timore, altrimenti indirizzati a beni transitori e apparenti. Proprio l'esame degli argomenti usati per giustificare la preferenza per queste due immagini offre un esempio delle conseguenze dell'applicazione della strategia educativa proposta da Pico. La fantasia compare, nel *De morte Christi*, in un duplice ruolo. In primo luogo, essa è facoltà che consente ai credenti di figurarsi l'oggetto della propria fede: la natura divina, di per sé incorporea, irrappresentabile e inaccessibile all'intelletto. Immaginando Cristo crocifisso, gli uomini imparano a conoscere Dio:

⁹⁶ Sui consigli per incitare all'azione buona, cfr. *ibidem*: «Contraque quis neget per ea quae narravimus similiaque eis proposita gaudia ad bene agendum animari illos quodam modo et impelli magis quam philosopharum rationibus et theologorum adhortamentis? E più avanti per il contrasto alle azioni malvagie: iuvari facile possunt frenarique in eis atque etiam eliminari voluptuosa phantasmata, si earum rerum quas diximus imagines concipiantur, quae et ipsae ad sensus pertinent».

⁹⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 84: «Si bonis igitur imaginationibus, quae bonos affectus pariant, pulsari nos deprehendemus, restat ut eos sequamur, rationeque et intellectu et extrinseco etiam opere iuvenimus; si malis, aliud nobis se offert remedium, ut in sublimi illa intellectus specula positi phantasia iugiter observemus temerariosque illius impetus anticipemus. (...) Id autem fiet si ad bonum quodpiam obiectum mentis aciem dirigemus».

Dei enim natura cum incorporea sit, simplicissima, et infinita, dum sublunarem hanc regionem incolimus cogitabilis impervia est. (...) Tum quia sine phantasmatum adminiculo non intellegimus, ut scribit Aristoteles et docet experientia. Qua propter ad Christum imaginandum et hunc potissimum crucifixum recurrentum est, facilius quippe passionem illius meditando, eandemque animae proponens veluti obiectum circa quod versetur in bonitatis Dei cognitionem devenimus⁹⁸.

Poiché nessuna efficacia avrebbe questa conoscenza se non fosse in grado di muovere le potenze sensibili dell'animo, convertendole a sé, l'impiego della fantasia deve, in secondo luogo, tradursi nella produzione di un *habitus*, una disposizione che informi il corpo di buone affezioni. La contemplazione del Cristo deve essere perciò fissa (*fixa*), continua (*iugis*) e veemente (*fortis*), per allontanare dalla mente la varietà delle immagini che di solito la occupano:

Sed cum habitus (ut Aristoteles docet) qualitas sit, quae facile non potest a subiecto dimoveri: qua item vel bene vel male disponimur ad quidpiam agendum opus eo nobis est, ut Christum fixe, facile, cum delectatione cogitemus. Nec ob id solum ut informemus mentem: verum etiam ut sensibiles potentias vestiamus, totumque corpus armemus. (...) Nos autem quorum mentis affectus circumagi rotarique atque in diversa discerpi conscipimus, fortis et iugis imaginatione passionis Christi firmare mentem modis omnibus debere ne aut obscenarum rerum imagines in nos graffentur, factoque impetu et ceu ruptis aggeribus inundent repleantque animum malarum affectionum⁹⁹.

In particolare, la *cogitatio assidua* sulla passione del Figlio di Dio determina una attitudine virtuosa perché aiuta a recuperare alla causa cristiana la parte concupiscibile dell'animo sensitivo. Essa insegna ad amare Cristo, richiamando alla memoria *virtus* (la divinità), *beneficia* (la redenzione dell'umanità dal peccato) e *dona* (la possibilità della vita eterna) procurati dal suo sacrificio.

At amorem Christi hac imaginatione cogitationeque crucis eius magnopere rapimur. Tria enim potissimum nos ad aliquem amandum impellunt, virtutes ipsius collata nobis beneficia, expectata dona. Christum autem Deus ipsa virtus est, Dei patris et omne bonum. (...) An beneficium ullum eo excellentius humano generi contulisse Christus potuit quod in ara crucis impartitus est: dum

⁹⁸ *De morte Christi*, I, 5, p. 48.

⁹⁹ *Ibid.*, I, 6, p. 51.

ut ipsum in omnes miseras per peccatum primi parentis delatum redimeret (...). Expectabilis ne domum desiderari potest quam illud totiens repromissum, donum inquam felicitatis aeternae, adeo rarum, adeo sublime (...). Ob hanc Christi iugem imaginationem qui nos tot bonis sua morte refert amor in eum noster exoritur exardescitque. Assidua enim tractatione amatae rei augeri amorem et habitum addubitari non potest¹⁰⁰.

Solo chi è preda di una immaginazione fissa fa della fantasia che l'ha suscitata l'unico orizzonte di significato della propria esistenza, giungendo a selezionare le attività o gli eventi della vita quotidiana in base alla maggiore o minore affinità con ciò che vuole. L'avidò, per esempio, si chiede in ogni momento se quanto gli si propone e viene incontro sia in accordo con l'immagine del denaro che gli ottenebra la mente, oppure rende tutto quanto compie solo un'occasione per soddisfare il proprio desiderio. A coloro che si concentrino sull'immagine di Cristo non accade diversamente quindi da quelli che sono occupati da veementi affezioni:

Fieri quippe vix potest ut quispiam anceps consilii factus dubiaeque sententiae, aut se non volvat ad cogitandum, id quod mens propria familiariter uti solet, perscrutandi saltem gratia, an finis oblatae rei priori illi fini quadret quem sibi delegerat prestitueratque, et exercitio iugi pertractaverat, aut saltem cavere possit quin ipsa talis rei imago menti per habitum fixa huiusmodi negotio se non ingerat (...) Patet in hoc avaro, qui semper de coacervanda pecunia aut cogitat aut loquitur, cui si praeponatur quidpiam agendi commoda occasio, interpelletur a familiaribus, exciteturque ad obeundum officium aliquod, statim an negotium illud lucrum sapiat, conspicatur (...) quoniam in lucri cupiditate se totum diffundit. (...) *Atqui ita reliquis diuturnis et vehementibus animi affectionibus fiet pari ratione: non secus (quamquam in materia dissimillima) de cruce Christi memoria frequenter repetenda eveniet*¹⁰¹.

Bastano queste citazioni a render conto dell'impianto filosofico dell'opera pichiana. Oltre lessico e stile tipici della letteratura di edificazione religiosa, dovuti alla destinazione della trattazione (pensata per la formazione dei giovani monaci del convento di San Marco e dedicata a Savonarola, loro padre spirituale), emergono qui motivi, dall'accenno allo stretto legame tra intelletto e fantasia, come a quello tra immagini e affettività veemente, fino alla chiara affermazione della necessità di stimolare una disposizione (*habitus*) virtuosa per porre rimedio alle insidie di una

¹⁰⁰ *Ibid.*, I, 7, pp. 52-53.

¹⁰¹ *Ibid.*, I, 8, p. 55.

immaginazione varia e sregolata, che sono centrali e più adeguatamente indagati nel *De imaginatione*. Forse meglio del *De imaginatione* però, il *De morte Christi* racconta dell'esigenza di una solidarietà tra *fides* e *imaginatio* come rimedio più efficace, data la natura viziata degli uomini, ai problemi causati dalla stessa facoltà rappresentativa nella vita e nell'agire dei cristiani.

Che non dubitare della verità delle Scritture non serva a farsi immediatamente buoni cristiani pare essere la premessa di tutte le argomentazioni pichiane: queste, infatti, non avrebbero senso se si rivolgersero a chi non crede (ché, per esempio, nessun potere persuasivo potrebbe avere l'immagine edificante della morte di Cristo se non la si ritenesse vera) ma sarebbero egualmente inspiegabili se, rivolte ai credenti, non presupponessero una insufficienza della sola adesione intellettuale al vero per la determinazione di comportamenti corretti. Poiché insomma, dato lo 'sbilanciamento' della natura umana a favore dell'immaginazione e dei sensi, non è sufficiente concepire qualcosa come un bene degno di volizione per riuscire a ottenerlo o farne la guida dell'azione morale, occorre adattare anche l'educazione religiosa alle dinamiche affettive degli appetiti sensitivi. Hanno esattamente lo scopo di tradurre gli insegnamenti della dottrina cristiana in un modo che sia efficace sul piano pratico, perché rispondente alle impressioni di piacere e dolore che determinano gli affetti fondamentali dell'animo, l'immagine del Cristo in croce e quella della morte. L'una spinge a conoscere la bontà di Dio, l'altra – figurando la futilità dei beni terreni cui sovente indirizzano gli appetiti – provoca timore per il giudizio divino nell'aldilà, stimolando a correggere i comportamenti sbagliati, e soprattutto induce chi la contempla a non stimarsi né superiore, né inferiore agli altri uomini, tutti partecipi, al di là della diversità delle condizioni materiali nelle quali conducono le proprie esistenze, della medesima condizione di precarietà. Insieme quindi, queste due immagini rendono desiderabile anche alla parte sensitiva dell'animo umano la realizzazione dei precetti evangelici dell'amore per Dio e per il prossimo¹⁰². Non solo: esse funzionano come estrema difesa – dopo la ragione e

¹⁰² Cfr. *ibid.*, III, 11, p. 102: «Dei postremo et proximi amorem, praefatae meditationes pariunt. Stultum enim non amare infinitam bonitatem, a qua quicquid boni cernitur in nobis emanavit (...) Summam autem bonitatem suam, summam erga creaturas charitatem, nec clarius unquam, nec spectabilius Deus ostendit, quam cum pro servis redimendis filium tradidit. (...) Cum vero mors

l'intelletto, i presidi naturali della mente, secondo il *De imaginatione* – dai disordini determinati dalle cattive passioni o dai vizi. In questo caso le fantasie proposte nel *De morte Christi* somigliano a quelle costruite nelle mnemotecniche: figure complesse in cui ogni elemento fa segno a un concetto; con la differenza, fondamentale, che il beneficio procurato da questa traduzione di informazioni nel linguaggio della rappresentazione non consiste nel facilitare la memoria dei dati trattenuti ma nella capacità di muovere gli affetti dell'animo, distogliendoli dai beni apparenti che accendono le passioni nocive. Non sono risparmiati perciò consigli pratici: chi è agitato dall'ambizione alla fama o alle ricchezze, dovrà concentrarsi sulla nudità di Cristo in croce, sul fiele e l'aceto da lui bevuto coloro che sono inclini al peccato di gola, sulla sua corona di spine e sui segni del flagello sul corpo, simboli di offese patite per amore dell'umanità, quelli che, schiavi dell'ira, sarebbero subito inclini a vendicare le ingiustizie subite; allo stesso modo, quanti sono preda dei piaceri carnali dovrebbero porsi dinanzi agli occhi il corpo di coloro che amano sfigurato dalla morte¹⁰³.

La peculiarità della soluzione proposta da Pico sta quindi nella relazione tra bene morale e fantasia. Secondo la prospettiva tanto del *De morte Christi* quanto del *De imaginatione*, non è necessario, né soprattutto semplice, neutralizzare gli impulsi al piacere o al dispiacere che guidano la maggior parte dell'agire umano; ben più utile potrà invece rivelarsi recuperare il potenziale degli affetti che suscitano, facendo risultare – tramite immagini appositamente concepite – desiderabile ciò che

propria occurrit meditanda, recordare quod in hac vita nihil aliud habere potes victum et tegumentum, eosque qui plus habent, certe non habere plus bonorum, sed plus curarum, unde ad proximi amorem consequendum apti reddimur».

¹⁰³ Cfr. *ibid.*, III, 4, p. 90: «Quomodo et Christi primum et demum propriae mortis memoria praevalentes esse possimus ostendendum. (...) Si principatu et imperii cupidine sollicitamur, perpendamus in cruce Christum nudum languentissimo nostrarum animarum amore (...) si gulae scitamenta cor subeunt, felle et aceto Christum in cruce potatum recogitemus (...) si cor exaestuat ira, bullitque sanguis, vindictam ciens, recolamus Christum nostri amore a servo pontificis pertulisse alapam patientissime, et indutum fuisse veste purpurea, flagellatum et spinea corona in desiderium et contumeliam coronatum (...) libidinum quoque incentiva illicique coitus hoc eodem medio coercemus, ipsam meditates corpoream molem quam tantopere cupimus delectari, post modicum temporis spacium esse a tineis et vermibus vorandum».

è moralmente giusto e sgradevole ciò che moralmente riprovevole¹⁰⁴. Questo metodo – precisa Gianfrancesco – non è certo l’unico possibile per indurre al rispetto dei comandamenti della morale cristiana, ma sicuramente è il più agevole da applicare:

Quae dogmata iudicio meo procurare sibi commodius hominem non posse palam est quam his meditationibus de quibus toto tractatu egimus¹⁰⁵.

Di questa strategia educativa si può dire però che non sembra priva di conseguenze ‘indesiderate’. Pare infatti che il punto di forza dell’uso religioso dell’immaginazione costituisca, insieme, anche il suo inconveniente maggiore: l’espressione in immagini di contenuti atti a incitare alla virtù o al perfezionamento morale ha indubbiamente il grande vantaggio di sfruttare l’influenza della facoltà fantastica sull’appetito sensitivo dell’animo, ma proprio per questo finisce per avvicinare l’atteggiamento di fervore religioso così indotto alle caratteristiche dell’affettività disordinata che si volevano scongiurare. Il parallelismo tra l’ossessione per la ricchezza e la contemplazione della figura del Cristo suggerisce addirittura che il rimedio consigliato consista nella riproduzione di un meccanismo morboso cambiato di segno. Del patologico, infatti, questa immaginazione ha tutti i caratteri: essa è fissa, veemente, continua. Il rischio maggiore è quello di veder assimilato l’*habitus* della fede, che questi metodi vorrebbero rafforzare in tutti gli uomini o persino suscitare in alcuni, a una disposizione certo più benefica ma non meno irrazionale di quella dell’adirato tormentato dall’immagine della vendetta futura o dell’innamorato schiavo del fantasma della persona amata. Non aiutano a smentire queste impressioni le conclusioni del *De morte Christi* circa il potere delle immagini proposte di ‘costringere’ gli uomini alle disposizioni virtuose, esattamente come le passioni nocive agli abiti viziosi: la *cogitatio mortis* – si legge – determina un’attitudine all’umiltà, che lo si voglia o no, e l’*imago crucis* insegna a operare per il bene come privati della volontà personale.

¹⁰⁴ Come nota Bouriau (*Éléments de commentaire* cit. [alla nota 67], p. 143), con riferimento al *De imaginatione*, l’originalità di Pico «consiste à montrer qu’en un sens, dans l’optique de la conversion, l’imagination est supérieure aux facultés dites supérieures de l’ame (la raison et l’intellect)».

¹⁰⁵ *De morte Christi*, III, 11, p. 102.

Qua solidiori emendatione castigare mentis petulantiam nobis in promptu est, quam ut futuram nostram mortem saepissime cogitemus, qua *velimus nolimus* ad ponendam superbiam commonemur: cum praesertim eo mentem appulimus, ut vermes depasci corpus hoc tantopere diligimus sit necesse, unde prodit humilitas oppositus superbiae habitus. *Propria quoque fraudari voluntate* ob Christi amorem nec durum nec asperum (...) item ad charitatem extendendam nobis praestari non potest quam crucis ipsius imaginatio¹⁰⁶.

Se poi, come nel caso dell'educazione religiosa dei giovani o degli anziani, le rappresentazioni funzionali a stimolare positivamente gli affetti non sono frutto di un'elaborazione volontaria del soggetto immaginante perché non discendono dal giudizio, sia anche sbagliato o inquinato da passioni precedenti, con il quale la ragione di quello sceglie di orientarsi alla contemplazione di un'immagine ma sono sottoposte dall'esterno, la pratica messa in atto è difficilmente distinguibile da forme di suggestione psicologica che operano esclusivamente sulla parte irrazionale dell'animo, sollecitando l'immaginazione altrui, con opportune fantasie, a muovere gli appetiti sensitivi verso gli oggetti proposti dall'agente del condizionamento¹⁰⁷. L'attitudine religiosa conseguente alla fissazione su immagini dal contenuto edificante rischia così di essere interpretata come un episodio psichico tutto interno alla dimensione *bruta* dell'*imaginatio* e la religione stessa come una prerogativa di uomini obbedienti alla fantasia più che alla ragione. Si ripresenta cioè, nuovamente, l'eventualità che la fede sia associata a una credenza vana. Non si tratta però di una conseguenza imprevista da Pico. Dopo le allusioni del *De Studio*, anche il *De morte Christi* riporta infatti un accenno polemico a coloro che stimano la dottrina cristiana come una favola:

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 103.

¹⁰⁷ In un passo del *De imaginatione* (XII, p. 84) Gianfrancesco racconta di aver sperimentato questo metodo di suggestione anche sul figlio Gian Tommaso: «idque Iohannes Gerson memoriae prodidit, in exemplum revocans pios quosdam parentes qui poma infantibus de tecto mittebant, ut in Deum, in quem acceptum referri debere munus praedicabant, pietate debita a teneris, quod aiunt, unguiculis animarent. Expertus et ego in Iohanne Thoma filio eiusce modi res identidem ei a vidua quapiam narratas fuisse in causa ut non solum a plerisque imaginationibus vanis, quas septennis aetas qua nunc vivit plurimum ferre solet, ex proposito abstinuerit, sed et multa quae etiam maturae aetati convenire posse videntur renuerit, spe magna fretus scandendi caelum ad illas res contemplandas quas imaginatione concepit». Come nota Caplan (*On the imagination* cit. [alla nota 1], p. 84, n. 88) pare non esserci nell'opera di Gerson un riferimento diretto all'espedito educativo qui riportato, mentre è probabile che Pico dovesse piuttosto aver genericamente presente il *De parvulis trahendis ad Christum* del teologo francese.

Novimus multos beneficiorum Dei oblitos, Christique mortem veluti *ad ignem narratam fabellam cogitantes*, vitiis et divitiis incumbere, luxuriose epulari, assectare illicitas et inconcessas veneres, superbissime aliis dominari¹⁰⁸.

Proprio a contrastare quest'opinione e le sue aderenze filosofiche, allo scopo di evitare che la fede possa essere considerata una disposizione immaginifica, sono destinate specifiche argomentazioni nelle opere di Gianfrancesco successive al *De imaginatione*: i *Theoremata de fide et ordine credendi* e il *De rerum praenotione*.

2.2 Christiana vita ab imaginatione non pendet

Publicati a Strasburgo nel 1506, ma preceduti da una elaborazione quasi decennale, i *Theoremata de fide et ordine credendi* costituiscono il primo scritto picchiano di argomento esclusivamente teologico. Dedicandoli al pontefice Giulio II, Gianfrancesco li presenta come una spiegazione delle credenze fondamentali della fede cristiana, ordinata secondo il modello delle trattazioni di geometri e matematici:

Ante sexennium meditari coepi ad propriae conscientiae pacem firmandam inter tot turbines contrariarum opinionum quae de credendis rebus tam in universum quam particulariter occurrebant colligenda modo duxi quasi membra dispersa ad unius corporis et compaginem et ordinem, quae Geometrarum, Arithmeticorumque more per Theoremata disposui, quibus illud unum praeponendum sum ratus fidem Christianorum veram esse, ut ex eo veluti principio sequentes conclusiones et Theoremata quodam quasi pendulo nexu cohaerentia deducuntur¹⁰⁹.

¹⁰⁸ *De morte Christi*, I, 9, p. 58.

¹⁰⁹ *Theoremata de fide et ordine credendi* (nel seguito *Theoremata de fide*), proemio, p. 215. Per la data di composizione di questo scritto, nominato da Pico già in una lettera del 1496 a Zanobi Acciaiuoli, cfr. SCHMITT, *Gianfrancesco Pico and his Critique of Aristotle* cit. (al cap. 1, nota 45), p. 194.

Affermando una stretta analogia tra il metodo utilizzato nei *Theoremata* e il procedimento delle arti matematiche, Pico segnala allo stesso tempo una importante differenza: mentre in geometria e aritmetica gli enti o concetti primi dai quali derivano necessariamente tutte le altre conoscenze sono solo definiti, postulati ma non provati, tanto da poter risultare dubbi a coloro che non studiano quelle discipline, la premessa prima di una teologia *more geometrico* – la proposizione che la fede è vera – può essere dimostrata e resa indubitabile per chiunque sia dotato di ragione.

Ut enim illi de puncto et linea unitate et numero pari et impari, et quod sint et quid sint praefatur, ita nos et esse et veram esse fidem nostram posuimus, sed quamquam apud illos sua ipsa principia non probantur et supponantur et solum definianturque, non ideo tamen ab re putandum est, fecisse nos, si quod posuimus principium probaverimus. (...) Illi praeterea solum ad discipulos scribunt sua quos credere oportet, nec Geometriae ipsius aut Arithmeticae facultatis terminos egrediuntur, in qua prima negari principia, ab eisdem cultoribus nequeunt. Ipse autem non instituendos solum nostros, sed et convincendos adversarios suscepi in asserendo, principio ubi et nostris et alienis praeliabimur armis, et nimirum veritatis fidei tam proprio quam alieno milite adversarios prosternat¹¹⁰.

Buona per contrastare in generale i nemici della cristianità, questa dimostrazione è quindi anche la via da intraprendere per confutare coloro che seguitano a ritenere la fede una credenza inconsistente. L'identità di questi 'detrattori' della religione, pure se vaga, va ricomponendosi, in base ai cenni nel *De studio* e negli scritti sull'immaginazione, intorno a un profilo di riferimento: cultori della *humana philosophia* (vicini ai peripatetici a sentire le allusioni di Ficino, filosofi contenti delle sole ragioni naturali a leggere la biografia di Giovanni Pico) che tengono nel conto di una favola la dottrina cristiana, perché non rispondente alle modalità di conoscenza proprie del sapere profano cui si applicano, e la pensano come il prodotto di un *habitus* indotto dalla fantasia. A questi quindi andranno sottoposte *probationes*, in sostegno degli insegnamenti e delle opinioni seguite dai cristiani, di tipo particolare: non genericamente indirizzate a sostenere l'attendibilità dei principi della religione (perché altrimenti basterebbe rimandare alle opere delle

¹¹⁰ *Theoremata de fide*, proemio, p. 215.

schiere di teologi che hanno sempre trattato l'argomento¹¹¹) ma mirate a provare la divinità di Cristo. Se infatti si dimostra razionalmente che Cristo è figlio di Dio, divino anch'egli, nessuno – nemmeno quelli che solo alla ragione fanno appello e di essa si dicono soddisfatti – potrà sottrarsi dal prestare l'assenso alle *notiones* che provengono da una fonte tanto autorevole¹¹² e la *fides*, ricondotta a una origine soprannaturale, sarà distinta nettamente dalle disposizioni, umane e irrazionali, dell'immaginazione. Due sono le condizioni dalle quali dipende l'efficacia di questa via argomentativa: l'esistenza di un principio divino del reale e la possibilità di rinvenire una religione vera. La prima è detta accettabile senza necessità di apposite dimostrazioni teologiche, perché già adeguatamente confermata dalle ragioni dei filosofi, la seconda è facilmente accertata in base alla constatazione che la 'mentalità religiosa' appartiene a tutti gli uomini e come tutte le inclinazioni, o i bisogni naturali, non sussisterebbe se non ci fosse in natura un oggetto capace di soddisfarla¹¹³. Date queste premesse e una volta ammesso che Cristo è Dio, neppure i *dementes* potranno diffidare del culto che da questi discende. La dottrina cristiana

¹¹¹ Cfr. *ibid.*, *expositio primi principii*, p. 217: «Quamquam de veritate Christianae fidei a veteribus Theologis, non parum multa scripta sunt, ad eandemque et asserendam et propagandam nonnulli aetatis nostrae viri doctissimi, validissimas rationes scriptis, mandaverunt, minime tamen alienum putavi si *probationes aliquas* asserem, quibus et ipsamet propugnaretur fides, et expugnaretur impietas».

¹¹² Nei *Theoremata de fide* si fa cenno esplicito alla possibilità che la religione cristiana sia considerata non necessaria, qualora si creda di poter ottenere i dati da essa procurati anche tramite la ragione naturale. Cfr. *ibid.*, p. 218: «Peculiari autem Dei populo Prophetæ dati et Messias, id est, Christus promissus est cui audientes felicitatem adipiscerentur, obaudientes poenis plecterentur. Ad arrogandam autem derogandamve Prophetæ fidem in ipsis exordiis conditarum legum non tam quid traderetur, quam quis traderet examinandum fuit: *si enim de rebus ipsis quarum notitiam superno duce divinoque Propheta comparamus nobis vi naturæ et sagacis intellectus facultate instrui commonerique possemus, eius ope non necessario egeremus*». Contro questa eventualità la dimostrazione della divinità di Cristo consente di provare che l'assenso alla fede cristiana si rende sempre necessario, qualunque siano i contenuti raggiungibili tramite la *ratio* e, anzi, anche nell'eventualità che per via naturale possano apprendersi le medesime informazioni offerte dalla Rivelazione. In questo caso infatti, il vero discrimine sarebbe comunque, per Gianfrancesco, la provenienza – divina – delle conoscenze acquisite.

¹¹³ Si potrebbe forse individuare anche una terza condizione di validità: l'ammissione dell'attendibilità storica della figura di Cristo. Se si può dubitare infatti dell'esistenza dell'uomo che i cristiani ritengono fondatore della propria religione, tutti gli sforzi intesi a dimostrare la verità della fede risulteranno vani. Su questo punto, Gianfrancesco si mostra però sufficientemente tranquillo, limitandosi a citare le fonti pagane, romane e greche, che confermano il racconto dei vangeli su un uomo vissuto in Palestina al tempo dell'imperatore Tiberio e morto in croce. Cfr. *ibidem*: «Fuisse videlicet quo tempore rerum potiebantur Tiberius Caesar et pro eo Potius Pilatus Iudæam administrabat, hominem quendam Hierosolymis cui nomen Iesus atrociter vexatum et morti crucis addictum, hoc ipsum non modo sacra testantur Evangelia, sed Iudei asserunt, et Romanarum rerum scriptores memorant, et Graeci quoque oratores atque philosophi affirmant».

non potrà più essere detta una favola. *Fabulae* e *deliria* appariranno piuttosto solo quelli dei negatori della sua verità:

At si Iesum Christum ducem et magistrum nostrum Deum esse ne dum iustum verumque Prophetam monstraverimus, extra omnem controversiam apparebit eis omnibus quae nobis ipse tradidit sine ulla cunctatione fidem obstringendam, atque ea quae repugnant ceu fabulas et deliria contemnenda, quam nec dementes opinarentur a Deo optimo maximo mendacium hominibus pro summa veritate excolendam tradi¹¹⁴.

Come provare allora la divinità di Cristo? Le risposte dei *Theoremata* su questo punto convergono intorno a un unico criterio: tramite l'attestazione del carattere mirabile o miracoloso delle azioni compiute da colui che si è qualificato come figlio di Dio e da coloro che ai suoi insegnamenti hanno creduto. Tutti gli argomenti elaborati nel trattato potrebbero essere così riformulati: esistono incontestabilmente eventi o atti prodigiosi riguardanti l'operato dei cristiani o l'affermarsi del Cristianesimo sulla Terra, che – data la loro eccezionalità – sfuggono a una spiegazione naturale e non possono avere, in ultima analisi, altra causa che un agente divino, cioè Cristo stesso; ma se questi è Dio, la religione cristiana è necessariamente vera. Occorre insomma supporre la divinità di Cristo per render conto della straordinarietà delle opere della fede:

Probandum enim nobis erat ipsa opera Christianae vitae, quae ab hac fide profluunt testari nobis Christi divinitatem, idque faciendum nobis est¹¹⁵.

L'*expositio primi principii* della teologia ordinata *more geometrico* si risolve allora in un elenco dei 'fatti' della cristianità, accompagnato da una breve argomentazione circa l'impossibilità di ricondurli nell'ambito della causalità naturale. Mirabile appare, in primo luogo, a Gianfrancesco l'imporsi del Cristianesimo su una umanità intenta per millenni al culto idolatrico. Non ci sono circostanze contingenti o ragioni fisiche che possano considerarsi fattori determinanti il 'trionfo' della religione di Cristo: poiché la fine dell'idolatria coincide con la

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 218.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 228.

sconfitta dei demoni che, spacciandosi per divinità, confondevano i pagani, né gli uomini e le loro decisioni (l'editto di Costantino ad esempio) né i cieli e i loro mutamenti (come vogliono coloro che subordinano l'avvicinarsi dei culti al variare degli influssi celesti) possono esserne detti responsabili. Gli uni sono inferiori e più deboli della natura demoniaca¹¹⁶, gli altri agenti materiali incapaci di agire su sostanze spirituali¹¹⁷. Non resta dunque che postulare una causa divina:

Quid igitur restat quod celebre hoc miraculum toto orbe conspicuum credi possit effecisse? (...) Colligamus igitur oportet huiusce rei quam quaerimus causam, aut Deo ipsi, aut Christo homini divina virtute operanti, necessario tribuendam esse: illud si concedant colligitur subinde veram esse hanc fidem quae Deum ipsum habeat auctorem¹¹⁸.

Sono poi ritenute altrettanto 'straordinarie' le operazioni che discendono dall'avere fede in Cristo. In questa categoria Pico include dati che sembrano molto diversi per origine e qualità: effetti irriducibili alle dinamiche naturali (i miracoli compiuti da Gesù, i suoi discepoli e i santi della Chiesa)¹¹⁹, evidenze di avvenimenti storici infrequenti rispetto al normale corso degli eventi (la conversione di quasi tutta l'umanità sotto una sola Legge, realizzata solo una volta tramite la predicazione apostolica e inutilmente spesso tentata dai legislatori pagani)¹²⁰ e infine disposizioni

¹¹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 220: «Libet autem primum ex adversariis sciscitari, quae nam vis tanta potens fuerit ut malignos daemones ex mundo iam fere debellato subactoque tam celeriter expulerit? Porro Costantini principis virtutem et religionem in causa fuisse contendere nequeunt (...) ut enim supremo Deo bonisque angelis inferiores ob eorum malitiam, scilicet, daemones ipsi imbecillioresque, ita hominibus potentiores sunt, quoniam universam spiritalem substantiam supra hominem collocatam apud rerum naturae gnaros copertissimum est».

¹¹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 221: «Haec cum diluere non possint, cum impiis quibusdam et reprobis hominibus astrologico fato id forsitan imputare ambient qui nihilominus facillime revincentur, incorporeae namque substantiae potestati coelestium corporum non subdunt, cum pati id nequeant a corpore (de naturali actione loquimur) quod aut expers penitus corporis est »

¹¹⁸ *Ibidem.*

¹¹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 237, così è introdotto un lungo elenco di fonti pagane che attestano l'esistenza di miracoli cristiani: «Postremo et ipsa miracula naturae vires superantia a Christo et Apostolo perpetrata, quae nisi aut Deus, aut Dei virtute fultus homo potuit operari; Christianae fidei veritatem impensissime adstruunt. At quis forte ea ipsa negaverit? (...) emotae namque mentis est, id negare quod omnes affirmant».

¹²⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 229-230: «Rarissimi namque philosophorum adhortamentis, vel a virtutis imaginem trahebantur, rarissimique aut poenis aut praemis legislatorum vel capescebant virtutes, vel compescebantur a vitiis, sed nec aliis populis ut eisdem viverent legibus persuadere potuerunt inclyti illi et famigerati legum positores (...). Christum autem per duodecim Apostolos suave illud iugum suum omni terrarum orbi quam late patet imposuit, et ipsos etiam Romanos gentium victores domitoresque subiecit».

etiche che smentiscono la naturale tendenza umana al male (il sacrificio dei martiri, la capacità dei credenti di dominare gli appetiti sensitivi e di agire secondo virtù)¹²¹. Tutti questi atti sono accomunati dall'essere relativi alla 'vita' dei cristiani e dal non poter avere che Cristo come ispiratore:

Ab eo [*scil.* Christo] namque pendet Christiana vita, sicut effectus a propria causa, neque enim aliis in hominibus praeterquam in eis qui Christo hunc in modum sunt addicti, vita ipsa omnium perfectissima cernitur: mirabilia adeo promens opera ut ambigi non possit testari eam auctoris sui Christi divinitatem¹²².

A chi poi obiettasse che queste dimostrazioni provano a rigore solo che Cristo ha operato tramite una *virtus* soprannaturale e non che egli sia figlio di Dio, dotato di natura divina, è replicato con una spiegazione basata ancora sul solito schema: se Cristo non fosse figlio di Dio, essendosi proclamato tale, sarebbe il peggiore degli impostori, ma ciò è impossibile, perché altrimenti Dio stesso non gli avrebbe permesso di compiere in suo nome tanti portenti e prodigi¹²³. In un modo analogo è infine argomentato a favore della legittimità dell'*habitus* della fede. Contro la tesi che vuole le conoscenze raggiunte tramite l'atto del credere inferiori a quelle imposte dalla coerenza della ragione, si rileva come l'*habere fidem* in qualcosa e, soprattutto, in qualcuno non sia un atteggiamento esclusivo del modo in cui i cristiani acquisiscono le informazioni essenziali alla propria salvezza. La storia della filosofia racconta del proliferare di numerosi indirizzi speculativi tenuti insieme dalla *fede* dei discepoli nei rispettivi maestri: quelli che, a distanza di secoli, si dichiarano ancora Platonici,

¹²¹ Cfr. *ibid.*, p. 231: «Quos autem affectos melius, purgatioresque veris Christianis invenimus? Quos neque inflat ambitio, nec fluxarum rerum, aut amor inebriat, aut timor perterret, quos nec irascibilis furor praecipitat, nec libido in bruta deformat. (...) Sit et illud nobis argumento divinitatis Christi et fidei nostrae veritati». È evidente in queste righe il riferimento a tutti i difetti morali (ambizione, ira, *libido*) che era stato classificati nel *De imaginatione* come prerogative della viziata natura umana: solo i cristiani – sembra affermare qui Pico – riescono a mantenersi nella *dignitas* voluta da Dio per gli uomini.

¹²² *Ibid.*, p. 230.

¹²³ Cfr. *ibid.*, p. 222: «At cum se Dei filium dici credique voluerit, Deus dubio procul est alioquin et arrogantissimus ipse omnium censendum esset, pessimoque superbiae vitio maculatus, quia falso divinitatem sibi attribuisset, nec non divinae prudentiae lex incusaretur, utpote eum cum sectatoribus, non puniens sed magnificiens, sed exaltans, sed signis atque portentis glorificans, quae constaret maiestatis rerum, mille et quingentis et eo amplius annis terrae, coeli, angelorumque dominium sibi contra ius et fas usurpavisse».

Aristotelici o di altra scuola devono *credere* che i testi sui quali fondano le proprie convinzioni siano effettivamente testimoni sicuri del pensiero di Platone, di Aristotele o chi per loro e, in generale, l'intero consorzio civile non sussisterebbe se gli uomini non si accordassero un minimo di *fiducia* reciproca.

De philosophis illis omnibus ante Platonem et Aristotelem quos miro studio coluit antiquitas, quanquam in varias et pugnantes sectas divisos quid sumus dicturi? Quando quisque eorum non caruit discipulis, qui eos etiam fide, non scientia (qui enim fieri potest, ut scientia in se pugnantes sit et varia?) sequebantur. (...) Sic et fide ipsa se philosophi sectis addicunt: fide enim non scientia tenent hos esse Platonis libros illos Aristotelis, alios alterius, et eorum titulis acquiescunt, quos nihilominus potuerunt supponi et surripi, ut adulterini pro legitimis sumerentur mille de causis (...) sed et agricolis quoque cives, sed et navigatores navis credunt, quis enim se liquido commiseri elemento digitis a morte remotus quatuor aut septem si sit latissima taeda, qui prius non crediderit incolumem se ad portum proferri. (...) Si autem et in his quas memoravimus, et aliis humanis in rebus, ad quas propria et nativa pervenit industria, fide opus est, si una vivere homines velint, alioquin dissipetur humana respublica, et quam civilis pollicetur vita felicitas pereat¹²⁴.

I cristiani quindi non sono meno prudenti dei filosofi, perché fanno leva su un *modus cognoscendi* ampiamente diffuso; non c'è 'leggerezza' nel loro assentire a Cristo, anzi, la loro *credulitas* è superiore alla fede che gli uomini possono riconoscersi a vicenda, perché è riposta in una autorità divina.

Summa ergo prudentia summa gravitas divinis oraculi, divinis verbis credere, et quidem pure atque simpliciter, eoque maxime, *quo nihil obesse credulitas haec potest*, summe autem prodesse (...) At quaeso quid damnent, animum advertamus, ut eorum patefiat stultitia: levitatem nominant Dei oraculis statim credere quae summa sapientia est: statim autem hominibus credere gravitatem et prudentia nominant¹²⁵.

Questo ricorso, quasi in una logica della prova, a segni manifesti che attestino la realtà del sovrannaturale e dunque la verità della fede non è limitato ai *Theoremata*; costituisce, al contrario, uno dei tratti distintivi dell'apologetica

¹²⁴ Cfr. *ibid.*, p. 227. Cfr. AUGUSTINUS, *De utilitate credendi*, XII, 26, ed. J. Zycha, Praha-Wien-Leipzig 1891 (CSEL, 25), p. 34: «Credimus tamen, et sine ulla dubitatione credimus, quod scire non posse confitemur. (...) Multa possunt afferri, quibus ostendatur nihil omnino humanae societatis incolume remanere, si nihil credere statuerimus, quod non possumus tenere perceptum».

¹²⁵ *Theoremata de fide, expositio primi principii*, pp. 225-226.

pichiana. Si trova, in primo luogo, nella biografia dedicata da Gianfrancesco al suo mentore spirituale Girolamo Savonarola. Della *Vita Savonarolae*, cominciata nel secondo decennio del Cinquecento e terminata solo nel 1530, si conoscono infatti in tradizione manoscritta due redazioni, rispettivamente di 20 e 32 capitoli, differenti proprio per la mole di dati relativi ai racconti dei miracoli del frate, aggiunti nella seconda versione¹²⁶. Si va da attestazioni di opere straordinarie compiute in vita da Girolamo, a resoconti di eventi prodigiosi riconducibili ai suoi discepoli o, addirittura, alla *virtus* delle sue reliquie, fino a concludere con una identificazione della vicenda terrena di Savonarola con Cristo, colui che è dotato, per definizione (come mostrano i *Theoremata*) di una potenza *divina*. Licenziando il testo definitivo della biografia, Pico includeva esplicitamente i *miracula* tra le testimonianze, prima, della verità dell'intera trattazione e, poi, della santità del frate:

Veritatem sane quam per memet ipsum novi, secutus sum. Nam cum ipso Hieronymo constitutam habui non vulgarem sexennium antequam quod mortales morari desiisset. *Deinde non auritos tantum teste habere in consilio volui, sed oculatos, eis maxime de rebus quae et mortem concernebant atque miracula*¹²⁷.

Quare certum omnino omnique dubio procul affertur divina virtute fieri, quo uti reliquos supernos cives, ita Hieronymum ipsum in terris conspicuum et celebrem redderet. (...) Ergo si isthaec omnia simul perpenderit, fiet extra controversiam, verum eum Prophetam et Martyrem, cui dum testimonium Dei quaeritur, miracula divina adstipulantur. *Huc illud tendit, quod et divinae revelationes, ipsis etiam miraculis suffragantur*¹²⁸.

Questa circostanza è tanto più significativa se avvicinata ai pronunciamenti di tutt'altro genere presenti nelle opere savonaroliane. Proprio il frate domenicano infatti – come Pico non poteva non sapere – si era espresso sempre negativamente sulla questione della validità dei segni soprannaturali per la conferma dell'autenticità dell'ispirazione profetica. Difendendosi da coloro che lo accusavano di essere un

¹²⁶ Per una ricostruzione della tradizione manoscritta dell'opera pichiana, cfr. E. SCHISTO, *La tradizione manoscritta della 'Vita Hieronymi Savonarolae' di Gianfrancesco Pico della Mirandola*, in *Studi Savonaroliani. Verso il V centenario*, Atti del primo seminario di studi (Firenze 15-16 gennaio 1995), a c. di G. C. Garfagnini, Firenze 1996, pp. 289-298 e EAD., *Introduzione a G. F. PICO DELLA MIRANDOLA, Vita Hieronymi Savonarolae*, a c. di E. Schisto, Firenze 1999, pp. 31-73.

¹²⁷ *Vita Hieronymi* cit., p. 109.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 193.

impostore piuttosto che un illuminato da Dio e ne consideravano una prova il fatto che fosse incapace di ‘fare miracoli’, Girolamo aveva sostenuto che a chi possiede il dono della profezia basta la certezza soggettiva della verità della propria elezione; nessuna sicurezza maggiore anche per chi ascolta i profeti – aveva aggiunto – del constatare la convinzione con la quale si mostrano divinamente segnati e la serie di effetti, non superiori alle forze naturali ma comunque eccezionali, che ne accompagnano l’agire¹²⁹. E se pure in questo caso la scelta picchiana di concentrarsi proprio sugli eventi miracolosi potesse essere dovuta solo alla necessità di proteggere la memoria di Savonarola ‘costruendo’ quelle prove a suo sostegno che egli aveva sempre rifiutato¹³⁰, non si può dire certamente lo stesso per l’agiografia dedicata da Gianfrancesco a Caterina da Racconigi. Il testo, che porta non a caso nel titolo la lezione *Compendio delle cose mirabili*, è un elenco in dieci libri, ordinato tematicamente, dei carismi e prodigi, approvati da ‘sensibili segni’ e riscontri sperimentali, associati alla figura di questa giovane terziaria dell’ordine domenicano. Anche in questa occasione i dati forniti si sprecano: visioni mistiche, familiarità con

¹²⁹ Cfr. GARFAGNINI, *Il messaggio profetico di Savonarola e la sua ricezione*, in ID., *Studi Savonaroliani*, Firenze 1997, pp. 197-211, nel quale l’atteggiamento di Gianfrancesco proprio sul tema della *certificatio* dell’ispirazione profetica è paragonato a quello, del tutto differente, di un altro seguace di Savonarola (a lui più fedele su questo tema), Domenico Benivieni. E cfr. anche: ID., *La Vita Savonarolae di Gianfrancesco Pico*, in *Giovanni e Gianfrancesco Pico* cit. (al cap. 1, nota 27), pp. 291-310, in part. p. 295. Per i testi nei quali Savonarola specifica la propria posizione: SAVONAROLA, *Compendio di rivelazioni e Dialogus de veritate prophetica*, a c. di A. Crucitti, Roma 1974. Cfr. ad esempio, *ibid*, pp. 45-46: «di pochi profeti si legge che con le profezie abbin fatti miraculi, unde Ieremia, come si legge nel suo libro al XXVIII capitolo, quando Anania se gli contrapose non provò la sua profezia per miracoli (...). Iona profeta non fece miraculo alcuno a queglii di Ninive predicando la loro destruzione. E breviter delli profeti e’ quali profetorono a’ tempi de’ Re del populo di Israel, di molto pochi si legge che abbino provate con miracoli le loro profezie. Ma che dico delli altri profeti, quando el Profeta de’ profeti, santo Giovanni Battista, non fece alcuno miraculo? La sua bontà era di dentro e non accattata da cose estrinsece».

¹³⁰ Potrebbe essere così interpretata almeno la circostanza che, sulla questione dei miracoli di Savonarola, è lo stesso Gianfrancesco a mutare posizione, proprio con l’inizio della stagione più difficile per le sorti del predicatore domenicano. Nel 1497, in una difesa di Girolamo dalle accuse di impostura avanzate da Samuele Cassini, Pico riproduce l’attestazione del *Compendio di Rivelazioni*, scrivendo che «non pertinent ad prophetiae veritatem probandam signa et miracula necessario», (*Defensio Hieronymi Savonarola adversus Samuelem Cassinens, per Iohannem Franciscum Picum Mirandulanum edita: Ad Hieronymum Tornielum ordinis fratrum minorum generalis vicarium*, Firenze 1497, copia consultata: Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Fondo Guicciardini, fol. c. 14 r); nella primavera del 1498, si riferisce al frate, appena arrestato a Firenze, come a un profeta confermato «da segni sopranatura et expressi miracoli: como molti scianno de soi amici: et io anchora ne posso rendere testimonio per essere stato presente a cose quale sopranaturalmente epsio dio ha operato per lui» (*Epistola del conte Ioanfrancesco da la Mirandula in favore de fra Hieronymo da Ferrara dappoi la sua captura*, Modena 1498, copia consultata: Firenze, Biblioteca Riccardiana, R. 222, fol. c. 2 v.).

angeli e spiriti celesti, vittoria di tentazioni diaboliche, previsione profetiche, guarigioni di infermi, tutti raccolti a beneficio dell'attestazione di una causalità soprannaturale. Lo dimostra l'argomentare, ormai consueto, rivolto a coloro che pensano di dubitare della santità di Caterina:

Se vorranno cogliere visioni e rivelazioni di Caterina dover essere collocate fra le dubie e incerte (...) potranno essere facilmente repulsi per le cose non solamente da noi dette nel trattare del lume divino (...) ma per molti miracoli che non pon farsi se non per virtù divina, e per molti convertiti alla vita bona¹³¹.

La spiegazione più semplice di queste righe, come di quelle affini nella *Vita Savonarolae* e nell'esposizione della verità della fede dei *Theoremata*, farebbe probabilmente appello alla sensibilità religiosa del loro autore, magari alla sua personale ansia di registrare conferme o prove 'concrete' per quelle credenze alle quali aveva personalmente dato l'assenso; a dire, insomma, che prima di presunti detrattori o *impii homines*, Gianfrancesco cercasse innanzitutto di convincere se stesso dell'opportunità di consentire alla religione cristiana¹³². All'opposto, si potrebbero motivare le medesime argomentazioni con uno scavo alle fonti della tecnica apologetica in esse impiegata; come se, cioè, queste fossero esclusivamente determinate dai modelli speculativi preferiti da Pico, perché da essi ereditate¹³³. Ci

¹³¹ G. F. PICO DELLA MIRANDOLA, *Compendio delle cose mirabili di Caterina da Racconigi*, a c. di L. Pagnotta, Firenze 2010, p. 92. Cfr. anche il saggio introduttivo al testo della stessa curatrice: *Per sensibili segni: la fenomenologia del soprannaturale secondo Gianfrancesco Pico*, pp. V-XXXI.

¹³² Ha sostenuto pressappoco questa tesi: W. STEPHENS, *Gianfrancesco Pico e la paura dell'immaginazione: dallo scetticismo alla stregoneria*, in «Rinascimento», ser. 2^a, 43 (2003), pp. 49-74. In questo saggio, Stephens, soffermandosi sintenticamente sul *De imaginatione* e sull'*Examen vanitatis* e analizzando più diffusamente un'altra opera picchiana, la *Strix sive ludificatione demonum*, un dialogo in tre libri sulla stregoneria, conclude attribuendo a Gianfrancesco una religiosità tormentata e cupa, scettica intorno alla consistenza della fede e soprattutto della dimensione soprannaturale cui essa fa appello, arrivando a definirlo addirittura un miscredente *en cachette* che proprio tramite la credenza nella stregoneria, e nella realtà demonica e spirituale che questa testimoniava, avrebbe trovato pace ai propri dubbi. Non potendo qui discutere l'attendibilità di questa tesi, si può segnalare che essa è, almeno su un punto, imprecisa: l'idea che la religione cristiana possa, in qualche modo, dipendere dall'immaginazione non è prodotto personale di una mentalità dubbiosa, come sostiene Stephens, ma un argomento che Pico presenta come filosoficamente accreditato e al quale, quindi, decide di opporsi con le armi dell'apologetica. Non scrupoli personali ma esigenze speculative sarebbero quindi alla base delle dimostrazioni della verità della fede da lui elaborate.

¹³³ In particolare i modelli seguiti da Gianfrancesco sembrano essere tre. In primo luogo, Eusebio di Cesarea, autore, come detto, riscoperto nella Firenze del primo Cinquecento, che nel libro terzo della *Demonstratio Evangelica* introduce una serie di testimonianze a favore della divinità di Cristo, includendovi proprio le opere meravigliose (tra le quali, la cacciata dei demoni e la fine del

sono però almeno due ragioni che fanno sembrare queste ipotesi interpretative insoddisfacenti. Pare in primo luogo che la possibilità di certificare tramite *mirabilia* o *prodigia* l'origine divina e l'attendibilità della dottrina cristiana non sia intesa nelle opere pichiane più direttamente filosofiche e teologiche come un modo per rendere cogente, e quindi indubitabile, l'adesione alla Rivelazione. Nei *Theoremata*, per esempio, anche se ricorrono espressioni come *obstringenda fides* e simili, è specificato con chiarezza che i miracoli, come altri segni esteriori, non 'hanno la forza di' – e quindi, si può dedurre, non possono nemmeno 'essere impiegati per' – rendere certa la fede, all'acquisizione della quale può concorrere solo la persuasione interiore determinata dalla grazia divina:

Ut autem iis ipsis, quae fidei sunt assensum praebeamus, firmissimeque haereamus, duplex causa potest animadverti: exterior una, quae ad nomine ad finem invitat: interior altera, quae illa et inchoat et perficit. Prima enim, quanquam multum habet efficaciae, verbi causa doctorum virorum rationes, sanctorum persuasiones, *visa miracula, nihilominus ea ipsa per sese tantum non obtinent roboris, ut certam faciant in nobis fidem, eorum enim quae miracula fieri videntur, credit alius, alius adversat, quod non solum Sacris literis multifariam videre datur in miracolis Moseos et Christi, sed nostra etiam tempestate palam factum est*¹³⁴.

Nell'*Examen*, dove pure l'*habitus* nei confronti della filosofia si fa più critico e alla preoccupazione di dimostrare la verità della religione si sostituisce l'obiettivo

paganesimo) da lui compiute. In secondo luogo ancora Tommaso che nella *Summa contra Gentiles* dedica proprio un articolo alla dimostrazione della tesi che «Quod assentire his quae sunt fidei non est levitatis quamvis supra rationem sint», rifiutando la determinazione della fede a credenza vana, anche con l'appello ai segni mirabili che confermano la divinità della Rivelazione, cfr. *Summa contra Gentiles*, l. 1, c. 6, n. 1-2: «Huiusmodi autem veritati, cui ratio humana experimentum non praebet, fidem adhibentes non leviter credunt, quasi indoctas fabulas secuti, ut 2 Petr. 1-16, dicitur. Haec enim divinae sapientiae secreta ipsa divina sapientia, quae omnia plenissime novit, dignata est hominibus revelare: quae sui praesentiam et doctrinae et inspirationis veritatem, convenientibus argumentis ostendit, dum ad confirmandum ea quae naturalem cognitionem excedunt, opera visibiliter ostendit quae totius naturae superant facultatem; videlicet in mirabili curatione languorum, mortuorum suscitatione, caelestium corporum mirabili immutatione; et, quod est mirabilius, humanarum mentium inspiratione, ut idiotae et simplices, dono spiritus sancti repleti, summam sapientiam et facundiam in instanti consequerentur». In terzo luogo, fonte possibile di Gianfrancesco è Savonarola che nel suo *Triumphus crucis* ammette esplicitamente l'ambito delle prove soprannaturali come specificamente destinato a spiegare la divinità di Cristo e la verità della fede. Cfr. SAVONAROLA, *Triumphus Crucis* cit. (al cap. 1, nota 32), p. 47: «Cum superiori libro de his tractaverimus, quae ratio naturalis per se capere potest, quantum huic intentioni nostrae sufficere putavimus, reliquum est ut ad ea convertamur, quae rationem ipsam naturalem excedunt, ut tam per haec naturalia, quam per ea quae a Christo facta sunt, fidem christianam verissimam esse ostendamus».

¹³⁴ *Theoremata de fide, expositio primi principii*, p. 247.

di vanificare la *doctrina gentium*, è presente un accenno al miracolo o ai prodigi quali *probationes* adeguate della consistenza della *disciplina christiana*. Ciò che è divinamente veicolato – si legge nel primo libro – può essere solo divinamente assicurato, in questo senso l'unica prova possibile della verità di fede è l'ambito degli eventi eccezionali cui appartiene il miracolo che, a voler stabilire un'analogia con l'apparato dimostrativo della razionalità, può essere considerato la premessa minore del particolare sillogismo della religione cristiana:

Quod principia nostrae Christianae religionis sunt divinitus tradita, quod media signis divinitus editis robur acceperit: quod finis est aeterna felicitas, ut huius nostri syllogismi prima quasi propositio fides habeatur, divino lumine patefacta, deinde tanquam secunda subsequatur miraculorum innumerabilis multitudo ad ipsam fidem et opera quae inde promuntur confirmanda eodem lumine clarissime perspecta, demumque vita omnino felix ex ipsis velut assumptionibus colligat¹³⁵.

Pretendendo per la fede cristiana un diritto al prodigio, al miracoloso, che ne dispieghi la verità, pure senza produrre una coercizione delle coscienze individuali, e le consenta di avvicinarsi alle dimostrazioni della *ratio*, Gianfrancesco sembra impegnato in una operazione un po' diversa da quella di persuadere se stesso o ripetere moduli del passato: è piuttosto preoccupato di accreditare in una versione accettabile ai filosofi, perché fondata su *probationes*, le modalità di conoscenza tipiche della cristianità; sta cioè combattendo una battaglia ben precisa, contro i denigratori della religione in nome della ragione, contro quelli che – come aveva già scritto¹³⁶ – per troppo amore dell'*humana scientia* si fanno beffe della *divina sapientia*. Lo attestano ancora una volta i *Theoremata*, in maniera finalmente più chiara e offrendo anche la seconda motivazione per rifiutare ipotesi interpretative poco centrate sull'obiettivo filosofico del periodare pichiano. Nell'*expositio primi principii* dell'opera ricorrono infatti due riferimenti polemici a una tesi che pregiudicherebbe il tentativo di risalire dalle opere e dalla vita dei cristiani alla divinità di Cristo e, con essa, all'attendibilità degli insegnamenti dei vangeli. Il primo riferimento è il più preciso:

¹³⁵ *Examen vanitatis*, I, 20, p. 815.

¹³⁶ *De studio*, proemio, p. 4.

Atqui facillime constare omnibus potest, modo vitiorum nube mentis oculos non obcaecatis, Christianam fidem, et vitam solius Dei esse (...) sed neque ab imaginatione procedere eam (quamquam superius diximus) non est difficile comprobato, quod quidam male affecti opinati sunt, Avicennam Arabem secuti, ut enim ille sexto suo de rebus naturae libro plurimas, quae dignae admiratione sunt operationes imaginariae potestati retulit acceptas, non secus nonnulli Christianae vitae opera ad propriam causam Deum videlicet, verum omnium opificem comparare non ausi, *ad imaginationem Christianorum confugiunt, quae adeo fixa, adeo vehemens sit in divinitate Christo tribuenda, ut ea conficiat opera, quae nostra mortalitas plurimum demiratur*¹³⁷.

L'altro è più vago, ma allusivo al medesimo ambito:

Quod si rerum naturae contemplatio, quae vera censetur, cultores suos a terra vel paululum potuit elevare, cur in Christo contemplando, si ficta res est, et prorsus imaginaria, ut perfidi contendunt, veri Dei cultores ad aethereas sedes bene compactis cum voluntatis tum intellectus alis perlati sunt. *Sane vel hinc poterit colligi, quam aperte delirent veritatis hostes potestatis imaginariae robori praeclarissima Christianorum opera tribuentes, quae vel rarissimi reperiuntur, qui forti imaginationi polleant, qui autem ea efficiant quae ipsi eiusdem tribuunt potestati, myriades innumerae*¹³⁸.

Ritorna, insomma, la severa condanna di un'idea riguardante il rapporto tra *fides* e *imaginatio*. Quanti aderiscono al dettato del *Liber sextus de naturalibus* di Avicenna – rileva Pico, recuperando così l'accento al filosofo persiano che aveva fatto nel *De studio* – credono di poter classificare gli eventi prodigiosi nell'insieme degli effetti della potenza della facoltà immaginativa; le opere, gli *admirabilia* della vita cristiana, normalmente ritenuti di fattura divina, sono così spiegabili in termini puramente naturali quali prodotti di una immaginazione veemente e fissa *in divinitate Christo tribuenda*. Basterebbe questa sintetica spiegazione per render conto della pericolosità che doveva avere per Gianfrancesco una tesi del genere: i tre elementi da lui impiegati per una precettistica e un'apologetica religiosa, la *vis imaginandi* (intesa nel *De imaginatione* come capacità di muovere il corpo e suscitare passioni) la concentrazione fissa sull'immagine di Cristo (prescritta nel *De morte Christi*) e l'attestazione di eventi straordinari (nei *Theoremata*) si trovano combinati, per

¹³⁷ *Theoremata de fide, expositio primi principii*, p. 232.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 236.

quanto riferiscono queste citazioni, in una teoria che nega la realtà dei miracoli e, potenzialmente, la verità della fede.

Una ricostruzione della posizione filosofica cui Pico riserva righe di rifiuto, ma non di spiegazione, aiuta a chiarire meglio la questione. Se si prova a seguire la traccia indicata nei *Theoremata* si rinviene in effetti proprio nel *Liber de anima seu sextus de naturalibus* una idea ‘forte’ dell’immaginazione, investita di un reale potere di modificazione dei corpi e della materia. Le pagine che attestano questa concezione prendono le mosse da considerazioni di ordine medico-fisiologico sul tema delle *virtutes motivae* dell’anima. In esse, Avicenna fa notare come spetti all’immaginazione il compito di agire sulle disposizioni corporali, mutandole per la sua sola forza e senza l’intervento di cause naturali. Può accadere cioè che l’anima, intenta a una determinata immagine, imprima nella complessione del corpo un effetto ‘conforme’ a ciò che si figura, cosicché il corpo cambia, pure senza aver patito per il tramite di agenti fisici, come vapori, accrescimenti o diminuzioni di calore:

Imaginatio enim etiam, ex hoc quod est apprehensio, non est de passionibus quas habet corpus principaliter; quamvis postea ex imaginatione accidat ut tendatur aliquod membrum; hoc enim non habet ex causa naturali, propter quam debeat complexio permutari vel calor augeri vel vapor generari qui diffundantur in membrum ita ut extendantur; sed quia forma habetur in aestimatione, secuta est permutatio in complexione et calor et humiditas et spiritus. Et nisi esset illa forma, non haberet natura quid moveret eam. Nos autem dicimus ad summam quod ex anima solet contingere in materia corporali, ita quod calor accidat non ex calido et frigiditas non ex frigido: cum enim imaginat anima aliquam imaginationem et corroboratur in ea, statim materia corporalis recipit formam habentem comparisonem ad illam aut qualitatem¹³⁹.

È questo il caso, ad esempio, del malato che crede di guarire o del sano che crede di ammalarsi: la forma della salute per il primo, quella della malattia per il secondo si ‘trasmettono’ dall’anima che le immagina alla materia del corpo, determinando effettivamente guarigione o infermità, con un’azione che è più efficace dei rimedi o delle tecniche mediche. O, ancora, è questa la ragione per la quale chi è in grado di camminare in equilibrio su una trave collocata a terra non saprebbe riuscire se quella trave fosse posta sul vuoto: l’immaginazione della caduta,

¹³⁹ AVICENNA LATINUS, *Liber de anima seu sextus de naturalium*, IV, 4, ed. Van Riet cit. (alla nota 25), II, p. 62.

impressa con violenza nell'animo, gli paralizzerebbe le membra, impedendogli di muoversi¹⁴⁰. Avicenna, però, mostra subito di non pensare qui semplicemente a quelle che si direbbero reazioni psicosomatiche e di voler affermare, piuttosto, che la forma presente nell'anima è principio di ciò accade nella materia, anche quando quest'ultima non appartiene al soggetto immaginante: precisa difatti che l'immagine della salute nel medico è causa del risanamento del paziente come quella nel falegname lo è dell'oggetto che realizza; facendo intendere – se così si può ricostruire un testo lacunoso nella traduzione latina a disposizione in Occidente – che se per guarire o costruire una sedia sono necessari anche strumenti e mezzi materiali è solo a causa della debolezza o oziosità dell'anima di chi si rappresenta le forme¹⁴¹.

Poco più avanti poi è ancora più chiaro: l'anima può agire su un corpo altrui come sul proprio: se 'nobile', 'forte' e 'costante' può ottenere che la materia le obbedisca e patisca da lei, imprimendole ciò che si raffigura. Ne deriveranno atti straordinari come soppressioni di nature, mutazioni di elementi, acquisizione della forza di suscitare piogge o propiziare raccolti:

Multotiens autem anima operatur in corpore alieno sicut in proprio, quemadmodum est opus fascinationis et aestimationis operantis, immo cum anima fuerit constans, nobilis, similis principiis, oboediet ei materia quae est in mundo et patietur ex ea, et inuenietur in materia quicquid domabitur in illa. *Quod fit propter hoc quod anima humana, sicut postea ostendemus, non est impressa in materia sua, sed est providens ei.* Et quandoquidem propter hunc modum colligationis potest ipsa permutare materiam corporalem ab eo quod expetebat natura eius, tunc non est mirum si anima nobilis et fortissima transcendat operationem suam in corpore proprio ut, cum non fuerit demersa in affectum illius corporis vehementer et praeter hoc fuerit naturae praevalentis constantis in habitu suo, sanet infirmos et debilitet pravos et contingat privari et permutari sibi elementa, ita ut quod non est ignis fiat ei ignis, et quod non est terra fiat ei terra, et pro voluntate eius contingant pluviae et fertilitas sicut

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 64: «Attende dispositionem infirmi cum credit se conualescere, aut sani cum credit se aegrotare: multotiens enim contingit ex hoc ut cum corroboratur forma in anima eius, patiatu ex ea ipsius materia et proveniat ex hoc sanitas aut infirmitas, et est haec actio efficacior quam id quod agit medicus instrumentis suis et mediis. Et propter hoc potest homo ambulare super trabem quae est in media via, sed si posita fuerit pons super aquam profundam, non audebit ambulare super eam, eo quod imaginatur in animo eius forma cadendi vehementer impressa, cui oboedit natura eius et virtus membrorum eius et non oboediunt eius contrario, scilicet ad erigendum et ad ambulandum».

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 63: «Unde forma quae est in anima, principium est eius quod contingit in materia, sicut forma sanitatis quae est in anima medici principium est sanitatis quae accidit, et praeter hoc forma scanni in anima carpentarii, sed hoc <...> non adducunt ad id quod provenit ex illis nisi per instrumenta et media, quae non egent his instrumentis nisi propter debilitatem et propter otiositatem».

contingit absorbitio a terra et mortalitas, et hoc totum proveniat secundum necessitatem intelligibilem¹⁴².

A motivazione dell'ammissione per l'immaginazione umana di una efficacia 'transitiva', consistente nella capacità di muovere anche gli elementi esterni adattandoli a realizzare ciò che si desidera, Avicenna richiama in primo luogo un aspetto della propria teoria psichica. Secondo questa prospettiva, l'anima umana, incorporea, indivisibile e perciò immortale, ha un carattere essenzialmente divino: deriva dall'emanazione dell'intelletto attivo, non preesiste all'unione con la materia perché comincia a essere quando l'organismo raggiunge un equilibrio corporeo che lo pone al suo servizio, ma non riceve il suo essere dal corpo, nel quale non è in alcun modo impressa, pure se a esso provvede; è, anzi, in virtù di questa condizione che può modificare disposizioni e complessioni fisiche¹⁴³. I portenti quindi dipendono innanzitutto dalla questa 'superiorità dello spirituale sul materiale': dato questo principio metafisico generale, si può dire che un'anima sarà in grado di agire sulla natura quanto più sarà forte e nobile. Ma di tali qualità, e quindi della forza di operare prodigi, è dotata soprattutto una categoria particolare di uomini, dei quali si legge infatti nel *liber de naturalibus* subito dopo la spiegazione sull'eccezionalità dell'anima che muove al suo volere la cose:

Nam materia oboedit ei naturaliter et fit ex ea secundum quod videtur eius voluntati; materia etenim omnino est oboediens animae et multo amplius oboedit animae quam contrariis agentibus in se. Et haec etiam est una de proprietatibus virtutum prophetalium: haec est proprietas pendens ex virtute sensibili motiva desiderativa, quae provenit ex anima propheta dignioris prophetiae¹⁴⁴.

¹⁴² *Ibid.*, pp. 65-66; cfr. anche nello stesso luogo, poco più avanti: «Omnino: nam materia oboedit ei naturaliter et fit ex ea secundum quod videtur eius voluntati; materia etenim omnino est oboediens animae et multo amplius oboedit animae quam contrariis agentibus in se».

¹⁴³ Per la concezione avicenniana dei rapporti tra anima e corpo: *ibid.*, V, 3, p. 101 «Patet ergo (...) quod anima non est impressa in corpore nec habet esse per corpus, et quia oportet quod proprietas animae in corpore sit quasi affectio quaedam in ea, occupans illam circa gubernationem sui corporis et curam ipsius, quae est in ea propter debitum corporis: cuius curae anima est causa, quae non habet esse, nisi cum habet esse eius corpus proprium cum officio suo et complexione».

¹⁴⁴ *Ibid.*, IV, 5, p. 66. Per il tema della profezia, in Avicenna e nella filosofia islamica cfr. i classici studi di F. RAHMAN, *The Prophecy in Islam. Philosophy and orthodoxy*, Liverpool-London 1958; ID., *Ibn-Sina, in A History of Muslim Philosophy*, ed. by M. M. Sharif, Wiesbaden 1963, I, pp. 480-506, in part. pp. 492-501; ID., *Le rêve, l'imagination, et âlam- al-mithâl*, in *Le rêve et les sociétés*

Una *imaginatio* perfetta e una capacità (qualificata come *virtus motiva desiderativa*) di avere obbedienza dalla materia sono per Avicenna le condizioni psicofisiche che, unite a una lucidità e chiarezza di intelligenza, rendono possibile la profezia. L'animo del profeta è quello di un individuo straordinario in grado di realizzare integralmente le potenzialità conoscitive del proprio intelletto, cioè di contemplare gli intelligibili, volgendosi a quella fonte – il *dator formae* sempre in atto, coincidente con la decima Intelligenza celeste – che continuamente li irradia¹⁴⁵. La lucidità dell'intelligenza è la più alta delle *virtutes* della profezia, una *virtus sancta* indicativa di una profonda intimità con l'Intelletto agente, di una possibilità sempre presente di unirsi a esso e cogliere in maniera istantanea qualsiasi intelligibile, diventando specchio perfetto delle forme¹⁴⁶. L'immaginazione è invece la qualità, principio di ispirazioni, rivelazioni, sogni e anche stati di veglia visionari, della quale il profeta è provvisto, per temperamento naturale, in una disposizione particolarmente potente che gli consente di riprodurre gli intelligibili in simboli e immagini sensibili, strutturando attraverso questi segni le rappresentazioni del presente o del futuro¹⁴⁷. *Vis* attiva e transitiva, questa fantasia dà all'anima profetica

humaines, éd. par G. E. Grunebaum – R. Caillois, Paris 1967, pp. 407-417. Saranno invece qui fornite solo le coordinate essenziali della posizione avicenniana.

¹⁴⁵ Come ha mostrato Rahman (*The prophecy* cit.) i filosofi musulmani, distanziandosi sia dalla concezione semitica circa la totale 'alterità' della fonte della Rivelazione sia dall'*ars divinandi* dell'ellenismo intesa come conoscenza mediante congettura razionale, fondano la profezia esclusivamente su due istanze: una unione dell'intelligenza umana con il vertice dell'Intelletto agente, produttiva di una intuizione diretta e assoluta del reale, e una immaginazione forte e privilegiata.

¹⁴⁶ Cfr. AVICENNA LATINUS, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, V, 6, ed. Van Riet, p. 153: «Possibile est ergo ut alicuius hominis anima eo quod est clara et cohaerens principiis intellectibilibus, ita sit inspirata ut accendatur ingenio ad recipiendum omnes quaestiones ab intelligentia agente, aut subito, aut paene subito, firmiter impressas, non probabiliter, sed cum ordine qui comprehendit medios terminos (probata quae sciuntur ex suis causis non sunt intelligibilia). Et hic est unus modus prophetiae qui omnibus virtutibus prophetiae altior est. Unde congrue vocatur virtus sancta, quia est altior gradus inter omnes virtutes humanas».

¹⁴⁷ Già al-Farabi aveva così spiegato il meccanismo della visione: una facoltà immaginativa così potente da non essere totalmente assorbita né dalle sensazioni del mondo esterno, né dai compiti svolti in servizio dell'anima razionale, riesce a figurarsi gli intelligibili posti in essa dall'Intelligenza attiva, in una condizione che è più facile a raggiungersi negli stati di sonno, quando l'immaginazione è in genere più libera ed attiva, ma è possibile per i profeti anche nella veglia, e permette loro di comunicare tramite simboli o immagini ciò che hanno appreso. Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *Idee degli abitanti della città virtuosa (Al-madīnah al-fādilah)*, in R. WALZER, *Al-Fārābī's theory of prophecy and divination*, «Journal of Hellenic Studies», 77 (1957), pp. 142-148, in part. pp. 146-147. Per il commento di queste pagine del filosofo arabo sul ruolo della immaginazione nella profezia, ancora RAHMAN, *The prophecy* cit., pp. 37-38.

l'ultima delle doti che le si richiedono: la facoltà di realizzare i propri desideri imprimendo nella realtà esterna la forma precedentemente immaginata¹⁴⁸.

Non è però in relazione alla potenza immaginativa e ai *mirabilia* del profeta, uomo eccezionale e raro, provvisto dalla natura di doti privilegiate, che sembrano poter essere spiegati i rilievi critici dei *Theoremata*, riferiti piuttosto a una immaginazione principio di opere straordinarie in tutti cristiani, in un insieme, cioè, di uomini eterogenei quanto a costituzione psicofisica e disposizioni di partenza. Coloro che seguendo una indicazione avicenniana sosterranno una tesi pericolosa per la verità della religione sembrerebbero, secondo quanto si intuisce dalle risposte loro fornite nell'opera pichiana, piuttosto recuperare anche un altro luogo dal *Liber sextus de naturalibus*, riguardante ancora l'interazione tra spirituale e materiale. L'anima presente in ogni animale – si legge nel passo avicenniano in questione – provvede all'organizzazione e alla conservazione del corpo; per il tempo in cui è unita all'organismo corporeo lo mantiene in salute, impendendo agli elementi esterni e mutevoli di dissolverne la costituzione fisica; ma essa, proprio perché è superiore a queste *res* a lei esteriori, quando percepisce qualcosa che respinge o appetisce rafforza o debilita la *vis vegetativa e nutritiva*; cosicché in virtù di impressioni che non sono in alcun modo corporali – apprensioni di odio o amore cui seguono passioni di piacere o dolore – la complessione fisica è modificata e in alcuni casi addirittura distrutta.

Ergo anima quae est in omni animali, ipsa est congregans principia sive materias sui corporis et coniungens et componens eas eo modo quo mereatur fieri corpus eius, et ipsa est conservans hoc corpus secundum ordinem quo decet. Et propter eam non dissolvunt eas extrinsecas permutantia, quamdiu anima fuerit in illis; alioquin non remanerent in propria sanitate; propter dominium quod anima habet in illis, contigit ut vis vegetabilis roboretur aut debilitetur cum percipit anima quae respuit vel appetit odio vel amore qui non est corporali ullo modo. Et hoc contigit cum id quod percipit anima est credulitas quae non est afficiens corpus ex hoc quod est credulitas, sed consequitur eam passio gaudii aut doloris, et hoc etiam est de apprehensionibus animalibus et non est de his quae accidunt corpori ex hoc quod est corpus; et

¹⁴⁸ Non è ovviamente estranea a questi temi la questione del ruolo 'politico' del profeta che, in virtù della capacità di compiere miracoli e tradurre in modalità visionarie la propria esperienza di conoscenza, ottiene che gli altri uomini gli 'credano' e raggiungano una notizia parziale delle verità supreme dalle quali sarebbero, per natura, completamente esclusi.

hoc afficit virtutem vegetabilem et nutribilem ita ut, ex accidente quod primum accidit animae, sicut gaudium rationabile, contingat in ea robur et velocitas in actione sua, sed ex accidente illi contrario, scilicet dolore rationabili cum quo nihil est doloris corporalis, contingat in ea debilitas et desidia, ita ut deterioretur eius actio et aliquando destruat eus complexio¹⁴⁹.

In queste righe, Avicenna sta evidentemente pensando a un meccanismo facente capo all'estimativa, la quale ricava impressioni di *convenientia/disconvenientia* dagli oggetti percepiti e prepara il corpo a reagire ad essi, mutandone gli equilibri: quel che più importa però è che egli impieghi – o meglio, la traduzione latina riporti – il termine *credulitas* per indicare l'assenso immediato dell'anima a ciò che è percepito tramite l'estimativa. Questa adesione è la condizione preliminare per suscitare gli affetti che mutano l'organismo («*quae non est afficiens corpus ex hoc quod est credulitas, sed consequitur eam passio gaudii et doloris*»); costituisce, in qualche modo, una disposizione 'primitiva', radicata nella parte sensitiva e appartenente a tutti gli animali («*et hoc est de apprehensionibus animalibus*»). Ma negli uomini essa è – pare – anche protagonista di un tipo di relazione come quella tra medico e paziente, portata a primo esempio dei poteri straordinari dell'immaginazione. Il malato che crede di guarire ed effettivamente si ristabilisce è infatti un uomo che trae beneficio dalla propria credulità nella forma della salute e nei confronti del medico (se è questi a sottoporla e a indurlo all'assenso) mutando così positivamente la propria complessione.

È sufficiente sostituire (o intendere) *credulitas* con *fides* e *forma sanitatis* con *imago Christi* (o simili) per elaborare da questi dati la teoria che provoca le censure di Gianfrancesco: se i cristiani si ritengono investiti di *virtutes* soprannaturali o sembrano capaci di opere straordinarie come guarigioni, digiuni o, in generale, eccezionali prestazioni fisiche (quali quelle, ad esempio, di santi e martiri) è solo perché essi concepiscono con così tanta veemenza le immagini nelle quali credono da riuscire a muovere e modificare il proprio corpo (se non, in alcuni casi, quelli altrui); la loro fede non è divina, presuppone anzi una certa *ruditas* o primitività

¹⁴⁹ AVICENNA LATINUS, *Liber de anima de anima seu sextus de naturalibus*, I, 3, ed. Van Riet, pp. 65-66.

antropologica¹⁵⁰. Che sia una opinione formulata più o meno in questi termini l'obiettivo principale della *vis* polemica dei *Theoremata* sembrano confermarlo almeno tre ragioni. In primo luogo, la necessità avvertita nella dimostrazione di giustificare l'*habitus* della fede non solo accreditandone la presenza in ogni ambito della pratica civile o filosofica, ma anche con riferimento proprio al concetto di *credulitas* che è – come si è visto – esplicitamente citato, e però corretto a significare semplicità e non leggerezza di assenso. In secondo luogo, se questa ipotesi è giusta, desta forse meno perplessità la confusione con la quale nell'opera sono assegnate all'ambito del mirabile, e portate a prova della verità della religione, anche 'abilità' che si avrebbe difficoltà a ricondurre a una causalità superiore alla natura, come la padronanza dei cristiani sulle spinte all'ira o alle passioni nocive. Se infatti si presuppone l'esigenza di opporsi a una posizione orientata a fare anche di atteggiamenti come questi (e delle azioni che da essi derivano) il frutto di una condizione immaginaria o rude, si comprende la tendenza, quasi per reazione contraria, ad apparentare le stesse disposizioni con una *virtus* divina. Ed è certo, in terzo luogo, circostanza da non sottovalutare il fatto che negli anni in cui venivano composti e dati alle stampe il *De studio*, il *De imaginatione*, il *De morte Christi* e i *Theoremata*, si potesse trovare nella letteratura medica una esplicita associazione tra l'idea della potenza dell'immaginazione e la straordinarietà delle opere della cristianità, in formule che non sono forse quella direttamente presa di mira da Gianfrancesco nella sua invettiva contro non meglio identificati 'seguaci di Avicenna' ma certo dovevano esserle vicine. Galeotto Marzio da Narni, per esempio, nel suo *De doctrina promiscua* – pubblicato postumo nel 1548, ma terminato certamente intorno al 1490 – riserva un capitolo al tema della *fiducia* quale requisito fondamentale per la riuscita della terapia, trattando la guarigione che avviene nel malato per il suo affidamento al medico e per la potenza dell'immaginazione di

¹⁵⁰ Non è ovviamente d'ostacolo a queste considerazioni la circostanza che Avicenna sembra indicare l'estimativa come facoltà psichica cui direttamente appartiene questa *credulitas* e Gianfrancesco invece parla di una tesi pericolosa riguardante genericamente l'immaginazione: questa differenza infatti dipende dal fatto che nella prospettiva pichiana il termine *imaginatio* designa l'intera parte sensitiva dell'anima umana e dunque anche la capacità di suscitare gli affetti tipica dell'estimativa avicenniana.

mutare gli elementi come del tutto coincidenti con i prodigi conseguenti dalla fede cristiana:

Fiducia est animae rationalis affectus quidam ex concepta opinione proveniens, desiderii subsidia praestans: opinionem omnem sequitur fides, qua bruta carent, unde recte rationalium dumtaxat esse noscimus, desideria autem adiuvari narravimus, quoniam *teste Avicenna animae humanae inest vis rerum immutandarum: affectus enim humanus vehementissimus sine haesitatione quod desiderat efficit, ut magi testantur, et veritate Christiana astipulatur, ubi dicit, Si habueritis tantum fidei quantum est unum granum sinapis et dixeritis huic monti transi, transibit*¹⁵¹.

Avicenna e il vangelo (*Matteo*, 17, 19) sono qui affiancati a testimoniare la potenza dello stesso fenomeno psichico: la *fides* è un affetto umano violentissimo capace di realizzare ciò che desidera. Con la differenza, però, che in un caso il riferimento è alla fiducia nel medico, grazie alla quale l'infermo riceve la forma della salute, la immagina con veemenza e quindi si risana, in un altro alle credenze dei cristiani, che sembrano così ridotte a forme di ingenuità o credulità¹⁵². Non rassicura, nel testo citato, nemmeno la precisazione che la fede è un affetto discendente da un'opinione, prerogativa dunque delle anime razionali e non dei bruti, perché poco dopo Marzio spiega ai medici che essi potranno ispirare fiducia con maggior facilità in uomini ignoranti, nei confronti dei quali basterà recitare i nomi dei rimedi in greco o in arabo per ottenere effetti, ma dovranno usare moderazione con i dotti o gli individui colti, mutando solo con loro il proprio contegno 'affabulatorio':

Sed maxime advertendum medico est cuius auctoritate sanari debere aegroti, ut quibus cum agat optime consideret: non enim parva est haec cautela. Nam doctos viros, quos rei veritas non latet, communi ac lucido sermone alloquatur, sed apud imperitum vulgus et aniculas, et huiusmodi homines quae Latine,

¹⁵¹ GALEOTTUS MARTIUS, *De doctrina promiscua*, Lugduni 1552, apud Ioannem Tornesium, p. 160. L'opera è stata parzialmente edita in ID., *Varia doctrina* (liber de doctrinae promiscuae), a c. di M. Frezza, Napoli 1949. Cfr. sulla figura di Galeotto: GARIN, *Lo Zodiaco della vita* cit. (al cap. 1, nota 27), p. 139; VASOLI, *Note su G. Marzio*, in ID., *La cultura delle corti*, Firenze-Bologna 1980, pp. 38-63.

¹⁵² G. MARTIUS, *De doctrina promiscua*, pp. 161-162: «Hoc enim accidit, quoniam sanitatis formam anima medici continet, et haec vehementi aegrotorum imaginatione concepta virtutem male valentes roborans, morborum causam debilitat (...). Non iniuria ergo Avicenna sexto Naturalium, ait huiusmodi fiduciae actionem omnibus medicorum instrumentis et medicinis esse potioem: ex huius igitur praestantissimi viri sententia, fiducia concepta de medico maioris est efficaciae, quam illa omnia quae ars permiscuit».

aut lingua vernacula dici commode possunt, obscurari sermone aut Graece aut Punice referat, vulgus enim id aliquando optimum et salutiferum iudicat, quod non intelligit¹⁵³.

Il caso del *De doctrina promiscua* evidenzia bene i pericoli di una applicazione ‘su larga scala’ della relazione tra *fides* e *imaginatio*. Introdotta la *vis imaginandi* anche nel contesto della religione, si rischia di smarrire ogni discriminazione per distinguere il vero dal falso, vale a dire, di arrivare alla possibile conclusione che riti e cerimonie dei cristiani non abbiano nessun criterio di verità che sia loro proprio, ma siano veri (anche negli effetti che conseguono) solo perché li si crede tali. Come se intensità del desiderare e potenza del credere, fossero le uniche condizioni per ottenere risultati efficaci tanto per i pazienti del medico nell’accettazione della cura, quanto per i cristiani nella propria vita¹⁵⁴.

Non stupisce quindi che queste opinioni, o simili, avessero attirato già l’attenzione di Savonarola. Nel *De simplicitate Christianae vitae* il frate domenicano aveva scritto di ‘alcuni’ che, fondandosi sulla considerazione della veemenza con la quale la fantasia muove uomini e animali ad agire, rintracciavano in questa facoltà anche la causa degli affetti e dell’operare della vita dei cristiani, ritenendo quest’ultima radicata nella parte sensitiva dell’anima e dipendente dalla forte immaginazione del Cristo crocifisso:

¹⁵³ *Ibid.*, p. 163.

¹⁵⁴ Restano fuori da questa analisi, per motivi cronologici e perché già efficacemente esaminati, i testi di Pomponazzi e Agrippa sul motivo della *credulitas* e della *vis imaginandi*. Cfr. su di essi e in generale per una ricognizione della letteratura su questo tema: PIRO, *Sull’antropologia dei rudes prima di Vico. Immaginazione, credulità, passionalità*, in *Il corpo e le sue facoltà*, a c. di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna e A. Scognamiglio, ‘Laboratorio dell’Ispf. Rivista elettronica di testi, saggi e strumenti’, 2.1 (2005), pp. 336-369. Va invece qui citato il caso di un altro medico attivo tra fine Quattrocento e inizio Cinquecento: Andrea Cattani da Imola, che nel suo *Opus de intellectu et causis mirabilium effectuum* (risalente al 1502 circa), si richiama anche egli esplicitamente ad Avicenna per una concezione forte dell’immaginazione cui non manca di ricondurre fenomeni come guarigioni miracolose, profezie, *incantamenta*. Alla figura di Cattani e ad alcuni passi significativi del suo scritto, fanno cenno: ZAMBELLI, *L’immaginazione e il suo potere. Desiderio e fantasia psicosomatica o transitiva*, in ID., *L’ambigua natura della magia* cit., pp. 70-73; GARIN, *Medioevo e Rinascimento*, Bari 1966, pp. 40-42; ID., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze 1992, p. 124-126; ID., *Lo Zodiaco della vita*, cit. (al cap. 1, nota 27), pp. 109-110, 146; ID., *Phantasia e imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, in *Phantasia-Imaginatio*, V Colloquio Internazionale cit. (alla nota 9), pp. 14-15.

Quidam tamen, considerantes phantasiam seu imaginationem movere vehementer homines et animalia in omni genere motus, dixerunt vitam Christianam procedere ex forti imaginatione qua Christiani imaginatur Christum crucifixum esse Deum. Videmus enim quod si quis super trabem in altum positam ambulet et forti imaginatione se casurum apprehendat, statim cadit; et similiter in motu alterationis ad fortem imaginationem seu apprehensionem rerum venerearum, corpus ad libidinem accendi, ad imaginationem vero iniuriarum corpus ad iram inflammari. Ita etiam dicunt moveri Christianos ad amandum ea quae amant et operandum quae operantur ex forti imaginatione Crucifixi et eorum quae ipse et eius apostoli praedicaverunt. Et ita asserunt vitam Christianam radicari in parte sensitiva¹⁵⁵.

Contro queste tesi il frate aveva argomentato in maniera piuttosto contorta. Ciò che è naturale o naturalmente appartiene a qualcosa – aveva fatto notare – è più ‘fisso’ di quanto invece si aggiunge accidentalmente; ad esempio, la conoscenza dei principi è più forte e radicata nella mente di quella delle conclusioni. Allo stesso modo, poiché l’intelletto non può fare a meno di rappresentazioni per pensare, le fantasie in esso naturalmente insediate saranno capaci di affliggere e fissarsi nell’immaginazione meglio di quelle accidentalmente acquisite. Se, però, la conoscenza che i filosofi (e tutti gli uomini) posseggono dell’esistenza di Dio e delle corrette virtù morali è una *notio naturalis*, l’informazione che Cristo è figlio di Dio, morto e risorto per la salvezza dell’umanità, è acquisita e in qualche modo accidentale. Coloro che dicono la vita cristiana dipendente dall’immaginazione fissa della Croce dovrebbero allora ammettere anche che da immagini naturalmente più radicate, come quelle relative all’esistenza di Dio o all’amore della virtù, derivino le condotte etiche e le operazioni migliori. Ma ciò è evidentemente assurdo: la vita dei cristiani è preferibile a quella dei filosofi, che pure hanno nozione di Dio e della morale, e non può, quindi, dipendere dalla fantasia¹⁵⁶. Nei *Theoremata*, dichiarando

¹⁵⁵ SAVONAROLA, *De simplicitate vitae Christianae*, a c. di P. G. Ricci, Roma 1959, p. 19. Non è certo casuale, poi, la ripresa dell’esempio avicenniano della trave.

¹⁵⁶ Cfr. *ibidem*: «Primo quidem quia naturalia sunt magis intima rebus et magis affixa quam accidentalialia, et idcirco cognitio naturalis fortius figitur quam accidentalialis. Unde cognitio primorum principiorum, quae est intellectui naturaliter inserta, est magis intima et intellectui magis affixa quam cognitio conclusionum. Et cum necesse sit intelligentem phantasmata speculari, non est dubium quin ea phantasmata quae naturali cognitioni intellectus deserviunt sint magis apta nata affigi phantasiae et imaginativae quam phantasmata quae deserviunt cognitioni accidentali, et maxime opinioni falsae. Cognitio autem quam philosophi habuerunt de Deo et virtutibus moralibus est homini naturaliter inserta, utpote in radice luminis naturalis fundata. Cognitio vero de Christo, quod sit Deus pro nobis crucifixus, et ceterorum quae ad fidem pertinent non est aliquo pacto naturalis, immo valde extranea et accidentaliter adveniens. Si ergo vita Christiana – ut isti inquiunt – ex forti imaginationi Crucifixi

alla stregua di un delirio l'attribuzione di una efficacia soprannaturale all'immaginazione, Gianfrancesco riproduce esattamente l'argomento elaborato da Savonarola, limitandosi a due, marginali, integrazioni: un elenco, ricavato da fonti pagane, dei 'vizi' dei filosofi, a prova della loro incapacità di condurre una vita migliore di quella cristiana e la riflessione che la tesi sulla dipendenza della religione dalla fantasia non riesce poi a spiegare come mai altre forme di concentrazione fissa su immagini non siano produttive di *mirabilia* pari a quelli riconosciute ai credenti in Cristo¹⁵⁷. Con ancora minori approfondimenti, nel *De imaginatione* l'opinione di Avicenna era stata detta addirittura già *explosa* e rifiutata da più parti:

Pridem enim Avicennae explosa sententia est, qua phantasticam vim ab imaginaria diremit, et illa quoque eiusdem a bene audientibus philosophis exsibilata, quae illi potestatem et efficaciam supra naturae vires tribuebat¹⁵⁸.

Questa annotazione pare quantomeno eccessivamente ottimistica: né le argomentazioni del *De simplicitate vitae Christianae* né ovviamente la loro riformulazione nei *Theoremata* bastano a giustificarla¹⁵⁹; esse si rivelano forse buone per Savonarola, ma sicuramente inservibili nella prospettiva pichiana. Se infatti il

procedit, certe melior vita quam sit vita Christiana, vel saltem aequae bona, procedere poterit ex forti imaginatione facta de Deo et de eius providentia et virtutum moralium amore, quod fortior est imaginatio quae a naturali lumine procedit quam quae accidentaliter advenit. Multo ergo perfectior vita procederet ex scientia et consideratione eorum quae philosophi docuerunt, quam ex forti imaginatione Crucifixi. Hoc autem compertum est esse falsum: nulla enim melior vita nec perfectior inveniri aut excogitari potest quam vita Christiana, ut ex superioribus manifestum est. Nam nihil in philosophia morali, quod rationi consentaneum sit, a philosophis docetur quod non inveniatur in vita Christiana, immo quod non excedatur a bea. Nam cum iustitia hominis in duobus consistat, videlicet in fuga mali et persecutione boni, vita Christiana excedit in his duobus quicquid philosophi ullo tempore excogitare potuerunt. Fugiunt enim Christiani etiam quaedam minima mala quae in solo corde consistunt, de quibus philosophi vel nullam vel superficiale et crassam habere cognitionem». È evidentemente a questo passo che pensa Gianfrancesco quando nel *De studio* allude alla confutazione savonaroliana delle tesi sull'immaginazione ispirate da Avicenna.

¹⁵⁷ Per le due aggiunte di Pico, cfr. *Theoremata de fide*, pp. 232-233 e p. 237. Per la ripresa dell'argomento del *De simplicitate vitae Christianae*, cfr. *ibid.*, p. 232, nel quale basta il passaggio iniziale a certificare che è Savonarola la fonte implicita, e taciuta, di Gianfrancesco: «At ego eos percunctatus fuerim potentiora ne in hominibus sint ea quae illis a natura indita sunt, an quae iam adultis eis extrinsecus advenerunt: primum dubio procul nisi extreme desipiant fatebuntur, illud enim notissimum primorum principiorum nationem ab ortu naturae nobis insculptam firmissimam robustissimamque ac prorsus indelebilem esse: conclusionum autem noticiam adventiciam esse, et saepe numero vacillantem».

¹⁵⁸ *De imaginatione*, IV, p. 36. L'allusione alla separazione è al fatto che nella traduzione latina di Avicenna il senso comune è anche indicato con il nome di 'fantasia'.

¹⁵⁹ Tanto più che non si capisce chi siano i *bene audientes philosophi*, confutatori di Avicenna, ai quali Pico si riferisce.

problema è inferire dalla straordinarietà di determinati atti e opere il carattere divino della fede cristiana, rispondere alla tesi che rivendica alla fantasia umana e non a un fattore sovranaturale la possibilità di realizzare prodigi, spiegando solamente che la vita dei cristiani non può essere ‘immaginaria’ perché è, per così dire, ‘più eccezionale’ e straordinaria di qualsiasi altra, non può certo considerarsi un modo per risolvere la questione. Forse anche per questo, sarà lo stesso Gianfrancesco ad abbandonare una via così debole di confutazione e a riproporre, in un contesto solo apparente diverso, una nuova discussione delle potenzialità della facoltà immaginativa.

2.3 Magia naturale e fede cristiana

Alla voce ‘fede’ del *Dictionnaire philosophique*, Voltaire rubrica un singolare episodio. Tramite l’espedito narrativo di un aneddoto scritto da un discendente di Rabelais, racconta di un vivace scambio di battute tra il principe Pico della Mirandola e Alessandro VI. Pico, provocato a pronunciarsi circa le voci che volevano il papa stesso, se non il suo primogenito Cesare, padre del bambino atteso da Lucrezia Borgia, si sarebbe detto convinto di attribuire la discussa paternità al marito di quella, Alfonso d’Aragona, pur contro tutte le evidenze che lo sapevano incapace di generare; chiamato quindi da un perplesso Alessandro a giustificare la propria tenacia nel credere all’impossibile avrebbe risposto con una riflessione sullo statuto della stessa fede cristiana. «La fede» – avrebbe replicato, rivolto al papa – «consiste nel credere in cose che non sono possibili; per di più l’onore della vostra casa esige che il figlio di Lucrezia non passi per il frutto di un incesto. Voi mi fate credere in misteri ancor più incomprensibili. Non devo forse essere convinto che un serpente parlò e che da allora tutti gli uomini furono dannati; che l’asina di Balaam

abbia parlato anch'essa con grande eloquenza, e che le mura di Gerico crollarono al suono delle trombe?»¹⁶⁰. Elencò così prontamente – prosegue il testo – una lunga litania di cose mirabili in cui credeva.

Stringenti ragioni cronologiche inducono a ritenere che ‘il principe della Mirandola’ interlocutore del Papa in questa curiosa storia non sia Giovanni (morto quattro anni prima del matrimonio di Lucrezia con Alfonso) ma Gianfrancesco; che poi Voltaire non ne fosse con ogni probabilità nemmeno consapevole non impedisce di riconoscere l'efficacia certo apparente, ma immediata, della presenza di siffatto protagonista per una strategia quale quella evidentemente qui in azione, tendente all'assimilazione della disposizione religiosa a un atteggiamento credulo e, perciò, indigesto alla razionalità illuminista. Chi scorresse superficialmente la biografia di Gianfrancesco potrebbe infatti facilmente ricavarne l'opinione che, di cose impossibili o, almeno, mirabili, ‘il principe della Mirandola’ ne abbia credute davvero molte nel corso della propria esistenza: dall'incondizionata devozione a Girolamo Savonarola, creduto ispirato da Dio in ogni passo della propria avventura terrena, fino all'ostinata campagna contro lo streghe, credute invischiare in un commercio con il demonio che aveva nel prodigioso volo con cui erano portate al Sabba la sua più evidente manifestazione¹⁶¹, passando per la teoria di miracoli o meraviglie associate alle protetta e difesa figura della mistica Caterina da Racconigi. L'impressione non svanisce se, passando a studiare la vicenda intellettuale di Pico, ci si imbatte nel suo più articolato tentativo di difesa della consistenza della fede, affidato alla pubblicazione dei libri del *De rerum praenotione pro veritate religionis contra superstitiosas vanitates*, fitti di racconti su demoni, spiriti e apparizioni straordinarie, spesso declinati nella forma della testimonianza personale e tutti intesi a sostegno della tesi principale del testo: che la dottrina cristiana è vera perché fondata sulle rivelazioni profetiche attraverso le quali Dio ha parlato agli uomini e le tecniche di conoscenza e di ispezione del futuro o le operazioni non discendenti dal lume profetico e dalle fede (quali pratiche astrologiche, divinatorie e in generale

¹⁶⁰ Cfr. VOLTAIRE, *Dizionario Filosofico*, Milano 2006, pp. 170-171.

¹⁶¹ Come dimostra il diavolo sulla stregoneria composto da Pico nel 1523 per legittimare i roghi e i processi alle streghe che si tenevano nei territori di Mirandola e Concordia. Cfr. G. F. PICO DELLA MIRANDOLA, *Strega o delle illusioni del demonio*, a c. di A. Biondi, Venezia 1989.

magiche) sono *vane* e pericolose per l'integrità della religione perché sempre tributarie di un patto (occulto o esplicito) con il demonio e la sua coorte che agiscono nelle forme più svariate per distogliere gli uomini dal culto del vero Dio.

A riscattare queste considerazioni da una forte affinità con una inclinazione – come quella presentata nel *Dictionnaire* – fideista in senso ingenuo perché avente a ragione nient'altro che se stessa, è chiamato di solito un robusto esercizio di contestualizzazione storica e filosofica. Così fa, ad esempio, Daniel Walker che, nel suo *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, trova proprio nel *De rerum praenotione* il segno dell'appartenenza di Gianfrancesco al gruppo da lui definito degli 'evangelici irriducibili', scrittori di disparata estrazione tutti accomunati da una reazione ai tratti nuovi e salienti della cultura filosofica del proprio tempo, rifiutati mediante «il bollare tutta la magia come demoniaca, oppure come diabolica e ingannatrice, (...) il diffidare della filosofia pagana nel suo complesso e di quella neoplatonica in particolare, (...) il guardare alla Bibbia come autorità suprema in tutti i campi possibili»¹⁶². Assunto quindi come scopo fondamentale di Pico la necessità di preservare la dottrina cristiana da contaminazioni provenienti da tradizioni pagane, la mossa compiuta nel *De rerum praenotione* risulterebbe pienamente intelligibile e obbedirebbe all'esigenza di elaborare una strategia di contrasto che non ammetta repliche: perciò la magia è rifiutata denunciandone immediatamente l'origine demoniaca, più che mediante una discussione relativa alla fondatezza delle conoscenze e delle tecniche che le determinano. Se pure questa pratica fosse consistente ed efficace – si potrebbe pensare – deriverebbe la propria validità da poteri diabolici.

Anche la modalità di individuazione di un contrappunto preciso alla *vanitas* magica risentirebbe delle circostanze storico-culturali determinanti la peculiare sensibilità religiosa di Gianfrancesco: come sottolineato in diversi contributi sul tema¹⁶³, sarebbe infatti la decisione di difendere l'eredità spirituale di Savonarola a

¹⁶² WALKER, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London 1958, tr. it. *Magia spirituale e magia demoniaca da Ficino a Campanella*, a c. di R. Bargemihl e A. Mercurio, Torino 2002, p. 197.

¹⁶³ Cfr. in particolare il già indicato contributo di Gian Carlo Garfagnini: *Savonarola tra Giovanni e Gianfrancesco Pico*, in *Giovanni Pico della Mirandola* cit. (al cap. 1, nota 39), pp. 237-279.

far rintracciare nella profezia l'unica forma certa di sapere; solo la necessità di annodare il contenuto profetico delle predicazioni del frate di San Marco con la storia delle continue rivelazioni di Dio agli uomini spiegherebbe la definizione delle verità cristiane nei termini di *praenotiones* cioè visioni e anticipazioni di scenari futuri. Se poi ci si volesse spingere ancora oltre nella ricerca degli antefatti si riuscirebbero addirittura a rintracciare antecedenti teologici di sicuro effetto per la riabilitazione degli aspetti della riflessione pichiana più soggetti alle accuse di intransigenza o eccessivo zelo religioso. Così, per esempio, quando Pico avverte i propri lettori del marchio demoniaco gravante sulla cultura filosofica pagana alla quale molti con tanta disinvoltura si rivolgono riecheggia – quando non cita letteralmente – Agostino che, in diversi luoghi del *De divinatione daemonum* e del *De doctrina Christiana*, trattando delle arti magiche e di divinazioni astrologiche praticate nel mondo pagano le attribuisce a patti di infedeltà e di dolosa amicizia degli uomini con i demoni, che si divertono a ingannarli e a illuderli¹⁶⁴.

Insistere però esclusivamente sui debiti contratti da Gianfrancesco con istanze a lui contestuali per ragioni di prossimità storica, filosofica o teologica, rischia di rivelarsi una operazione alla lunga infruttuosa. Il *De rerum praenotione* pare certo consegnarsi senza troppe resistenze allo spirito dei tempi, limitandosi a notificare o replicare una battaglia culturale che si stava svolgendo già altrove e per la quale altri avevano ormai forgiato tutte le armi adatte. Questa prospettiva però rende conto perfettamente della trama di riferimenti che si incontrano nel testo, ma non riesce in definitiva a spiegare perché ci siano; finché non ci si interroga sulle ragioni per le quali quest'opera è stata composta non si riesce nemmeno a comprendere a quali scopi siano funzionali nelle intenzioni di chi la scrive gli strumenti culturali e le risorse intellettuali in essa impiegate, delle quali pure con profitto si possono individuare origine o provenienza.

Una indicazione per una lettura alternativa viene forse dalle prime battute del trattato, nelle quali Gianfrancesco si preoccupa di fornire la definizione del proprio oggetto d'indagine. In esse si legge, in primo luogo, che *praenotio* non è nome

¹⁶⁴ Cfr. AUGUSTINUS, *De Divinatione daemonum*, III, ed. J. Zycha, (CSEL, 41), Praha-Wien-Leipzig 1900, p. 603.

utilizzato a indicare solo e necessariamente una conoscenza degli eventi futuri. Ci sono infatti conoscenze anticipate del presente – ed è il caso di qualcuno che sappia di ciò che sta accadendo ‘prima’ che altri ne abbiano notizia – e del passato – in riferimento ad avvenimenti ormai accaduti dei quali si apprende l’esistenza ‘prima’ che possano essere manifesti per via naturale:

Praenotionem igitur quantum attinet ad nomen intelligi volumus ante notionem quandam, sive ante cognitionem, anticipationemve. At quamvis ipsa praenotio de qua plurimum loquuti sumus suapte natura videatur ad futura referri, ut dicatur proprie, ad praenotionem pertinere, quod futurum est, et prius cognoscitur quam eveniat, nihilominus non ita ad futurum restringitur, coartaturque, ut etiam ad alia tempora protendi non possit. Namque et eo spectat (...) cum dicimus priusquam aliis quidpiam quod iam iactum factumque, sit innotuerit ab praenoscente deprehendi, idque ad praesens refertur tempus. (...) Caeterum et ad praenotionem pertinent praeteritae res, cum videlicet sciuntur priusquam ordinaria vi naturae cognosci possint¹⁶⁵.

Avere *praenotiones* significa infatti acquisire informazioni senza che le *res*, cioè le cose cui le *notiones* ottenute si riferiscono, siano effettivamente presenti al soggetto percipiente e sperimentabili secondo le modalità ordinarie di conoscenza:

Cum itaque rerum notae animo concipiuntur, priusquam res ipsae praesentes imaginibus suis, vel sensum excitent, vel mentem informant, efficiunt, ut qui haec patitur praenosceri dicatur¹⁶⁶.

Colligamus igitur, praenotionem earum rerum esse cognitionem quam quis animo nanciscitur, priusquam ipsae res sua praesentia, et ordinaria, communique vi naturae cognosci possint¹⁶⁷.

Ma questo i cristiani lo sanno bene, perché tutti i contenuti della loro fede hanno esattamente questa struttura cognitiva. La Rivelazione stessa è una *praenotio*:

¹⁶⁵ *De rerum praenotione*, I, 1, pp. 372-373.

¹⁶⁶ *Ibid.*, I, 3, p. 376. Fonte sicura di questa idea è l’esordio della prima delle *Omellie su Ezechiele* di Gregorio Magno. Cfr. *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, ed. M. Adriaen, Turnhout 1971, (CCSL, 142), p. 5: «Prophetiae tempora tria sunt, scilicet praeteritum, praesens et futurum».

¹⁶⁷ *De rerum praenotione*, I, 1, p. 378. Gianfrancesco intende qui in maniera volutamente ambigua la congiunzione *priusquam* con il cui uso sembra designare sia una condizione di anticipazione rispetto a scenari cognitivi in seguito realizzabili (nel caso in cui, ad esempio, la *res* della quale si apprende l’esistenza tramite *praenotio* diventi anche poi effettivamente sperimentabile dai sensi) sia il riferimento a contenuti reali non accessibili alle capacità di *inventio* delle facoltà umane, alle quali resterebbero sempre nascosti se non venissero comunicati per precognizione.

Namque ut mittam in universum, quod sine fide spiritaliter vivere non datur, specialia quaedam munera eademque necessaria per praenotione communicata nobis attingamus, ob quae et de principio, et de fine nostro qui Deus est, et de mediis pariter quibus ad eum pervenitur instructi sumus, alioquin ignari omnino veritatis et in perpetuis tenebris morituri. (...) Quomodo enim aut arte ulla, aut vi naturae pervenire potuissem ad ea quae nullo modo cognovissemus? Quomodo cognoscere quae et sensus et intellectus humanos exsuperant? Revelari igitur ea oportuit a Deo praenoscente omnia¹⁶⁸.

Le informazioni della religione cristiana condividono però lo statuto di cognizioni anticipate con i precetti delle leggi civili e i vani contenuti dell'idolatria pagana. Tutte queste conoscenze infatti sono a fondamento di sistemi di premi e punizioni, che non sussisterebbero se non si avesse un 'avvertimento' sui beni da sperare o i mali da temere:

Praenotionibus quippe et religionem et leges pendere facile apparebit, si ad memoriam revocabimus, veteres de praeteritis futura cupiisse. Eademque quoque de praesentibus sperasse, et de praesensionibus etiam et revelationibus eventa expectasse. Liquet autem et ex futurorum honorum expectationem et malorum eventuum formidine, religionem et leges pendere atque fulciri. Caeterum et apud Gentes quae plures deos et introducere fallaciter, et coluere fallacius, ex praenotione malorum et honorum eventuum, religio est introducta, quae non est religio, sed superstitio dicenda est¹⁶⁹.

Occorre dunque individuare criteri identificativi della vera *praenotio* cristiana, per distinguerla soprattutto dalle false superstizioni del paganesimo.

In hoc autem in primis aspeximus, in hoc direximus, collineavimus, ut verae praenotiones quae contemnuntur ab impiis eruerentur in lucem et probarentur, ut inanes et falsae quae superstitiosi excolere satagunt, refellerentur, ut demum ab alterutris secernerentur¹⁷⁰.

Ovviamente, non si tratta più, per Pico, di un problema limitato alla necessità contestuale di difendere Savonarola e il suo carisma profetico, ma dell'esigenza di tutelare lo statuto della fede quale conoscenza attinta *divinitus*. Il criterio privilegiato

¹⁶⁸ *Ibid.*, I, 5, p. 381.

¹⁶⁹ *Ibid.*, I, 8, p. 392. Cfr. *ibid.*, I, 9, p. 397: «Omnes autem praenotiones huiusmodi sive a vera atque unica religione, et probatis legibus, sive a superstitione pravisque et illegitimis legibus dependeant, ab una nihilominus fidei praenotione fulciuntur. Omnes enim credunt et quodammodo fide praenoscent, nisi enim crederent eventura, vel bona vel mala frustra timerentur, frustra sperarent».

¹⁷⁰ *Ibid.*, I, 1, p. 371.

da Gianfrancesco, come evidente fin dai *Theoremata*, sembra attenere alla possibilità di riconoscere tramite eventi prodigiosi o miracolosi l'azione di una causalità sicuramente divina. Si deve perciò pretendere solo per l'ambito della religione il prodigio, il miracolo che certificano l'azione di Dio nel mondo e assicurano alle informazioni della fede prove in grado di competere con quelle che la filosofia può offrire a giustificazione dei propri percorsi razionali; non occorre che ogni contenuto rivelato sia miracolosamente dimostrato, ma che miracolosamente giunga testimonianza del carattere divino della causa dalla quale tutta la Rivelazione discende come effetto. Proprio se indagato con attenzione a questa linea argomentativa il *De rerum praenotione* pare rivelare, oltre i timori per il ritorno di forme di paganesimo nella cultura cristiana di inizio Cinquecento e le preoccupazioni per la riabilitazione dell'esperienza savonaroliana, una indubbia continuità con le opere che lo precedono, ancora nel segno di una difesa della religione da tesi pericolose circa la relazione tra *fides* e *imaginatio*.

Per comprendere però in che senso e, quindi, sotto quale coordinate, questo tema sia di nuovo esplorato da Pico occorre far cenno più diffusamente alla storia della concezione 'forte' dell'immaginazione.

2.3.2 Note sulla potenza dell'immaginazione

Il tema della *vis imaginandi* trova una formulazione paradigmatica nel *Liber de naturalibus*, come basterebbero a documentare i riferimenti nelle opere picchiane, ma conosce trattazioni precedenti e successive ad Avicenna che determinano le coordinate entro le quali venne accettato con grande fortuna (anche oltre l'ambito della letteratura medica) nella filosofia del Rinascimento e spiegano le modalità della sua ripresa in tono polemico nel *De rerum praenotione*. Molto dipende, nella storia di questa idea, dalla rilettura, e insieme dallo stravolgimento, del concetto aristotelico di fantasia. Il procedimento per il quale questo termine passa a designare, da una sensazione debole o un apparire legato alla percezione (come in *Rhetorica* e nel *De anima*), una potenza 'forte', in grado di modificare il corpo e gli elementi, è stato

analizzato in alcune indagini specifiche sul tema, a partire da un saggio di Paola Zambelli, fino a un recente studio di Tonino Griffero¹⁷¹. Tutte queste ricostruzioni concordano nell'individuare, prima che nella filosofia islamica, un precedente importante per la nuova accezione dell'immaginazione in taluni aspetti della riflessione neoplatonica. Se pure infatti si registrano opinioni differenti sull'incidenza, ai fini della rivalutazione dell'importanza della facoltà immaginativa, della concezione di Plotino – che considera due fantasie, una legata al corpo e alle affezioni, e principio di azioni irrazionali, l'altra appartenente all'anima superiore e incaricata di tradurre i pensieri in rappresentazioni funzionali al ricordo – non c'è nessun dubbio sul ruolo decisivo, in questa vicenda, degli argomenti portati da Giamblico e Sinesio¹⁷².

Platonicamente considerata ancora come riflesso della mutevolezza e inconsistenza epistemologica del sensibile, e però, di contro, anche strumento dell'espressione dell'esperienza contemplativa, la fantasia diventa con il *De mysteriis* di Giamblico il luogo di un veicolo (ὄχημα) etero del quale l'anima è stata dotata nella sua discesa attraverso le varie sfere astrali fino al mondo sensibile, per comunicare e relazionarsi a una sostanza a essa tanto eterogena come il corpo. Questo 'spirito fantastico', proprio perché acquisito dal Demiurgo e rivestito tramite l'azione delle intelligenze celesti, è anche ricettivo alle influenze del sovrasensibile. Se opportunamente purificato, distaccato dal corpo con riti appropriati, garantisce all'anima una conoscenza eccezionale e altrimenti irraggiungibile in vita: una produzione di fantasie, specchio del mondo dell'intelligibile. Nel *De insomniis* di

¹⁷¹ Cfr. ZAMBELLI, *L'immaginazione e il suo potere* cit. (alla nota 153), pp. 53-75; T. GRIFFERO, *Immagini attive. Breve storia dell'immaginazione transitiva*, Firenze 2003; L. THORNDIKE, *Imagination and Magic. The force of Imagination on the Human Body and of Magic in the Human Mind*, in *Mélanges Eugène Tisserant*, Città del Vaticano 1964, VII, pp. 353-358, dove vengono considerati alcuni manoscritti quattrocenteschi dedicati alla questione «utrum circa corpus humanum potest fieri aliqua immutatio ex sola ymaginatione»; ma anche PIRO, *Il retore interno* cit. (alla nota 11), pp. 130-146 e ID., *Sull'antropologia dei rudes* cit., pp. 337-348.

¹⁷² Cfr. ID., *Il retore interno* cit., p. 41, per il quale nella individuazione di una 'fantasia superiore' è chiara la conseguenza che «quella ricerca della contemplazione in cui consiste il percorso interiore dell'anima è di diritto una attività fantastica e i suoi fantasmi simboli o tracce», e quindi già sono implicite le premesse di una considerazione di questa facoltà quale via regia per l'esperienza estatica; e GRIFFERO, *Immagini attive* cit., p. 30 che spiega che questa idea di Plotino «pur aprendo la strada a una categorizzazione molto più stratificata della *phantasia*, non pare abbia trovato nelle sue riflessioni un adeguato sviluppo», restando anzi minoritaria rispetto alla costante svalutazione dell'immaginazione.

Sinesio la fantasia, definita ‘senso dei sensi’ o ‘comunissimo senso’ – a indicare una forma di percezione privilegiata per il contatto con il superiore – è quindi associata alla divinazione onirica: nelle immagini del sogno il veicolo fantastico, se adeguatamente liberato dall’ispessimento e dalle sedimentazioni corporee, trasmette rivelazioni divine e conoscenze profetiche.

La concezione dell’*ὄχημα* è presente in tutta la tradizione neoplatonica e in essa declinata con differenze riguardanti soprattutto il numero dei veicoli ammessi e il loro destino (se l’immortalità o la dissoluzione) dopo il ritorno dell’anima alla sede celeste¹⁷³, ma interessa, per una storia della *vis imaginandi*, soprattutto in Giamblico e Sinesio in ragione delle ‘potenzialità’ nuove che le loro interpretazioni lasciano intuire della fantasia: quest’ultima è infatti non solo, come di consueto, alloggiata al confine tra spirituale e corporeo, ma anche divenuta oggetto di tecniche (la teurgia o la preparazione e decifrazione dell’esperienza onirica) che ne sfruttano la posizione privilegiata, la sua irriducibilità alla materia, segno di una provenienza celeste. Basta poco a capire allora come la facoltà fantastica, da via d’accesso, per l’anima costretta al corpo, alle regioni del sovrasensibile, possa facilmente diventare protagonista di

¹⁷³ Il concetto di veicolo o corpo celeste dell’anima trova la propria origine, come noto, negli scritti gnostici ed ermetici e negli *Oracoli Caldaici*; diventa oggetto di una riflessione costante nel neoplatonismo soprattutto alla luce dei luoghi dell’opera di Platone (come *Phaedrus* 113d, e 247b, *Timaeus* 41e, 44e, e 69c) nei quali si fa riferimento – anche se in significati differenti da quelli che poi gli assegnarono i commentatori neoplatonici – a un *ὄχημα* dell’anima. Tuttavia, come ha notato E. R. DODDS (*The Astral Body in Neoplatonism*, in PROCLUSO, *The Elements of Theology*, a revised text by E.R. Dodds, Oxford, 1963, pp. 313-321, in part. p. 306) esso va precisandosi, e differenziandosi, anche in rapporto alla nozione – sempre confinata nel solo ambito biologico – di *πνεῦμα* per Aristotele, l’idea cioè di un corpo sottilissimo, di natura simile all’etere, ‘sede’ dell’anima nutritiva e vegetativa, e condizione fisiologica della *φαντασία*. (Cfr. ARISTOTELE, *De generatione animalium*. 781 a24; *De partibus animalium* 659 b17; *De somno et vigilia* 456 a12 sgg.; *De motu animalium*. 703 a9 e sgg). Sempre Dodds individua nella tradizione neoplatonica due linee interpretative sul tema del corpo astrale: una (riconducibile a Eratostene, Tolomeo, Giamblico e Ierocle) lo ritiene sempre attaccato all’anima e dunque immortale, l’altra (risalente a Plotino, Porfirio, e agli *Oracoli Caldaici*) lo crede acquisito dall’anima durante la discesa nel mondo sublunare e quindi destinato a dissolversi nel ritorno al sovrasensibile. Proclo distingue due veicoli, uno superiore, immateriale e imperituro, l’altro inferiore, aggiunta temporanea all’anima irrazionale che sopravvive di poco alla morte del corpo. Per la posizione di Sinesio, che fa del veicolo – al modo dell’*egemonikon* stoico – la parte direttiva dell’animo, l’organo che governa tutti gli altri sensi, diffondendosi come un sensorio comune in tutto il corpo, e però pare considerarlo mortale, destinato a risolversi nelle sfere celesti dalle quali è stato composto, cfr. M. DI PASQUALE BARBANTI, *Ochema-pneuma e phantasia nel neoplatonismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose*, Catania 1998, pp. 164-165. In generale sul concetto di *ὄχημα*, tributario anche della concezione stoica del *pneūma*, oltre gli studi di Dodds e di Maria Di Pasquale Barbanti, cfr. anche VERBEKE, *L’Évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à S. Augustin*, Parigi 1945, e GRIFFERO, *Il corpo spirituale. Ontologie ‘sottili’ da Paolo di Tarso a Friedrich Christoph Oetinger*, Milano 2006, in part. pp. 184-201.

metodi operativi che mirino non ad allontanare dalla materialità, ma a ‘dominarla’, che impieghino la sua prossimità al corpo e la sua sensibilità al superiore, per amplificare, distribuire e orientare le influenze tramite le quali l’intelligibile governa, forma e muove il mondo inferiore.

Lo scatto in direzione della codificazione dell’idea di un potere transitivo dell’immaginazione è compiuto con chiarezza, più che nel neoplatonismo (interessato soprattutto al ruolo delle fantasie nell’esperienza visionaria) nella filosofia del *De radiis* di al-Kindi. In questo testo, il filosofo arabo rintraccia la cifra dell’intima connessione del cosmo in una causalità di tipo radiale. Tutte le stelle emettono raggi che, trasferendo ad *extra* le proprietà della loro fonte, determinano la configurazione degli oggetti della realtà sublunare; anche questi ultimi, a loro volta, sono dotati di raggi simili a quelli astrali, pure capaci di modificare e vivificare i corpi che toccano. Ne deriva così che ogni ente possiede una sua assoluta individualità alla determinazione della quale concorrono: l’azione dei raggi stellari, differente nell’effetto a seconda del loro angolo di incidenza e della loro reciproca integrazione; la diversità della materia pregiacente; e il tipo di raggi che, formati dall’interazione degli elementi componenti, la cosa a sua volta emette. Compito del sapiente è comprendere l’armonia celeste che regola il mondo, elevandosi da una considerazione fisica, per la quale tutti gli eventi sono contingenti e frutto di un divenire caotico, a una spiegazione metafisica della necessità di un tutto tramato e retto dalle cause celesti e dai loro effetti. Forte di questa conoscenza, egli potrà poi agire e operare sul mondo per il tramite, in primo luogo, dell’immaginazione:

Spiritus ymaginarius habet radios conformes radiis mundi, et inde consequitur vim movendi res extrapostas suis radiis sicut ipse mundus tam superior quam inferior suis radiis movet res diversis motibus. Praeterea cum homo concipit rem aliquam corpoream ymaginatione, illa res recipit actualem existentiam secundum speciem in spiritu ymaginario. Unde idem spiritus emittit radios moventes exteriora, sicut res est ymago. Ymago igitur in mente concepta concordat in specie cum re actuali ad exemplum ymaginis per opus voluntarium vel naturale vel utrumque facta¹⁷⁴.

¹⁷⁴ M.-T. D’ALVERNY – F. HUDRY, *Al-Kindi. De radiis*, in «Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 61 (1974), pp. 230-231. Il testo del *De radiis* sarà esaminato in maggior dettaglio più avanti nel corso di questo capitolo. Per ora rimando a P. TRAVAGLIA, *Magic, causality e and intentionality. The doctrine of the rays in al-Kindi*, Firenze 1999 e ZAMBELLI, *L’immaginazione e*

Lo spirito immaginario (qui evidentemente una sorta di pneuma fantastico, di veicolo fisiologico della fantasia) ha raggi conformi ai raggi celesti, in grado quindi, come quelli degli astri, di trasmettere all'esterno le proprietà di ciò che li ha originati. Nel caso dell'uomo il principio di questa emissione è la cosa voluta e concepita nell'immaginazione: lo spirito produce una *species* di questa *res* e per mezzo dei propri raggi orienta la materia esterna a determinarsi in maniera conforme a essa. Condizioni necessarie affinché il processo di materializzazione dell'immagine mentale si realizzi sono poi desiderio e fede:

Primum quidem et principale accidens ad rei generationem per exemplum ymaginis mentalis necessarium est desiderium eiusdem hominis qui ymaginatur ut res fiat. (...) Sic desiderium hominis assumptum super motu aliquot ut adveniat alicui vel aliquibus individuuis, adiunctum cum ymaginatione eiusdem motus, reddit eandem ymaginationem motiva individuorum extra positorum per radios qui ad ea trasmittuntur cum effectus motus. (...) Fides quoque de effectu future est accidens quod cum praemissis est necessariam. Qui enim de effectu desperat voto frustratur (...). Est enim fides sive spes firma super eventu desiderato robur et fulcimen desiderii¹⁷⁵.

Con al-Kindi all'immaginazione è dunque esplicitamente aggiudicata una funzione extrasoggettiva, un potere allargato alla materia del mondo, che le conferisce a buon diritto anche i caratteri tipici di uno 'statuto magico': è infatti prerogativa degli individui sapienti, conoscitori delle dinamiche causali e delle relazioni tra gli elementi della realtà naturale, genera prodigi costringendo ciò su cui opera a conformarsi al desiderio e alla fede che la muovono ed è capace di una azione a distanza (pure se con il medio dei raggi, cui sembra appartenere una corporeità particolare, quasi del tutto energetica).

Con Avicenna la *vis imaginativa*, nella sua concezione forte, perde l'intermediario fisico (e in qualche modo ancora materiale) della radialità e riceve, come osservato, una accentuazione in senso psico-fisiologico da una parte (è considerata principio delle affezioni che muovono il corpo e quindi legata alla

il suo potere cit. (alla nota 153), e THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, New York 1934, vol. 4, pp. 642-649.

¹⁷⁵ D'ALVERNY – HUDRY, *Al-Kindi. De radiis* cit., pp. 231-233.

fiducia di medico e paziente nella guarigione e alla loro capacità di agire sulle complessioni patologiche) e, per così dire, ‘metafisica’ dall’altro (diventa distintiva dell’anima profetica, coinvolta nell’acquisizione di conoscenza dall’Intelletto agente), e si fissa in tal modo in una idea così ben accolta nella filosofia islamica successiva da non essere contestata nemmeno da un critico dell’avicennismo come al-Ghazali che la esprime in un esempio destinato a diventare tipico: quello di un incantatore capace per la sola forza della propria *aestimatio* di far cadere un cammello in una fossa d’acqua calda¹⁷⁶.

La fortuna nel medioevo latino del *topos* della fantasia strumento di portenti e dotata di operatività ontologica è invece, come ci si potrebbe attendere, di segno diverso. La tesi di al-Kindi che «spiritualem substantiam ex sola imaginatione posse inducere veras formas» figura nell’elenco degli *Errores philosophorum* compilato da Egidio Romano¹⁷⁷; Avicenna e al-Ghazali sono i refenti impliciti della proposizione «quod intelligentiae superiores imprimunt in inferiores sicut anima una imprimit in aliam, et etiam in animam sensitivam; et per tale impressionem incantator aliquis prohibet camelum in foveam solo visu»¹⁷⁸ inclusa dal vescovo Tempier nella condanna parigina del 1277; e la possibilità che l’anima per la sola forza dell’immaginazione e del desiderio veemente induca modificazioni sugli enti del mondo è rifiutata, in genere, in base ai principi di un aristotelismo ortodosso, come mostra l’opinione di Tommaso, che nella *Summa Theologiae* e nella *contra Gentiles* sconfessa esplicitamente le posizioni del *Liber de naturalibus* obiettando, con Aristotele, che l’anima umana, sostanza spirituale, non può esercitare direttamente alcuna alterazione sui corpi esterni ma agire solo per tramite di mezzi fisici, secondo le leggi del moto locale¹⁷⁹. D’altra parte, proprio questa precisazione detta la

¹⁷⁶ Cfr. *Algazel’s metaphysics. A medieval translation*, ed. J. T. Muckle, Toronto 1933, p. 194: «Quod oculos mittit hominem in fossam, et camelium in caldarium, et dicitur quod homines fascinari verum est; huius autem rei sensus hic est, quod quia multum placet ei camelus, et miratur de eo, et eius anima est maligna, et invidiosa, aestimat casum cameli, et inficitur corpus cameli ab eius aestimatione, et statim cadit».

¹⁷⁷ AEGIDIUS ROMANUS, *Errores philosophorum*, ed. J. Koch, Milwaukee 1944, p. 50.

¹⁷⁸ *La condamnation parisienne de 1277*, ed. D. Piché, Paris 1999, art. 112, p. 112.

¹⁷⁹ Cfr. THOMAS AQUINAS, *Summa contra Gentiles*, l. 3, c. 103, n. 6: «Substantia igitur spiritualis creata propria virtute nullam formam inducere potest in materiam corporalem, quasi materia ad hoc sibi obediens ut exeat in actum alicuius formae, nisi per motum localem alicuius corporis. Est enim hoc in virtute substantiae spiritualis creatae, ut corpus obediat sibi ad motum localem. Movendo

condizione alla quale possono essere ancora ammessi ‘modesti’ effetti transitivi, rientranti nella tipologia della *fascinatio*, spiegata sempre da Tommaso, per esempio, come una alterazione prodotta da una forte immaginazione che infetta l’aria e gli altri corpi mediante spiriti sottilissimi, e però limitata a modalità episodiche di interazione tra gli uomini (tipicamente al caso della *vetula malitiosa* che affascina il *tener puer*) e non certo a operazioni apportatrici di modifiche sostanziali sulla realtà esterna¹⁸⁰. Tra le eccezioni più significative a questo modello va però segnalata l’*Epistola de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae*, nella quale l’autore, con ogni probabilità Ruggero Bacone, mostra meno remore ad assegnare alle *cogitationes* e ai *desiderii* dell’anima un potere forte, descritto nella sua efficacia soggettiva con formule espressamente riferite ad Avicenna ed esteso alla *materia extrinseca* grazie a una teoria riecheggiante al-Kindi, secondo la quale ogni cosa del mondo, e l’uomo con esse, produce *species* agenti sugli oggetti esterni:

Anima multum potest super corpus suum, per suas affectiones fortes, ut docet Avicenna in quarto De anima et octavo De animalibus, et omnes sapientes concordant. Et ideo fiunt coram infirmis ludi et res delectabiles afferuntur, quia vincit affectus et desiderium animae super morbum. (...) Natura enim corporis (ut Avicenna docet locis praedictis) obedit cogitationibus et vehementibus desiderii animae; immo nulla operatio hominis fit, nisi per hoc quod virtus naturalis in membris obedit cogitationibus et desiderii animae. (...) Quoniam vero in nulla laedenda est veritas, oportet diligentius considerare, *quod agens omnem faciens virtutem et speciem a se in materiam extrinsecam* (...) *Et ideo homo potest facere virtutem et speciem extra se, maxime cum sit nobilior omnibus rebus corporalibus et praecipue propter virtutem animae rationalis*¹⁸¹.

autem localiter aliquod corpus, adhibet aliqua naturaliter activa ad effectus aliquos producendos»; e ID., *Summa Theologiae*, I-I, q. 117, art. 3 co: «Materia corporalis non immutatur ad formam, nisi vel ab agente aliquo composito ex materia et forma».

¹⁸⁰ Cf. *ibid.*, I-I, q. 117, art. 3, ad. 2: «Et ideo melius dicendum est, quod ex forti imaginatione animae immutantur spiritus corporis coniuncti. Quae quidem immutatio spirituum maxime fit in oculis, ad quos subtiliores spiritus perveniunt. Oculi autem inficiunt aerem continuum usque ad determinatum spatium, per quem modum specula, si fuerint nova et pura, contrahunt quandam impuritatem ex aspectu mulieris menstruatae, ut Aristoteles dicit in libro de Somn. et Vig. Sic igitur cum aliqua anima fuerit vehementer commota ad malitiam, sicut maxime in vetulabus contingit, efficitur secundum modum praedictum aspectus eius venenosus et noxius, et maxime pueris, qui habent corpus tenerum, et de facili receptivum impressionis. Possibile est etiam quod ex Dei permissione, vel etiam ex aliquo facto occulto, cooperetur ad hoc malignitas Daemonum, cum quibus vetulae sortilegae aliquod foedus habent».

¹⁸¹ ROGERUS BACON, *Epistola de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae*, in ID., *Opera quaedam hactenus inedita*, ed. J. S. Brewer, London 1859, I, p. 528-530. Cfr. anche ID., *Opus tertium*, in *ibidem*, ed. Brewer, I, p. 98, nel quale Bacone distingue tra una pratica della *fascinatio* consistente nella sola emissione di formule verbali, ritenendola vana ed efficace solo per

È però a fine Quattrocento e con Marsilio Ficino che le attestazioni del *Liber de anima* avicenniano sugli effetti dell'affettività veemente, l'inscindibilità del rapporto tra operatività fantastica e influenze astrali suggerito dal *De radiis* e anche le riflessioni neoplatoniche sulla funzione delle immagini in esperienze di conoscenza superiori alle sollecitazioni dei sensi esterni trovano una sintesi nella versione della teoria sulla potenza dell'immaginazione cui pare guardare molto criticamente Gianfrancesco Pico.

All'inizio del libro tredicesimo della *Theologia Platonica*, Ficino annovera esplicitamente l'eventualità di un'azione transitiva della fantasia, associandola, come di consueto, alla veemenza degli affetti:

Phantasiam quatuor sequuntur affectus: appetitus, voluptas, metus ac dolor. Hi omnes quando vehementissimi sunt, subito corpus proprium omnino, nonnumquam etiam alienum afficiunt¹⁸².

Si tratta di una ammissione non marginale, inserita nel contesto di una argomentazione pensata per rafforzare la tesi dell'immortalità dell'anima, oggetto delle dimostrazioni dei libri precedenti dell'opera: l'efficacia delle fantasie, e degli affetti che le seguono, nel produrre modificazioni fisiche serve infatti a provare ancora la superiorità e il dominio dell'anima umana sul corpo. A questo scopo sono elencati numerosi esempi di effetti psicosomatici. Molti di questi sono semplicemente soggettivi: l'innamoramento provoca un aumento delle pulsazioni, lo spavento il pallore sul volto, la timidezza il rossore, la sola immaginazione di una sventura capitata ad altri può far provare dolore, una forte paura può determinare

complicità del diavolo, e un genere diverso di operazioni, basato su desiderio veemente, forte *cogitatio*, ferma fede e certa intenzione che rendono l'uomo in grado di operare sulla natura, lecitamente e senza alcun commercio con il demonio: «Et hic oritur omne genus fascinationis; non quod fascinatio dicatur per solum verbum casualiter prolatum, non in tempore debitae constellationis, nec cum forti cogitatione animae, et desiderio confidenti, et intentione certa, sed ad nutum loquentis, sic est stulta consideratio, et magica, et vetularum, et extra considerationem sapientum, et nihil operetur, nec fit aliquid, nisi diabolus propter peccata hominum operetur latenter. Sed si virtutes quatuor praedictae concurrant cum quinque conditionibus animae, scilicet forti cogitatione, desiderio vehementi, intentione certa et firma spe, bonitate animae vel malitia, et cum complexione corporis mala vel bona, tunc erit alteratio, quocumque modo vocetur, seu fascinatio sive aliud».

¹⁸² FICINUS, *Theologia Platonica*, XIII, 1, ed. Hankins – Allen cit. (al cap. 1, nota 104), IV, p. 110.

malattie o guarigioni portentose, la repulsione provocata dall'immagine di una medicina sgradevole determina nausea, e in generale gli affetti intensi lasciano i propri segni sul corpo, a conferma di come quest'ultimo sia completamente dipendente dai moti dell'animo. Alcuni sono casi limite: le fantasie della madre che imprimono sul corpo del feto l'immagine di ciò che desidera. Altri sono, invece, alterazioni *ad corpus remotum*:

Ergo phantasia instar virtutis vivificae format et ipsa proprium corpus, ut diximus, quotiens acrioribus affectibus agitatur. Format etiam fascinationibus et maleficiis alienum. (...) Neque deest animae continuatio mediorum, per quae in alienum corpus transigat actionem. Quippe venefici hominis phantasia infensa infantis teneriori corpusculo febrem affectat puero. Imaginatio febris spiritus febriles vibrat, id est cholericos, sicut imaginatio coitus seminales spiritus et genitalia membra. Cholericus et febrifer spiritus ille percussus vapores foetidos atque febriferos, si qui in venefici hominis corpore sunt, exsuscitat. Hi cum primum incitati sunt, una cum spiritu prouunt illuc tamquam sagittae, quo malefica phantasia quasi ad signum intenderat¹⁸³.

La spiegazione della potenza extrasoggettiva dell'immaginazione nei termini della *fascinatio*, al solito intesa come emissioni di spiriti e vapori dal corpo dell'agente il *maleficium* a quello del malcapitato *puer*, unita a esempi delle modalità dell'affettività veemente non certo originali (i casi della donna gravida, dell'innamoramento o delle guarigioni prodigiose), dà l'impressione che sul tema della *vis imaginandi* si sia qui fermi alla riproposizione di una casistica consolidata, con l'aggiunta, al limite, di qualche nuova istanza. Eppure proprio in queste pagine dalla *Theologia platonica* emerge un tratto nuovo rispetto alle concezioni precedenti: una sorta di 'normalizzazione' o definitiva 'ufficializzazione' della fantasia transitiva. Ficino considera casi eccezionali, attingendo a un repertorio consueto, vi affianca però comportamenti assolutamente comuni (il disgusto per un cibo spiacevole, l'impallidire e l'arrossire del volto, ma anche lo strozzarsi della voce a causa di uno spavento) e li tratta tutti quanti allo stesso modo: come tipici dell'esercizio ordinario dell'immaginazione e, per questo, prove significative del dominio dello spirituale (l'anima umana) sul materiale (l'organismo corporeo). Quando anche l'ammalarsi di febbre è ricondotto all'azione a distanza di un

¹⁸³ *Ibid.*, XIII, 4, p. 192.

individuo su un altro, è evidente che suscitare affetti e farsi, mediante essi, corpo (che si tratti del proprio o di quello altrui) è diventato il modo normale dell'attività della facoltà fantastica. E appunto la descrizione del meccanismo della fascinazione sembra confermarlo, testimoniando di un aggiornamento, o adattamento, del compito originario della facoltà immaginativa – la funzione rappresentativa – ai parametri, ora diventati di riferimento, dell'azione sulla realtà: nell'esempio ficiniano, non è genericamente una disposizione maliziosa della fantasia, ma l'*imaginatio febris* a innescare il processo, replicando negli spiriti dei quali causa l'emissione la qualità di ciò che si è figurato; si 'immagina la febbre' e si producono *spiritus febriles*. La rappresentazione è allora già potenza efficace sui corpi, modifica la materia sottilissima che costituisce il medio della *fascinatio* e tramite la forma che a essa trasmette la rende capace di influenzare la realtà circostante. E forse non casualmente la spiegazione degli effetti transitivi è implicitamente inclusa nell'ambito di fenomeni assolutamente regolari in natura, quali la generazione umana o il lancio di una pietra: come il seme maschile nel corpo della donna, cresce e forma un uomo, per la *virtus* trasmessagli dall'anima paterna dalla quale si è separato, e al pari di una sasso che, giunge al bersaglio cui è stato indirizzato conservando la spinta di chi l'ha scagliato, allontanandolo da sé, così la fantasia opera sui corpi lontani.

Iacto siquidem a viro semine in matricem et diu postea, viro absente, virtus formatrix relicta in semine viget ibi et vicem paternae animae gerit in semine corpusque effingit humanum, ceu cum quis lapidem iacit procul, virtus expultrix lapidi immissa a iacente, quamdiu regnat in lapide, tamdiu lapidem pellit, ea scilicet aeris plaga et ad illud signum, qua et ad quod iactor ille direxerat. *Si pars animae regendo corpori accommodata per vivificam vim aliquid operatur in corpus alienum atque remotum, cur non etiam per vim sensitivam hac eminentiorem, per affectus scilicet phantasiae?*¹⁸⁴

Ficino può in questo modo avviare una strategia di naturalizzazione della *vis phantastica* prima in riferimento all'interazione tra gli uomini, invitando retoricamente il lettore a non stupirsi dell'eventualità che l'anima di un uomo agisca

¹⁸⁴ *Ibidem.*

a distanza sulla configurazione corporea di altre persone¹⁸⁵, e poi, soprattutto, in relazione alla capacità di muovere gli elementi del mondo. Gli eventi portentosi infatti sono da classificarsi come la più alta manifestazione dell'indipendenza dell'anima sulla materia, determinata da *imaginatio* e *ratio* al massimo grado della loro potenza.

È possibile in primo luogo che la fantasia sia così forte da 'travolgere' l'anima, sospendendone i compiti di nutrizione e cura del corpo:

Cum anima vehementiori corripitur phantasia, officium augendi nutriendique minuitur propter intentissimam rationis indaginem¹⁸⁶.

Capita ai filosofi, talmente impegnati nella speculazione da trascurare cibi e riposo, ma anche in alcune situazioni di *vacatio*, nelle quali all'intensa concentrazione della ragione si sostituiscono o accompagnano particolari condizioni psicofisiche:

Verum quando ita vacamus, ut huiusmodi advertamus influxus, septem sunt vacandi genera. Somno, syncope, humore melancholico, temperata complexione, solitudine, admiratione, castitate, vacamus¹⁸⁷.

Il caso del sonno è esaminato con particolare attenzione: negli uomini «pii et religiosi» in grado di elevarsi dall'esclusiva attenzione al corpo già nello stato di veglia, il sogno favorisce una attivazione della *phantasia* di segno peculiare, non più consistente nella ripresentazione delle tracce di ciò che si è percepito da svegli, mescolate e confuse per i turbamenti della complessione fisica, ma nella produzione di immagini che riflettono il contatto dell'animo libero finalmente dagli affanni esteriori con la sfera superiore dell'intelligibile, in visioni del futuro talmente chiare da non necessitare nemmeno di interpretazione. Si tratta evidentemente di una ripresa

¹⁸⁵ Cfr. *ibid.*, XIII, 4, p. 194: «Miraris corpus unius ab animo alterius inquinari? At non miraris animum laedi ab animo, dum per consuetudinem vitia aliena combibimus. Non miraris corpus tuum a vapore alterius corporis morbo facile infici, quod phthisis, epidemia, lepra, pruritus, dysenteria, pleurisis, oculorumque rubor indicant. Cur minus subiiciatur corpus tuum alterius animo, quam alterius corpori? Cur non magis potius, cum sit potentior animus neque desint media per quae agat?».

¹⁸⁶ *Ibid.*, XIII, 5, p. 210.

¹⁸⁷ *Ibid.*, XIII, 2, p. 150.

del tradizionale motivo della divinazione onirica (Ficino è non a caso il traduttore latino del *De insomniis* di Sinesio) inserita nel quadro del non meno consueto tema dell'ascesa dal mondo del divenire alla stabilità delle forme ideali, tuttavia il carattere nuovo di queste pagine sta nella riconduzione all'esperienza della *vacatio* non solo di conoscenze, ma anche di operazioni straordinarie: l'anima che non è più costretta alla cura incessante del proprio corpo, sa infatti utilizzare le virtù vivificatrici che ancora conserva per modificare qualsiasi altra realtà; essa cioè «materiam novam in quam nuper afficitur quasi recens aliquod suum corpus, incipit transmutare»¹⁸⁸. I neoplatonici possono allora essere affiancati ad Avicenna per testimoniare che *ratio* e *phantasia* al vertice delle proprie potenzialità nella mente umana sono capaci di *mirabilia*:

Mens humana ius sibi divinum vendicat, verum etiam in speciebus rerum per imperium transmutandis, quod quidem opus miraculum appellatur, non quia praeter naturam sit nostrae animae, quando Dei fit instrumentum, sed quia cum magnum quiddam sit, et fiat raro, parit admirationem. Hinc admiramur, quod animae hominum Deo deditae imperent elementis, citent ventos, nubes cogant in pluvias, nebulas pellant, humanorum corporum curent morbos, et reliqua quae palam facta fuisse quibusdam seculis apud varias nationes (...) Hinc efficitur apud Platonicos sectatoresque Avicennae, ut omnis rationalis anima per essentiam suam atque potentiam super totam sit mundi materiam, totam movere possit atque formare, videlicet quando ad haec fit Dei instrumentum¹⁸⁹.

Le formule cautelative con le quali in queste righe gli effetti mirabili sono limitati a un'anima che sia *instrumentum Dei* non smentiscono l'impressione di trovarsi dinanzi a una possibile spiegazione naturale dei miracoli (almeno di quelli direttamente considerati nel testo¹⁹⁰) perché anzi, poco più avanti, questa strumentalità è intesa non come necessità di un intervento di Dio per la realizzazione del prodigio, ma nei termini di un sintonizzarsi della mente umana su una causalità

¹⁸⁸ *Ibid.*, XIII, 4, p. 196.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 182. Ha insistito sull'influenza della posizione di Avicenna sulla concezione dei poteri dell'anima umana in Ficino: J. HANKINS, *Ficino, Avicenna and the Occult Powers of the Rational Soul*, in *Tra antica sapienza e filosofia naturale: La magia nell'Europa moderna*, Atti del convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento), a c. di F. Meroi, con la collaborazione di E. Scapparone, 2 voll., Firenze 2007, I, pp. 35-52.

¹⁹⁰ Ficino si riserva infatti di ammettere una specie di miracoli che Dio opera solo per la propria *virtus*. Cfr. *ibid.*, XIII, 5, p. 216: «De illis vero miraculis quae Deus per se absque instrumento facit, quae longe maiora sunt, in praesentia non tractamus».

divina, mediante il recupero di potenzialità insite nelle sua costituzione. In breve, non c'è bisogno che alla dinamica uomo-realtà materiale si aggiunga un fattore esterno per permettere alla sostanza spirituale del primo di agire sulla seconda, perché l'anima è per sua natura divina, capace degli stessi uffici tramite i quali Dio regge e forma la materia. L'uomo che sfrutta al massimo le risorse delle proprie facoltà, fa mirabilie, muta elementi e muove le cose del mondo al proprio volere perché «vicem gerit Dei», anzi, «est quidam Deus»:

Homo igitur qui universaliter cunctis et viventibus, et non viventibus providet, est quidam Deus. Deus est proculdubio animalium, qui utitur omnibus, imperat cunctis, instruit plurima. Deum quoque esse constitit elementorum, qui habitat colitque omnia. Deum denique omnium materiarum, qui tractat omnes, vertit, et format. Qui tot tantisque in rebus corpori dominatur, et immortalis Dei gerit vicem, est proculdubio immortalis¹⁹¹.

Alla domanda se l'anima umana operando in tal modo sovverta l'ordine naturale del cosmo si può allora rispondere con un secco «nequaquam»: la possibilità di agire miracolosamente è iscritta nella struttura perfetta dell'universo, nella serie ordinata delle cause, in quella «praevidentia supernis numinibus», che porta (anche se raramente) l'uomo di animo puro, non perturbato, a cogliere gli impulsi superiori, ad allineare ad essi il proprio istinto, insieme naturale e divino, così da «eadem velle ac nolle, quae cogitant superi» e da giungere alla straordinaria condizione di ottenere tutto quanto desidera¹⁹².

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 208: «Mens hominis quando corporeas exuit curas, cur passiones elementorum affectat? Quia publicum bonum non despicit divinus animus summi communisque boni filius. Ergo tamquam deus aliquis ad animalium hominumque commoditatem providenter elementa movebit. An potest adeo supra suum corpus attolli ut mundi sphaeras attingat? Potest utique, si ubique est, ut quidam putant».

¹⁹² Cfr. *ibid.*, p. 212: «Sed nunquid ordinem mundi animus confundit humanus miracula operando? Nequaquam. Nam, ut Platonice loquar, in universali rerum lege et perpetua quadam serie causarum ad idem conferentium sunt huiusmodi praescripta miracula. Ad hoc ipsum conducit providentia mentium sub Deo usque ad mentem nostram continue conspirantium. Ad idem divinum fatum animalium idolorum a prima anima ad nostrae animae idolum confluentium. Ad idem divina quadam naturarum omnium dispositio a primae naturae affectione concurrentium usque ad naturae nostrae complexionem. (...) Quonam pacto? Futurorum ventorum stat in supernis numinibus praevidentia. Dispositio huiusmodi per tres illas series statim ad animas nostras usque decurrit (...), sed perturbati hominum animi hos impulsus non capiunt, pacatus autem animus undique supernos capit impulsus, unde latenter incipit cogitare eadem, quae cogitant superi, eademque velle ac nolle, cum naturali, id est, divino et intimo inclinetur instinctu. Huic cogitationes omnes affectusque succedunt ad votum, et quicquid a superis postulat, accipit».

Né sono solo i vertici raggiunti in questa sorta di *deificatio hominis*, privilegio di pochi anche se a nessuno preclusa, a provare l'efficacia transitiva della fantasia ma anche l'attività, più ordinaria, della pratica medica. Basterà ricordare sommariamente il contesto dei libri del *De vita*. In essi l'*imaginatio* trova un corrispettivo fisiologico nello *spiritus*, il vapore prodotto dalla parte meno densa del sangue, spinto dal calore del cuore al cervello, che è impiegato dall'anima per esercitare i sensi (esterni e interni) e provvedere al corpo. Poiché questo stesso spirito è una parte dell'ubiquo *spiritus mundi*, lo spirito etereo che permette all'anima del mondo di dare vita alla materia, e costituisce un canale di comunicazione tra intelligenze celesti e realtà sublunare, l'immaginazione conquista anche una fondamentale funzione mediatrice, diventa uno strumento che permette all'uomo di farsi ricettivo delle influenze di tutto il cosmo: se il problema è quello di mantenere sano lo spirito umano catturando le influenze benefiche degli astri, i rimedi proposti per rivelarsi efficaci, dovranno impressionare proprio la facoltà immaginativa. Se questa è esercitata con veemenza, lo spirito dell'uomo si unisce allo spirito del mondo e ai raggi stellari dei quali acquista le virtù, rendendosi capace non solo di agire sul proprio corpo ma di trasmettere una qualità simile a corpi vicini dotati di una conformazione identica, anche se più debole:

Tradunt Arabes spiritum nostrum quando rite fabricamus imagines, si per *imaginationem et affectum ad opus attentissimus fuerit et ad Stellis*, coniungi cum ipso mundi spiritu atque cum stellarum radiis, per quos mundi spiritus agit (...) Adiuvari quoque suffumigationibus ad Stellis accommodatis opus eiusmodi, quatenus suffumigationes tales aerem, radios, spiritum fabri, imaginis materiam sic prorsus afficiunt. Ego vero odores quidem tanquam spiritui aerieque natura persimiles et, cum accensi sunt, stellarum quoque radiis consentaneos arbitror, si Solares vel Iovii sunt, afficere aerem ac spiritum vehementer ad dotes Solis aut Iovis tunc dominantis opportune sub radiis capiendas; *atque spiritum sic affectum, ita donatum, posse vehementiore quodam affectu non solum in proprium corpus agere, sed propinquum, praesertim natura conforme quidem, sed debilius, et consimili quadam afficere qualitate*¹⁹³.

¹⁹³ FICINUS, *De vita libri tres*, III, 20, ed. C. V. Kaske – J. R. Clarke, Binghamton 1989, p. 352. Per le oscillazioni nei testi ficiniani nell'uso di *phantasia* e *imaginatio*: GARIN, 'Phantasia' e 'imaginatio' fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi in *Phantasia/Imaginatio. Atti del V colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo* cit. (alla nota 9), pp. 3-22.

E non è questo un caso di effetto transitivo limitato alla fabbricazione di immagini che riproducano i doni celesti perché poco più avanti Ficino prima corregge in parte la teoria araba che dice di aver riportato (la magia del *Picatrix*, come noto, ma certo anche quella di al-Kindi), sostenendo l'importanza dell'affettività veemente nell'applicazione della medicina più che nella sua preparazione, e poi estende la validità di questo procedimento al rimedio da lui preferito: la musica. I canti – di natura aerea come lo spirito umano e per questo strumenti privilegiati del medico-sapiente – devono corrispondere al pianeta del quale vogliono attirare le qualità benefiche non solo nel significato e nell'articolazione delle parti che li compongono, ma anche per la disposizione immaginativa dell'esecutore, che così riuscirà a curare se stesso e i vicini ascoltatori:

Concentus igitur spiritu sensuque plenus, si forte tum secundum eius significata, tum secundum eius articulos atque formam ex articulis resultantem, tum etiam secundum *imaginationis affectum* huic sideri respondeat aut illi, non minorem inde virtutem quam quaelibet alia compositio traicit in cantantem, atque ex hoc in proximum auditorem¹⁹⁴.

Il ricorso al termine *imaginatio* sempre in abbinamento a una semantica dell'affettività intensa potrebbe far pensare, per il *De vita*, all'esclusiva riproposizione del tema, un *topos* nella letteratura medica, della *fides* come requisito necessario per la riuscita della terapia (come se l'unica forma di transitività ammessa fosse quella relativa all'interazione medico-paziente). Eppure sembra che, una volta ancora, Ficino recuperi un aspetto tipico delle riflessioni sulla *vis imaginandi*, collocandolo in un contesto nuovo, nel quale appare addirittura 'potenziato'. Immaginazione e veemenza d'affetti compaiono infatti in un passo del testo dedicato alla spiegazione dei caratteri propri dei raggi stellari, per essere inequivocabilmente attribuiti non più soltanto agli uomini, ma agli astri:

¹⁹⁴ *Ibid.*, III, 21, p. 358; cfr. anche *ibid.*, p. 360: «Si enim vapor et spiritus quidam aliquando per radios oculorum vel aliter foras emissus fascinare, inficere, aliterque afficere proximum potest, multo magis id valet spiritus ab imaginatione cordeque simul uberior profluens et ferventior motuque valentior; ut non omnino mirum sit, morbos quosdam animi atque corporis sic auferri posse aliquando vel inferri, praesertim quoniam spiritus eiusmodi musicus proprie tangit agitque in spiritum inter corpus animamque medium et utrumque affectione sua prorsus afficientem».

Possunt itaque (ut aiunt) radii occultas et mirabiles ultra notas imaginibus imprimere vires, sicut et ceteris inserunt. Non enim inanimati sunt sicut lucernae radii, sed vivi sensualesque tanquam per oculos viventium corporum emicantes, dotesque mirificas secum ferunt *ab imaginationibus mentibusque coelestium, vim quoque vehementissimam ex affectu illorum valido motuque corporum rapidissimo*; ac proprie maximeque in spiritum agunt coelestibus radiis simillimum¹⁹⁵.

Sarebbe arduo concepire una legittimazione più forte della potenza dell'immaginazione: se essa appartiene anche alle intelligenze celesti ed è all'origine dell'emissione radiale con la quale quelle influenzano e modificano il mondo sublunare allora è per definizione transitiva, principio di operazioni *ad extra*. La *similitudo* assurge qui a forza causale, in una doppia direzione: da un parte c'è il cosmo che, al modo di un organismo vivente, determina la materia imprimendovi qualità 'simili' a quelle possedute dagli astri, 'trasportate' dai raggi dello *spiritus mundi*; dall'altra parte sta l'uomo che, inserito in questa rete di relazioni, può sperare di orientarla a suo favore, mettendo in atto 'procedimenti mimetici', vale a dire servendosi di strumenti – erbe, cibi, profumi, talismani, canti – funzionali a 'imitare' i caratteri celesti, per attrarne le virtù¹⁹⁶. Più precisamente, lo scopo delle tecniche di risanamento dello *spiritus* umano è riprodurre la forma adatta al sorgere dell'influsso astrale desiderato; la musica astrologica, per esempio, dovrà riflettere l'armonia determinata dagli influssi reciproci delle stelle, accentuando i toni corrispondenti al pianeta del quale si vogliono catturare i 'doni'¹⁹⁷. Ma è facile capire, allora, come oltre i confini dell'applicazione in medicina si apra il campo della magia naturale: nulla impedisce infatti di utilizzare le influenze catalizzate per agire sugli altri uomini, mutando la loro fantasia e quindi, tramite essa, le disposizioni corporee, o sugli elementi, 'riattivando' le qualità degli astri che li hanno configurati. Una volta riconosciuta all'immaginazione (e allo *spiritus*) una continuità con le forze che

¹⁹⁵ *Ibid.*, III, 16, p. 322.

¹⁹⁶ Cfr. *ibid.*, III, 21, p. 356: «Ne putes nos in praesentia de stellis adorandis loqui, sed potius imitandis et imitatione captandis».

¹⁹⁷ Cfr. *ibidem*, così Ficino descrive il ruolo degli elementi utili ad attirare gli influssi celesti: «Quorsum haec? Ut intelligas quemadmodum ex certa herbarum vaporumque compositione confecta per artem tum medicam, tum astronomicam resultat communis quaedam forma, velut harmonia quaedam siderum dotata muneribus; sic ex tonis primo quidem ad stellarum normam electis, deinde ad earundem congruitatem inter se compositis, communem quasi formam fieri, atque in ea coelestem aliquam suboriri virtutem.

plasmano il mondo naturale è evidente che essa possa essere resa sempre più ricettiva dell'efficacia causale degli astri, fino a poter essere orientata anche verso la realtà esterna¹⁹⁸. Si tratta ovviamente di una modalità operativa rara, perché solo gli uomini che conoscono le proprietà nascoste delle cose, le qualità che gli astri hanno loro impresso, sapranno di quale strumento servirsi e su quale materia agire per ottenere i risultati voluti, ma proprio per questo i suoi effetti saranno *mirabilia*: così infrequenti e inspiegabili agli occhi di chi non penetra le dinamiche del mondo fisico da apparire meravigliosi (o addirittura miracolosi).

Quando giunge a Gianfrancesco Pico, la concezione della *vis imaginandi* ha quindi ormai acquisito, *teste Ficino*, una possibilità di applicazione della quale si faticano a stabilire i limiti e che rischia di pregiudicare una strategia argomentativa mirante all'identificazione di una causalità divina, a partire dall'attestazione di effetti mirabili. Se all'immaginazione appartiene di diritto la capacità di operazioni eccedenti la regolarità causale del cosmo (pure se non contraddicenti le leggi dell'universo) cosa permette di distinguere questi effetti dalle opere straordinarie della religione? Nulla esclude che gli eventi mirabili, chiamati in qualche modo a certificare la sussistenza della dimensione sovranaturale alla quale la religione cristiana fa appello, possano solo apparire tali e a una indagine più attenta prestarsi alla classificazione nell'ambito delle azioni naturalmente indotte.

È chiaro che a poco vale, in questo contesto, la 'buona fede': il fatto cioè che si possa continuare a credere al coinvolgimento di un fattore divino nei miracoli di Cristo o nella vita eccellente dei cristiani pur ammettendo l'eventualità di eventi altrettanto prodigiosi ma di altra fattura, perché è piuttosto in questione la dimostrazione della verità della fede, alla quale la tesi dell'immaginazione transitiva fa smarrire i criteri di validità, perché compromette il valore delle prove portate: se si

¹⁹⁸ Cfr. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, tr. it. cit. (alla nota 161), pp. 105-106, che descrive bene questo meccanismo in riferimento alla formulazione di una generale teoria della magia nel Rinascimento: «I pianeti possono esercitare il loro influsso sull'immaginazione dell'attore principale dei rituali, sia direttamente sia indirettamente, tramite una o tutte le forze disponibili [*scil.* la forza delle immagini, della musica, delle parole, delle cose naturali]. (...) La *vis imaginativa* rimane quasi sempre presente, trattandosi della forza centrale e fondamentale; perlopiù le altre forze non fanno che rafforzarla o contribuire alla sua trasmissione».

possono addurre due possibili cause (semplificando, la *virtus divina* e l'*imaginatio*) a giustificazione di uno stesso genere di effetti (genericamente, i *mirabilia*) non potrà dirsi cogente e necessaria la spiegazione che da questi ultimi pretende di procedere per attestare la sussistenza di una di quelle. Ovviamente ciò non esclude di fatto che la fede sia vera (né impedisce che si possano rintracciare altre spiegazioni a motivazione della sua consistenza) ma annulla la fondatezza del tipo di dimostrazione preferita da Gianfrancesco, quella che è ritenuta più adeguata a confutare la tesi sul carattere fantastico delle disposizioni religiose. È per tale ragione che si fa urgente per le intenzioni dell'apologetica pichiana un ridimensionamento della potenza dell'immaginazione che le neghi qualsiasi possibilità di compiere prodigi. Paradossalmente aiuta a realizzare lo scopo proprio la versione ficiniana della *vis imaginandi* che se 'ufficializza' l'efficacia transitiva di questa forza impiegandola per mostrare il dominio dell'anima sulla materia e la continuità uomo-cosmo, le assegna anche un preciso contesto di riferimento, un ambito che si potrebbe definire 'magico'¹⁹⁹, nel quale trovano legittimazione le sue due più pericolose applicazioni: la riduzione del miracoloso o mirabile ai limiti della causalità naturale, com'è subito chiaro, ma anche la considerazione – cui paiono guardare criticamente già i *Theoremata* – della *fides* come *credulitas*. Quest'ultima associazione può essere spiegata, in una teoria della magia, spostando l'attenzione dall'agente al paziente del rito: se nel primo – un uomo istruito a conoscere i segreti della realtà naturale – l'immaginazione è infatti lo strumento eccezionale per ricevere le qualità celesti e orientarle alla realizzazione dell'effetto desiderato, nel secondo invece è la facoltà cedevole alle influenze esterne (da qui la credulità) e il mezzo

¹⁹⁹ Assumo qui questo aggettivo in un senso generico, come relativo a una concezione della natura e dell'operatività in essa disponibile, che si può sintenticamente articolare in tre punti: 1) una considerazione del cosmo al pari di un organismo vivente percorso da uno spirito, pneuma o soffio vitale che ne anima ogni parte, 2) l'individuazione, in forza di 'questa corrente spirituale' comune, di una continuità tra tutte le realtà naturali (tra l'uomo e il cosmo; tra la realtà sublunare e gli astri) espressa nei termini di una *cognatio* o *simpatia*, 3) l'idea del mago come sapiente che, conoscendo le connessioni di ogni specie animale, vegetale, minerale con le forme celesti che l'hanno determinata, è in grado di agire sul legame spirituale per recuperare nella materia la *virtus* nascosta dagli astri, e impiegarla per nuovamente formare e modificare la natura. Cfr. ZAMBELLI, *Continuità nella definizione della magia naturale da Ficino a Dalla Porta*, in *La geografia dei saperi. Studi in memoria di Dino Pastine*, a c. di D. Ferraro – G. Gigliotti, Firenze 2000, pp. 22-34. Per le differenze tra questa idea, caratteristica della magia rinascimentale e neoplatonica, e le concezioni della magia nel medioevo, elaborate nel contesto di una fisica aristotelica: G. FEDERICI VESCOVINI, *Medioevo magico*, Torino 2008.

tramite il quale l'operazione magica – ormai somigliante sempre più a una sorta di condizionamento psicologico – muta disposizioni corporee e spinge a determinate azioni (cosicché si può dire, ad esempio, che i cristiani 'suggestionati' dall'*imago Christi* operano in modo eccezionale). Pertanto, se – come nel *De vita* e anche nella *Theologia Platonica* – la concezione forte dell'immaginazione riceve certificazione in un paradigma di pensiero magico sarà possibile mostrare la sua infondatezza argomentando contro l'attendibilità della magia²⁰⁰.

Non stupisce allora che il bersaglio della polemica pichiana dai *sectatores Avicennae* dei *Theoremata* e del *De studio* si sposti più precisamente, nel *De rerum praenotione*, a un *aliquis vir doctus et inter Platonicos eximae auctoritatis*:

Displicet autem quod nostra etiam tempestate in id insaniae devenerint plerique ut fabrefieri aurea gestamina sub siderum configurationibus curent, et imagines illis insculpi. *Displicet quod aetate quoque nostra a quopiam docto alicui viro, et inter Platonicos eximiae auctoritatis de imaginibus Astrologicis nimis multa conscripta sunt, cum inaniter sibi vitam de coelo prorogaret*, quem hoc loco et quinto maxime libro pro viribus confutavisses (nec me ab hoc munere, aut ea quae inter nos dum vixit amicitia intercessit, aut in mei nominis et dictae ab eo et scriptae laudes, sed et Ioannis Patruī apud eum praeconia revocassent) si perstitisset in dogmate, amicitiae quippe et veritatem et amorem religionis nostrae praetulisses²⁰¹.

Inconfondibile, anche dietro perifrasi e cenni allusivi, è l'attacco a Marsilio Ficino. A lui non è solo attribuita, come in queste righe e con evidente riferimento al *De vita*, la padronanza di una vana arte della fabbricazione di talismani serbanti immagini celesti, ma è anche imputata, in generale, la divulgazione di tutte le dottrine che occorre rifiutare per salvaguardare l'integrità della religione dalle insidie delle false opinioni sullo statuto magico dell'immaginazione. Sono infatti proprio queste tesi a essere oggetto di un tentativo di confutazione, secondo una strategia che

²⁰⁰ Spiega bene il legame tra la magia del *De vita* e la filosofia dell'anima nella *Theologia Platonica*, M. CILIBERTO, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Roma 2005, p. 175: «Esplicandosi da un estremo all'altro della scala naturale, l'anima mette in comunicazione piani diversi dell'essere, istituendo tra enti dissimili una comunicazione più profonda, che va oltre le gerarchie comunemente riconosciute. L'azione dell'anima è quindi caratterizzata da una estrema libertà (...) l'anima è in grado di modificare le leggi della generazione e corruzione che regolano le sfere degli elementi, incidendo a fondo sul corpo, e sul destino, dei singoli enti. (...) In conclusione, la superiorità ontologica dell'anima stabilisce un ordine gerarchico al cui interno magia e astrologia trovano una precisa giustificazione filosofica».

²⁰¹ *De rerum praenotione*, VII, 10, pp. 668-669.

non si estende alle teorie della medicina astrologica perché – a detta di Gianfrancesco – già invalidate dal loro autore nell'*Apologia* scritta a difesa del *De vita*, ma sembra indirizzata a discutere e vanificare le fonti della teoria ficiniana della magia. Lo dimostra la dichiarazione con la quale nel libro settimo del *De rerum praenotione*, introducendo proprio a una dimostrazione della vanità delle pratiche magiche, Pico indica i nomi dei filosofi che intende criticare:

Ex Graecis igitur scriptoribus Proclum Platonicum sumpsit qui sicut Iamblichus Aegyptiae scholae Platonicae, Italicae Plotinus, ita Asiaticae patronus fuerit quique habitus omnium Platonis mysteriorum consultissimus; ex Arabum turba Alchindum delegi (...) *si qui enim inter Latinos superstitione scripserunt, Arabes plurimum secuti sunt, et Graecos Platonicos quosdam, in nostram Linguam male translato*²⁰².

Se si tiene presente che il riferimento a Proclo si specifica, più avanti nel testo, in una discussione critica del *De sacrificio et magia*, il titolo dello scritto sull'arte ieratica (Περὶ τῆς καθ' Ἑλληνας ἱερατικῆς τέχνης) nella versione latina curata da Ficino, quello ad al-Kindi si rivela essere diretto polemicamente al *De radiis*, una delle fonti della magia del *De vita*, e che nessuno tranne nuovamente Ficino, che aveva tradotto il *De insomnis* di Sinesio e il *De mysteriis* di Giamblico, poteva essere il cattivo (o 'inopportuno', forse) divulgatore di testi platonici all'origine della superstizione tra i latini, si comprende come ancora una volta (dopo il *De studio* e prima dell'*Examen*) l'attitudine filosofica picchiana si precisi in decisa opposizione al progetto ficiniano di *renovatio* della cristianità.

2.3.3 Una confutazione della magia naturale: da al-Kindi a Giovanni Pico.

Prima di cominciare ad analizzare criticamente il *De radiis*, Gianfrancesco Pico ne elenca i contenuti principali, in una sintesi di poche righe che già tradisce la propria interpretazione del testo, presentato come una teoria sull'origine naturale dei miracoli, giustificata da una speciale concezione dei poteri dell'immaginazione e inserita nel quadro di un rigido determinismo astrologico:

²⁰² *Ibid.*, VII, 5, pp. 644-645.

Alchindus *mirabilia opera* quae superstitiosi pollicentur, non spiritibus, sed corporalibus radiis accepta retulit, eo in libro quem de effectu proiectuque radorum composuit, qui *Magiarum artium theorica praetitulatur*, eius libri vis et summa haec est: *coelestem harmoniam omnium miraculorum, causam esse*, omnia inde ex necessitate pendere, stellarum vires, terrenorum turbae, multifariam, varie communicari: hinc ad elementa radios mitti, hinc in ea quae ex elementis componuntur diffundi, unamquamque rem suos habere radios a coelestibus sortitos, quos refundat in alios. *Subdit et desiderium hominum plurimum prodesse, quod si imaginationi coniunctum fuerit*, quam suos etiam habere radios voluit, *mirabilia perpetrentur*, verbis characteribus, sacrificiis, in quibus omnibus operadores radios somniavit²⁰³.

Oltre a confermare come le preoccupazioni di Pico siano sempre indirizzate non genericamente alla portata eterodossa delle tesi magiche ma più precisamente al naturalismo spinto che da esse può derivare, questa lettura introduce a una confutazione particolarmente aspra, che fa meritare ad al-Kindi gli appellativi di *ebrus*, *insanus*, *stolidus*, e si distingue per il tentativo – efficace sul piano retorico, meno su quello della profondità argomentativa – di ridurre le opinioni avversarie a vaneggiamenti contrari alle più elementari nozioni filosofiche. Il contenuto del *De radiis* è insomma screditato, più che seriamente contestato.

Al-Kindi è in primo luogo, per Gianfrancesco, un cattivo lettore di Aristotele; ritiene infatti di poter far dipendere la configurazione del mondo sublunare, la varietà delle specie in esso presenti, dagli effetti dell'emissione radiale degli astri, ma dimentica che questa idea contraddice i principi fondamentali della fisica aristotelica. Per essa, i raggi delle stelle subiscono variazioni quantitative di luce e calore a seconda della loro inclinazione sul circolo dell'eclittica; hanno perciò conseguenze sulla generazione e corruzione degli enti naturali, ma non sono mai responsabili della produzione della diversità delle forme inerenti alla materia del mondo, che richiede piuttosto l'azione dei contrari per determinarsi, cioè di due principi differenti, e non può certo discendere dalle oscillazioni nell'intensità dell'efficacia di una sola causa²⁰⁴. Nessun aristotelico ortodosso inoltre – incalza Pico – negherebbe la

²⁰³ *Ibid.*, VII, 6, p. 649.

²⁰⁴ Cfr. *ibid.*, p. 650: «In quo [*scil.* Alchindus] primum hoc erratum commisit: directionem et obliquitatem radorum causam esse varietatis specierum in inferioribus, quod quidem (...) Aristoteli ipsi plane adversatur, apud quae nullo modo recipitur, ut ex intentione remissioneque specierum

contingenza, considerando tutti gli eventi necessariamente dipendenti dall'armonia degli astri, o definirebbe 'metafisica' la conoscenza del sapiente che indaga sulle cause celesti²⁰⁵. Né tantomeno si può pensare con al-Kindi che l'uomo sia simile al cosmo, *minor mundus*, perché possiede la potenza di indurre modificazioni su una materia adeguata; una simile capacità infatti spetta a tutti gli animali, i quali certamente non potrebbe nutrirsi, crescere o generare se non potessero 'trasformare' la realtà che li circonda²⁰⁶.

Smettendo poi di fermarsi a una ripresa frammentaria del dettato del testo arabo, Gianfrancesco rileva più correttamente che tutte le operazioni in esso attribuite alle possibilità umana di agire per modificare la materia riguardano mutamenti che sarebbero realizzabili per la sola forza dell'immaginazione e del desiderio veemente e passa a confutare più precisamente proprio questa tesi, rispetto alla quale tutte le altre opinioni non sono dette che *preludia stultitiae*:

Imaginationem deinde ponit radios habere, mundi radiis apprime conformes, quod fieri ut facultas ei sit in rem extrariam imprimere, quodque in ea concipitur actualem, ut inquit, existentiam habet in spiritu imaginario, quapropter extra produci posse quod conceptum est, quid si desiderium iungatur effectum rem sortiri non secus ac operatur medica potio cui scammonia

diversitas prodeat, quae ex contrariis, scilicet, et differentibus principiis dependet, non aiunt ex eodem nunc intento tum remisso. Directio aiunt et obliquitas radiorum nihil aliud parere potest, quam intentionem remissionemque caloris et luminis, fortius enim radiis afficimur, cum ex directo ad lineam videlicet et perpendiculum nos feriunt: debilius vero cum a nostro capite lucida corpora, a quibus, scilicet effunduntur, ad hanc vel illam partem inclinant».

²⁰⁵ Cfr. *ibid.*, p. 651 «Secundo loco omnia dicit ex necessitate pervenire de coelo, omniaque nostra accidentia inde pendere facinus apud Aristotelem inexpiable, quod in libro de Interpretatione, et in VII primae Philosophiae, et alibi suarum commentationum abominatur, et fortissimis argumentis eliminat, ut sacras literas omittam, et nostros Theologos, quos Barbare Maomethis alumne non amitti. Tertio errat Alchindus, nec modo contra Aristotelem, sed Averroi, Avicennae, et toti fere Arabum literariae turbae contradicit, putans causae coelesti considerationem Metaphysicam esse: mitto rationes ex corpore, ex motu, effectu, sine desumptas, ne longior sim in re non dubia». Per quest'ultimo riferimento ad al-Kindi, cfr. D'ALVERNY – HUDRY, *Al-Kindi. De radiis* cit. (alla nota 173), p. 229: «Cum autem per causas celestes eventus elementares investigamus, metaphysicam considerationem assumimus».

²⁰⁶ Cfr. *De rerum praenotione*, VII, 6, p. 651: «Quarto delirat homini minoris mundi nomenclaturam ideo tributam asseveras, quod recipit, ut eius utar verbis, potentiam inducendi motus in competenti materia: vide quantum aberret, non ne hoc et aequo, et mulo et firmiae competit, ut in materia competenti motum inducant, movent et haec, et animalia fere omnia, manducant, nutriuntur, generant, aluntur, nec nisi haec inconvenienti materia operantur». Cfr. D'ALVERNY – HUDRY, *Al-Kindi. De radiis* cit., p. 230: «Homo igitur per suam existentiam proportionatam surgit ipsi mundo similis. Unde minor mundus est et dicitur quare recipit potentiam inducendi motus in competenti materia per sua opera sicut habet mundus, ymaginatione tamen et intentione et fide in anima hominis preconceptis».

iungatur. Multa hic falsa, multa impossibilia, neque enim insunt imaginationi quos fingit radii: Sed quicquid exit ab homine, ex corporeis spiritibus provenit, quibus tanquam instrumentis utitur anima: eo autem impensius ferentur, et quodammodo proicit, si vehemens desiderium fuerit, vel amoris, vel odii, unde ex concupiscibili vehementissime excitata semen effunditur, ex irascibili fascinatio sequitur, quod forte ille somnare voluit, sed non in quamcumque distantiam, spiritus effundi poterunt, vel osoris, vel amatoris, nec fascinari potest quod remotum et longinquum est, aut durum et ad recipiendas corporeorum spiritum impressiones minime cedens²⁰⁷.

L'immaginazione non possiede raggi; le uniche entità materiali proiettabili all'esterno dall'uomo sono gli spiriti sottilissimi dei quali l'anima si serve per provvedere al corpo. Un forte desiderio può provocare l'emissione di tali spiriti e questi possono avere effetti sulla realtà esterna, ma si tratta sempre di esiti limitati all'interazione umana, efficaci su distanze ristrette e su una materia particolarmente adatta e debole. Se per al-Kindi qualsiasi specie concepita nella mente e trasferita allo spirito fantastico, corroborata da fede e affettività intensa, produce raggi conformi alla cosa rappresentata, in grado di riprodurre quanto desiderato nella materia, per Pico le *species* o *images* non sono dotate di alcun potere sul mondo fisico e la facoltà che le figura è principio di effetti transitivi confinati all'ambito delle reazioni fisiologiche (nelle quali è, come di consueto, inclusa anche la *fascinatio*). Se così non fosse – si legge – si dovrebbe ammettere l'eventualità che l'uomo immagini qualcosa di non esistente, perché impossibile secondo le leggi naturali (una Chimera, per esempio), e la realizzi, con l'assurda implicazione che una immagine particolare avrebbe il potere di creare ciò cui l'intera natura non riesce a dare forma²⁰⁸.

L'ultima parte della confutazione pichiana riguarda poi la sezione del *De radiis* dedicata alla spiegazione delle proprietà di formule verbali, figure e sacrifici, annoverati tra gli strumenti necessari a conseguire l'effetto magico. La *vis verborum*,

²⁰⁷ Cfr. *De rerum praenotione*, VII, 6, p. 651.

²⁰⁸ Cfr. *ibidem*: «Illud aut insigne delirium, quis non advertat sequi ex vana hac opinione, ut homo possit, quod natura non possit, ipsa quod abhorret, illa in promptu homini sit, negabit; probabo utique ex eius verbis necessaria id connexionem pendere, quod conceptum, inquit, in imaginatione est, modis narrati extra produci posse, igitur concipiat quis imaginatione Chymaeram, imo animal mille formarum alterne repugnantium: potest hoc quilibet ut est evidentissimum, iungatur desiderium producendi, quod cuilibet non sanae mentis facillimum est, producet ergo Chymaera, et animal, ut sic dixerim, milliforme, hoc aut absurdum est et natura non patitur».

secondo al-Kindi, risiederebbe nell'emissione radiale che caratterizza anche le parole: se pronunciate in accordo con immaginazione, fede e desiderio, alcune *voces* possono attirare le virtù di un pianeta, muovere gli elementi, togliere o dare la vita agli animali. Anche le preghiere funzionano allo stesso modo: è possibile sostenere infatti che esse abbiano efficacia per il potere legato ai nomi evocati e non in forza di un reale coinvolgimento delle entità sovranaturali cui sembrano rivolte²⁰⁹. Eguale potere transitivo è riconosciuto alle immagini: utili per attirare le virtù dell'armonia celeste, queste custodiscono la qualità della costellazione sotto la quale sono state fabbricate ed emettono raggi capaci come quelli degli astri di indurre movimenti nella materia esterna²¹⁰. Nella pratica dei sacrifici, invece, l'operatore magico sfrutta le corrispondenze tra animali e cosmo. Infatti ogni animale possiede una unità *regitiva* e una complessione proporzionata nelle sue parti, che lo rendono analogo al mondo elementare nel suo insieme, pure dotato di un centro e di una organizzazione proporzionata delle sue componenti, che deriva dall'armonia celeste. Finché vive, l'animale plasma le parti del mondo elementare con i propri raggi e agisce a suo modo su di esse come su una materia; quando muore naturalmente, con la sua fine non muta il mondo se non in relazione a ciò che la natura universale mostra nel proprio corso. Quando l'animale invece perisce per azione dell'uomo, che agisce così alterando il ciclo vitale, la materia del mondo incorre in una mutazione 'contro natura', per cui, così modificata in una sua parte, è resa atta alla ricezione di un moto e una forma che secondo il corso naturale non avrebbe dovuto ricevere. Perciò l'immaginazione umana, l'intenzione e il desiderio, concorrendo con la realizzazione del sacrificio sortiscono l'effetto di un tema natale²¹¹.

²⁰⁹ Cfr. D'ALVERNY – HUDRY, *Al-Kindi. De radiis* cit., p. 233: «Dicimus quod voces in actum producte radios faciunt sicut et alie res actuales, et suis radiis operantur in mundo elementorum sicut et alia individua»; e *ibid.*, pp. 247-248: «Sunt autem alii quorum scientia et fides a sensu tantum derivatur, et ideo spirituum naturam non esse non credunt in aliquo modo existendi qui ad humanam cognitionem possit pervenire. Quod enim motus et ymagines fiunt in aere vel alio elemento vel elementato, que per naturam vulgo notam fieri non solent, non est ex operatione spirituum, sed tantum ex condicione celestis armoniae materiam aptante ad talis motus et talium ymaginum receptionem per actiones aliarum rerum corporearum eandem materiam moventium ad similitudinem armonie, ut sunt orationes et nomina et etiam aliqua alia, ut herbe et gemme».

²¹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 252: «Et ymago ad eius similitudinem, radios suos proicit in res elementares et eas movet aliquo modorum virtute radiorum suorum quam ab harmonia recepit».

²¹¹ Cfr. *ibid.*, p. 255: «Omen animale centrum habet et unitatem regitivam et complexionem in partibus suis proportionatam, per quod simile constituitur ipsi mundo universo elementari (...).

Contrapponendosi puntualmente a queste opinioni, Gianfrancesco argomenta innanzitutto che i raggi sono proprietà dei corpi luminosi e caldi, e non possono perciò appartenere alla natura aerea delle *voces*. Queste ultime, anzi, si differenziano solo per le modulazioni dei suoni che le caratterizzano e in nessun modo possono essere ‘affette’ da una particolare qualità proveniente dalle stelle. Se si ammettesse infatti che l’efficacia di una determinata formula verbale dipenda dalla virtù trasmessale dall’armonia celeste, ne seguirebbe che una parola, prima di essere emessa dalla bocca di chi la pronuncia, dovrebbe essere già ‘qualcosa’, possedere una ‘concretezza’ che le permetta di farsi materia ricettiva per l’influenza astrale, così da risultare, una volta recitata, strumento per operazioni magiche. Ma ciò è assurdo: le stelle potrebbero forse agire sulla componente fisica dell’emissione verbale, consistente in un movimento dell’aria esterna provocato dalla vibrazione dell’aria respirata sull’arteria vocale, mai però sulla sua causa, che non ha consistenza materiale, coincidendo piuttosto con la volontà del soggetto che concepisce mentalmente una parola e decide di proferirla²¹². E se anche alcune formule fossero in grado di corrispondere a determinati pianeti ed attrarne le potenzialità formative, resterebbe oscura la localizzazione di questa efficacia transitiva: il potere magico appartiene al suono delle formule, alla voce che le pronuncia o alla parola orale? Nel primo caso, bisognerebbe ammettere che qualsiasi cosa, anche oggetti inanimati, producendo ‘rumore’ avrebbero il potere di muovere gli elementi del mondo; nel secondo caso, anche gli animali emettendo versi

Cum autem morietur naturaliter, morte sua mundum non mutat nisi secundum quod natura universa in cursu suo demonstrat. Cum vero morietur actione hominis, contra nature cursum, mundi naturam mutationem incurrit propter quod ipsa, taliter alterata, habilis redditur in aliqua sui parte ad receptionem motus forme quam per naturae cursum proprium recipere non deberet».

²¹² Cfr. *De rerum praenotione*, VII, 6, p. 652: «Voces, inquit, aliae faciunt radios differentes a radiis aliarum vocum: hoc nequaquam est, quando voces corpora non sunt nec res quibus inesse possint radii, quorum parens est lux qualitas utique corporea, et a lucido corpore iugiter manans: sed finge radios habere, num aliter differre poterint, quam acuto, gravi, longo, brevi, quas differentias vocum esse Aristoteles et alii statuerunt: (...) Subdit Alchindus easdem voces effectum suum enancisci ex harmonia coelesti, quod quid delirius dici potest? Quasi voces aliquid sint priusquam producantur cum enim vox sit sonus ab animalis ore prolatus, imaginatione concurrente: quo pacto imprimi illis potest ex coelo quicquam? Certe nec stabilis est vox, ut affici possit a corporea qualitate, nec ullius influentiae capax est: nam nec percussu respirati aeris ad arteriam vocalem, cum sit vox, ut affici possit a corporea qualitate, nec ullius influentiae capax est: nam e percussu respirati aeris, ad arteriam vocalem, cum fit vox, verberatur aer, et diffunditur sonus in eo: afficeretur ergo aer non vox, quae, scilicet, pro arbitrio generatur, et statim quasi filia, ex patre emancipata, sui iuris esse incipit, ac per aera divagari in quo etiam quamtotius perit».

potrebbero operare magicamente. Se invece si volessero ritrovare questi poteri solo nell'articolazione umana del discorso, si incorrerebbe nella necessità di doverli attribuire a una delle sillabe che compongono le parole scelte dal mago-sapiente; ogni *verbum* infatti, con riguardo alla sua espressione orale, è ottenuto dalla successione delle diverse unità di lettere (e suoni) che ne scandiscono la pronuncia. Le tesi di al-Kindi però mal si conciliano con questa esigenza: egli pretende di argomentare a favore dell'esistenza di una *virtus verborum* derivante direttamente dall'azione dell'armonia delle stelle ma non considera che questa *impressio coelestis*, in quanto agente fisico, proprio sulle parole non può mai imprimersi; non esiste un istante del tempo in cui ci sia qualcosa come il *verbum* nel suo insieme, ma intervalli temporali occupati da ognuna delle sillabe che lo formano. E se fosse una di queste sillabe a catalizzare l'influenza astrale, l'effetto magico sarebbe ben poca cosa, dal momento che dovrebbe svanire con il sostituirsi a essa delle altre lettere articolate nell'emissione sonora²¹³. Gianfrancesco non manca poi di rilevare ancora su questo tema incongruenze interne al dettato del *De radiis* su nodi concettuali di primaria importanza, quali i rapporti causa-effetto nel mondo fisico e la compatibilità tra libertà personale e necessità universale. Non si comprende in primo luogo – spiega – la relazione tra il principio più volte enunciato nel testo arabo della derivazione di tutta la potenza attiva delle parole dall'armonia celeste e la possibilità egualmente ammessa che questa stessa *vis* delle formule verbali agisca per 'perfezionare' l'influsso di determinati pianeti: com'è possibile che un effetto (la potenza transitiva della parola) trasformi e determini l'operatività della propria causa (la costellazione celeste dalla quale le parole ricevono la propria natura 'magica')? Ancora più

²¹³ Cfr. *ibid.*, pp. 652-653: «Sed illum respondeat in sono ne, aut in voce, an in verbis exterioribus operandi vis recipitur: prius enim natura sonus quam vox, et vox quam verba, hoc enim ex illo, illudque ex alio confit: verba enim vocem et sonum includunt, et in definitione vocis continetur sonus: sine voce sonus potes, quia natura prior, pari ratione sine verbis vox, sine voce vero et sono verba non sunt. Si igitur vis in sono recipitur, et qua sonus movet elementa, omni sono etiam in animatorum corporum poterit ea virtus communicari, quare nec voce, nec verbis eri opus. Si autem in voce, cum ea plerisque animantibus praeterquam homini competat, idipsum poterit a brutis fieri: si vero in humanis verbis tantum recipi dixeris, cum ex successu verba formentur et syllabatim ea fluere necesse sit, nec tota simul esse aut permanere unquam possint. Quaero unde recipiatur vis, in prima ne syllaba? Aut intermediis? Aut ultima? Si prima iam non in verbis, sed syllaba recipitur coelestis impressio, quae mox perit pereunte, scilicet, syllaba et succedentibus aliis: si in aliis singulatim eadem ratio stat: si in ultima idem etiam evenit: iam enim syllaba non verbum est quae mox transit, quemadmodum et alia cuius natura non permanet, se in continuo fluxu successuque constituitur, quare colligitur nullo modo verbis inesse hanc posse virtutem coelitus operantem».

difficile da comprendere sembra la connessione tra operazioni umane e corso del cosmo: se i cieli muovono la materia del mondo sublunare secondo un criterio naturale di conservazione (possono mutare, ma non distruggere le specie delle quali sono causa) e ciò avviene in modo necessario, come può accadere che l'uomo si serva di parole che sovvertono questo ordine e vanificano il determinismo fisico? Due sono le alternative: o l'articolazione delle *voces* non è in verità volontaria, rientra nelle necessità di tutta la realtà fisica, e quindi le prescrizioni di al-Kindi sugli strumenti adatti per gli effetti transitivi sono inutili, dal momento che l'uomo non può di essi disporre liberamente, oppure il sapiente-mago è libero nelle proprie operazioni, può piegare gli elementi alla propria immaginazione e al proprio desiderio, decidendo quando pronunciare le parole adatte ai suoi scopi, e allora l'idea che *omnia ex necessitate pendeat* è un delirio privo di fondamento²¹⁴.

Contro il presunto potere delle immagini fabbricate imitando configurazioni astrali o richiamando elementi presenti in natura, basta invece far notare l'insostenibilità di una posizione che finisce per assegnare a oggetti artificialmente prodotti una efficacia maggiore sulla materia di quella appartenente agli enti naturali cui corrispondono²¹⁵. Infine, la giustificazione della pratica dei sacrifici è rifiutata in base a due argomenti: se la morte non naturale di un animale innescasse una situazione propizia al mutamento della materia del mondo, dovrebbero verificarsi effetti mirabili ogni volta che un lupo uccide un agnello, un leone un cervo e in

²¹⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 653-654: «Hinc et alia insignis proditur insania, mentientis voces alias Saturni operationes confortare, Iovis alias, alias Martis, prius enim eas a coelesti pendere harmonia dixerat, nunc confortari celeste Planetas ab eis plane somniat: quasi effectus agere in causam, et eam fovere et perficere queat, cui reclamant universa philosophia, effectus enim suam naturam a causa possidet, nec in illam hoc pacto refunditur. (...) Quod insanum hoc dogma Alchindi aliis per eum effusis insaniis minime quadrat, neque enim coelum potest naturas (cuius causa est) destruere: cuilibet enim causae non ex voluntate, sed naturae necessitate operanti proprium est, ut suos conservet effectus non destruat. Sequitur ex eadem insania, verba hominum, posse non solum elementa, sed et coeli ordinem quod ex necessitate prius operari voluit, invertere atque pervertere, vel ea ut afformentur ab homine in eius facultate non esse: aut enim potest voluntas a proferendis illis verbis cessare, aut non potest: si ultimum dicis, libertatem et arbitrium tollis. Si primum tum non immutabuntur elementa, sublata enim causa, effectus pariter aufertur, et nihilominus potest illa in coelo remanet».

²¹⁵ Cfr. *ibid.*, p. 634: «De figuris postea et characteribus multa blaterat, opinatus figuram omnem, in elementalibus materia impressam parere radios, ex quibus motus alii in rebus excitentur, et demum illis tribuit, quae verbis concesserat. Manifestum autem (...) figuras characterumque huiusmodi, qua ex arte sunt non natura, admittere non posse superiorum causarum influxus. (...) Ostenderem eo [*scil.* Alchindus] de vectus hebetudinis, ut imaginem et simulacrum animalis habilis esse dixerit ad virtutem recipiendam a verbis et operibus in sui formatione exhibitis quam sint ipsae materialium rerum species».

generale un predatore la propria preda; se inoltre la debole ragione filosofica addotta a motivare l'opportunità del sacrificio è rintracciata in una presunta conformità tra gli animali e l'universo, si dovrebbe concludere che ben più validi sarebbero i sacrifici umani, vista la sicura e massima affinità tra uomo e cosmo²¹⁶.

Trovano poi spazio nella confutazione pichiana riferimenti critici non direttamente inerenti il testo del *De radiis* ma riguardanti possibili utilizzi in chiave eterodossa delle teorie in esso contenute, a conferma di come la preoccupazione principale di queste pagine del *De rerum praenotione* sia l'esclusione di qualsiasi confusione tra operazioni magiche e ritualità cristiane. Nella discussione sulla *vis verborum*, ad esempio, si legge un accenno all'eventualità che alcuni, sedicenti sapienti, possano attribuire l'effetto miracoloso della transustanziazione proprio al potere delle parole pronunciate dall'officiante durante la celebrazione dell'eucarestia. Poiché questa idea sottrarrebbe all'ambito della religione uno dei principali argomenti per dimostrare l'azione di una causalità divina, Gianfrancesco si affretta a precisare che tutti i teologi – anche quelli che come Tommaso hanno assegnato il ruolo di 'segni' alle formule dell'eucarestia – concordano nel ricondurre solo a Dio, e dunque a una *virtus* soprannaturale, la mirabile trasformazione del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo:

Si quis vero ex iis qui sibi sapientem videntur hoc ipsum argumentum, et ad baptismi conficiendi et ad eucharistiae consecrandae verba sacratissima transferret bifariam responderetur: neque enim consensus nostrorum Theologorum est causa est verba illa, sed signa, quare nihil in propositam questionem conducet. Praeterea non nulli signis ipsis per se nihil efficaciae tribuunt, ut Scotus et asseclae, sed et ii qui in sacramentis, ut sunt signa etiam aliquid operationis instrumentalis attribuunt Thomam secuti, nullo pacto concedunt effectum sacramenti ad verba tanquam ad causas referendum, cum sacramentum si sacrae rei signum: operari autem Deum et pacto quod per illa pepigit signa assistere illius virtutem dicerent: prolatis statim verbis

²¹⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 657-658: «Quotidie igitur elementorum commotio, quotidie tumultus orbis, cum cervum leo, cum gallinam vulpes, cum agnum lupus, falco anatem, holorem aquila occidit, quid si fulmine intereat, concutientur ne elementa iterum et maior suborietur excitatio? Caeterum quid motus interfectio animali potest in elementis fieri, aerem impurum hoc vicinum terrae, ex voce, ex membrorum motu dispergere, et diffilare potest. Quid praterea? Quid in res procul positas, quid in elementorum sphaeras. Adverte quaeso ni periculum formidasses, consequenter dicturum te, humanas hostias vitulisini praevaluisse, siquidem maiorem esse mundo affinitatem cum homine quam cum bestia fatereris, et te quoque in iis scribendis bestiam potius fuisse quam hominem».

operantem, quae et animam ab originali purgat labe, et panis substantiam in Christi corpus mirabiliter convertit²¹⁷.

Sulla scorta di analoghe preoccupazioni è respinta la tesi di quanti pretendono di individuare la causa dei prodigi attribuiti a Mosè nei particolari poteri del Tetagramma ebraico:

Sed iterum videre mihi videor, sciolos illos qui verba sacra, quae formas dicimus sacramentorum nobis ingesserunt, nonnulla etiam de veteri lege comminisci, quibus errori huic superstitioso verborum figurarumque potentia freto patrocinentur, afferentes eximiam in verbo Tetagrammo vim Hebraeis existimatam, serpenti Moysis aeneo largiendae sanitatis potentiam adstittisse: Zelotypiae aquas in quibus cum execratione sacerdos maledicta congegisset, post scripta nonnulla in libello verba quae aquis illis deleta fuissent, peractisque nonnullis caerimoniis dirumpendi foemur Moechae mulieri potestatem obtinuisse: sed incassum pugnant quicumque superstitiones religione putant confirmari posse: siquidem verba, lineamenta, figurae aut characteres, descriptaque verba, nec praeter, nec supra naturam operari quicquam per se possunt, quin et ea ipsa quorum parens et alumna natura est, efficere nequeunt nisi altioris ope virtutis adiuta fuerint²¹⁸.

Proprio la presenza di queste due integrazioni alla parte dedicata all'esame del *De radiis* aiuta a comprendere gli esiti della strategia polemica pensata da Gianfrancesco. Queste aggiunte ricordano infatti a chi legge la funzione di tutti gli argomenti critici portati, palesando, allo stesso tempo, i limiti entro i quali questi devono mantenersi. Poiché la magia 'minaccia' la religione, accreditandosi come una tecnica in grado di riuscire a ottenere risultati mirabili o miracolosi senza l'intervento di alcun agente sovranaturale, occorre dimostrare che né l'immaginazione umana, né pietre, erbe, caratteri, formule o figure possono *naturaliter* indurre effetti che sovvertano o trasformino l'ordine del mondo fisico. Non si potrà però giungere fino a una totale 'razionalizzazione' dell'universo magico: se infatti si negasse sistematicamente l'esistenza dei prodigi che i maghi vantano di poter realizzare, riducendoli magari a conseguenza di suggestione e condizionamento psichico o

²¹⁷ *Ibid.*, p. 653. Certo per prudenza, Gianfrancesco non fa in questo caso cenno puntuale all'argomentazione di Tommaso, che invero assegnava alle parole pronunciate dall'officiante il rito eucaristico comunque una *virtus instrumentalis*; cfr. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, III, q. 78, art. 4.

²¹⁸ *De rerum praenotione*, VII, 6, p. 654.

classificandoli come eventi rari, ma iscritti nelle leggi naturali, si rischierebbe di trovarsi con un'argomentazione capace allo stesso modo di legittimare la negazione delle opere straordinarie della fede. Se cioè non si individuasse nessuno spazio in natura per l'accadere mirabile, l'appello ai miracoli per l'attestazione della sussistenza di una causalità divina sarebbe certo possibile ma potrebbe apparire pretestuoso: cosa impedirebbe infatti di rinnovare la strategia di razionalizzazione e considerare le opere della religione frutto di una magia psicologica o di una tecnica naturale ben riuscite? Come l'assegnazione di una efficacia transitiva alla fantasia e agli strumenti che ne amplificano l'azione, estendendo il campo di validità del mirabile, confonde i piani tra naturale e soprannaturale, finendo per far smarrire i criteri di distinzione tra capacità umane e *virtutes* divine, così la completa espulsione degli eventi meravigliosi dalla realtà fisica potrebbe distanziare talmente tanto i due ambiti da indurre a dubitare in generale dell'esistenza della categoria dei *mirabilia*. A questa duplice difficoltà Gianfrancesco risponde allora con una ridefinizione della magia: senza negare la realtà delle operazioni che da quella discendono ne sposta i principi dalle virtù naturali ai patti tra uomini e demoni.

Magia dicimus artem faciendorum mirabilium intelligimus nec ope naturae, nec dei sed daemonis²¹⁹.

La considerazione della magia demoniaca e la riduzione a essa di tutte le arti magiche è fondamentale per il buon esito dell'apologetica del *De rerum praenotione*; permette infatti di escludere la possibilità di prodigi naturalmente realizzabili e però rende al contempo plausibile lo scenario di un mondo fisico agitato anche da forze non naturali. Si spiega così la necessità per Pico di considerare e rifiutare decisamente, fin dall'inizio della confutazione, la tesi sul carattere fantastico delle operazioni dei maghi:

Verum nonnullis respondere in primis oportet qui ficta et ementita Magorum opera autumant, nec solum in antiquitatis nebula, sed in recenti luce caligant. Siquidem a plerisque me interrogatum memini, vera essent an ne: quae magis

²¹⁹ *Ibid.*, VII, 10, p. 668.

adscriberentur mirabilia an potius ficta ad stuporem vulgi et magorum mercedem, veluti circulatorum nugas et anilia ridicula haberi debere²²⁰.

La prova dell'illusorietà della magia avrebbe certamente la conseguenza di negare la naturalità dei prodigi ma risulterebbe solo parzialmente utile alla dimostrazione della divinità dei miracoli, poiché implicherebbe il ritorno della *credulitas* a giustificazione della fiducia umana nell'esistenza di effetti mirabili: *anilia* o *nugas* sarebbero riconosciuti gli incantesimi compiuti dai maghi a beneficio del volgo ignorante, ma della stessa specie, tramite un semplice allargamento di prospettiva, potrebbero essere dette le opere straordinarie della fede, con una nuova, pericolosa assimilazione dell'atteggiamento dei cristiani a quello di uomini ingenui che stupiscono per circostanze determinate dalla loro irrazionale propensione alla suggestione. A scongiurare questa eventualità sono allora chiamate, in una breve rassegna, testimonianze provenienti dalle fonti più eterogenee. Scrittori pagani divenuti improvvisamente affidabili (Omero e Orfeo su tutti, che attesterebbero l'esistenza dei malefici tramite i racconti di Ulisse e Giasone, vittime dei sortilegi di Circe e Medea), le censure delle autorità civili e religiose, le riflessioni dei teologi cristiani (in particolare, ancora di Agostino e di quanti lo hanno seguito), e infine, un vago accenno alla filosofia neoplatonica (che si precisa in un riferimento alla teurgia di Giamblico) servono a mostrare che le opere della magia sono reali e tutte compiute per intervento demonico:

Negari nisi proterve non posse, cum factu penitus impossibilia non sint, ut magice operationes quae daemonum vi atque malitia patrari posse nemo rerum gnarus inficiabitur (...) sed quis non historicorum, oratorum, philosophorum, et praecipue platoniorum, quis non Theologorum asseveravit? *Fieri posse magica daemonum opera, quae vel naturali virtute, vel arte alia non sperabantur*; unde tot decreta pontificia, tot imperatorum edicta, adversus artes maleficas, *ni usu diuturno compertum esset ea, non modo fieri posse, sed facta esse*²²¹.

La magia demoniaca è utile paradossalmente per confermare la fede, facendo da contraltare al prodigio di fattura divina. E l'assunzione di una doppia causalità non naturale che consegue a questa operazione non è ritenuta problematica da Pico.

²²⁰ *Ibid.*, VII, 3, p. 635.

²²¹ *Ibid.*, p. 636.

Nessuna possibilità di confusione tra i *mirabilia* della superstizione e i miracoli della religione: a distinguere gli uni dagli altri basta la considerazione che tutti gli effetti straordinari indegni della natura divina (come i malefici) o, pure se non tali, comunque conseguiti con rituali che sono estranei alle cerimonie e alle pratiche cristiane (quali, per esempio, fabbricazioni di talismani e immagini, impieghi di erbe o cibi, e pronuncia di formule particolari), esclusa la possibilità che siano naturalmente indotti, devono essere ascritti a un esecrabile commercio tra uomini e demoni.

Illudque asseveramus ad mirabilia quaecumque illa sint, quae aut in naturam spectatam exploratamque, aut in occultiores eius vires, aut in divinam causam referri nequeant, vel quia a Deo indigna et adversa, vel quia maiora sunt quam ut natura per sese, aut illo quo fiunt modo praestare possit, ea omnia reputanda esse daemonica et superstitiosa, atque in malignos spiritus uti in auctore referenda²²².

L'applicazione di questo schema argomentativo si riconosce anche nella breve disamina critica del testo del *De sacrificio et magia*. Nella versione di Proclo, nota a Pico tramite la traduzione di Ficino, la magia si presenta come un'arte ieratica praticata allo scopo di evocare le forze divine del cosmo. Essa presuppone la comprensione della continuità, nell'universo, tra esseri superiori e inferiori; la conoscenza del modo in cui i gradi più alti dell'essere si trovano inclusi nei più bassi e viceversa, di come cioè tutti i livelli della realtà possano interagire e comunicare tra loro. Principi filosofici che giustificano teoricamente questa tecnica sono infatti la considerazione della simpatia universale e della rassomiglianza (o *similitudo*) come nesso ontologico che lega la catena degli esseri: il mondo è retto da una strutturale organica connessione perché tenuto unito dalle reciproche corrispondenze degli enti sensibili tra loro e di questi con le realtà sovransensibili, in un 'con-sentire' che è la traccia più evidente della derivazione del tutto da un unico principio; così le cose terrestri esistono in cielo, contenute nelle cause dalle quali discendono e secondo la modalità celeste, mentre le cose celesti sussistono sulla terra come effetti e in modo

²²² *Ibid.*, VII, 7, p. 659.

terrestre²²³. Tutti gli elementi della dimensione fisica del reale sono o racchiudono simboli delle rispettive cause sovrannaturali e si rivelano quindi in grado di attirarle; ogni divinità ha il suo corrispettivo ‘simpatico’ negli elementi del mondo vegetale, animale e minerale. Il cultore dell’arte ieratica è quindi in grado di sfruttare queste somiglianze: impiega strumenti, sacrifica animali, fabbrica statue, sempre servendosi degli elementi simili alla forza divina che intende richiamare²²⁴.

Proprio sui concetti di *similitudo* e *sympathia*, si concentra nel *De rerum praenotione* la ripresa polemica delle tesi procliane (e per mezzo di esse, ovviamente, della magia di Ficino)²²⁵. Proclo – spiega Gianfrancesco – pretende di fondare la comunicazione privilegiata tra enti naturali e determinate potenze, sull’individuazione di particolari somiglianze (tra una pietra, un animale e un pianeta, per esempio) nel contesto di un universo generalmente simpatetico, unito da

²²³ Cfr. PROCLUS, *De Sacrificio et magia*, 148.3-9: «Ὡσπερ οἱ ἐρωτικοὶ ἀπὸ τῶν ἐν αἰσθήσει καλῶν ὁδῶ προϊόντες ἐπ’ αὐτὴν κατανατῶσι τὴν μίαν τῶν καλῶν πάντων καὶ νοητῶν ἀρχήν, οὕτως καὶ οἱ ἱερατικοὶ ἀπὸ τῆς ἐν τοῖς φαινομένοις ἅπασι συμπαθείας πρὸς τε ἄλληλα καὶ πρὸς τὰς ἀφανεῖς δυνάμεις, πάντα ἐν πᾶσι κατανοήσαντες, τὴν ἐπιστήμην τὴν ἱερατικὴν συνεστήσαντο, θαυμάσαντες τῷ βλέπειν ἐν τε τοῖς πρώτοις τὰ ἔσχατα καὶ ἐν τοῖς ἐσχάτοις τὰ πρότιστα» tr. it. in ID., *Arte ieratica*, in ID., *I Manuali. I testi magico teurgici*, a. c. di G. Reale, Milano 1985, p. 239: «Come quelli che amano, partendo da ciò che di bello appartiene al mondo sensibile e compiendo un’ascesa progressiva, arrivano ad incontrarsi con l’unico Principio stesso di tutti gli esseri belli e intelligibili, così anche coloro che praticano l’arte ieratica, capendo, in base alla simpatia che esiste in tutte le cose visibili e le unisce le une alle altre e con le potenze invisibili, che tutto è in tutto, fondarono la scienza ieratica, ammirati nel vedere che i termini ultimi sono presenti nei primi e negli ultimi i primi».

²²⁴ Cfr. *ibid.*, 148.19-23: «Ἐν μὲν οὖν τῇ γῆ χθονίως ἐστὶν ἡλίους καὶ σελήνας ὄραν, ἐν οὐρανῷ δὲ οὐρανίως τὰ τε φυτὰ πάντα καὶ λίθους καὶ ζῶα, ζῶντα νοερώς. Ἄ δὴ κατιδόντες οἱ πάλαι σοφοί, τὰ μὲν ἄλλοις, τὰ δὲ ἄλλοις προσάγοντες τῶν οὐρανίων, ἐπήγοντο θείας δυνάμεις εἰς τὸν θνητὸν τόπον καὶ διὰ τῆς ὁμοιότητος ἐφειλκύναντο· ἱκανὴ γὰρ ἡ ὁμοιότης συνάπτειν τὰ ὄντα ἀλλήλοις» tr. it. cit. p. 240: «Dunque, sulla terra è possibile vedere, secondo la modalità terrestre, soli e lune, così com’è possibile vedere in cielo, secondo la modalità celeste, tutte le piante, le pietre e gli animali, nella loro vita a livello intellettuale. Gli antichi sapienti percepirono questo con la profondità del loro sguardo; mettendo quindi in rapporto le varie cose con l’uno o con l’altro degli essere celesti, estendevano le loro potenze divine fino allo spazio dove risiedono le cose mortali lì riuscirono ad attirarle per mezzo della somiglianza: infatti la somiglianza ha la facoltà di connettere gli esseri tra loro».

²²⁵ Questi concetti, infatti, sono giustamente enfatizzati da Gianfrancesco già nel riassunto del testo del *De sacrificio et magia*, premesso alla confutazione. Cfr. *De rerum praenotione*, VII, 5, p. 645: «Sed iam Proclum audiamus, is igitur postquam suprema in infimis, sed modo suo retulit inveniri, et in supremis pariter infima, quibus animadversis, sacram suam scientiam condidisse antiquos sacerdotes, ex cognatione scilicet, et sympathia, qui hoc verbo compassio respondet (...) quo fieri ut similitudo ipsa satis videtur facere cur divinae virtutes ad inferiora deducerentur (...). Cognitum esse potentias daemonum proximas esse rebus actionibusque naturalibus, per quae in praesentiam ipsi ob propinquitatem, scilicet, et affinitatem convocati sunt». Per un riferimento polemico, probabilmente diretto a Ficino, sulla una ripresa di questa tecnica ieratica, cfr. *ibid.*, p. 640: «Is error nostra tempestate multorum occupavit mentes, qui in annulis ut supra diximus, inclusos daemones gestant, colligari se, et quasi in carceribus detineri».

una affinità tra tutte le sue parti; ma questa prospettiva, pure forse teoricamente plausibile, non ha alcuna utilità per la realizzazione effettiva di presunte operazioni magiche. La *similitudo*, in particolare, non può essere la causa del muoversi del superiore al mondo inferiore o viceversa: essa non è una qualità, che appartenendo esclusivamente a una specie o un genere di cose, permette solo a loro di attirarsi vicendevolmente, ma una proporzione, che può sussistere tra termini qualsiasi; non avrebbe senso dire che nel cosmo ci sono enti più somiglianti tra loro di quanto lo siano rispetto ad altri, perché ogni ente possiede una essenza e determinate proprietà, e può essere messo in rapporto con qualunque altro. Non sono allora gli astri, o in generale, le cause celesti a discendere, in forza di questa *similitudo*, negli elementi del mondo vegetale, animale e minerale cui corrispondono, ma i raggi emessi da quelli che ‘indiscriminatamente’ diffondono su tutto il mondo sublunare luce e calore, e solo in tal senso lo determinano:

Sane ex hac sympathia cognatione rerum aut consensu qui naturae servat vestigia, nil indagaret poterit, quo feram hanc magicam depraehendat, nam quo pacto similitudo huius amoris causa esse potest? Quod si causa amoris, num et motus etiam et descensus habebitur? Siquidem similitudo speciei non est, sed neque generis, quod minime Procle negaveris: *similitudo ergo proportionis cuiusdam, sed quae res ad quamlibet sua proportione caret?* Neque enim ulla res spoliari sua essentia suis proprietatibus potest, quare quoquomodo referetur ad aliam quaecumque demum illa sit, quod scilicet essentiam habet, quod proprietates, quod operationes etiam, dices deterioris notae, et indignioris naturae, essentiae proprietates operationes inferiorum sunt, non abnuo, sed quid consequentiae est ut superiora ob id inclinent ad ima, nonne magis consentaneum ascendere inferiora quam ut superiora descendant: dices aliter fieri non posse: negabo audacter in omnibus, praeterquam in iis qui consilio et voluntate agunt: namque coelum aut stellae non descendant, ut herbas, ut plantas, ut frutices, ut animalia generentur, alantur, foveantur, perficiantur: sed radios suos emittunt diffunduntque quorum lumine et calore bene est, beneque agitur fragili turbae mortalium²²⁶.

Per render conto in maniera esemplare delle corrispondenze particolari tra gradi inferiori e superiori del cosmo, Proclo aveva insistito sulla tendenza naturale di piante come l’eliotropio (il girasole) o il selenotropio di accordare il proprio ciclo vitale e i propri movimenti con gli spostamenti del Sole e della Luna nel cielo;

²²⁶ *Ibid.*, p. 646.

Gianfrancesco replica che la ragione di questi fenomeni è piuttosto da ricercarsi nell'inclinazione alla conservazione di sé che caratterizza ogni essere vivente, abbozzando così una sostituzione del modello qualitativo del mondo fisico presupposto dalla teoria della *similitudo* con una spiegazione di ordine quantitativo: le piante non si volgono al Sole e alla Luna come a principi dotati di particolari proprietà (solari o lunari, appunto) che le attraggono e le formano, ma semplicemente perché necessitano, per crescere e mantenersi, di luce e calore nel grado di intensità garantito dai raggi di quegli astri.

Helitropia et selinotropia cur ad Solem Lunamque vertantur, eam quam assignasti causam non esse contendere possumus, alias invehentes, egere scilicet illas herbas ad sui conservationem, ea luminis calorisque intentione, non qua lumen Solare Lunareve, sed qua ita intentum atque remissu (...) sed et de qualitibus affectionibusque materiae heliotropiae conversionem pendere, si arbitrabimur, nullum sequetur incommodum: si inquam ob humiditatem nimia in Solari eam vehementer oportere putemus, quare verti eam quodammodo, et trahi a Sole appetitu formae innato, ut conserventur, ut maneat in rerum natura²²⁷.

Meritano invece solo una riduzione al rango di *fabulae* le altre opinioni del testo procliano su animali e minerali connessi ancora, per somiglianza, al culto del Sole; considerate così ridicole da non richiedere una seria confutazione, esse sono riportate unicamente per aumentare il numero delle prove a dimostrazione dello statuto demoniaco dell'arte ieratica, maldestramente camuffato dal ricorso al criterio della simpatia universale. Se infatti gli elementi sensibili non hanno alcuna *virtus* legata agli enti superiori, nessuna capacità di attirare le forze divine del cosmo a disposizione del mago, il loro impiego risponde esclusivamente al tentativo di mascherare una invocazione delle entità demoniache, facendola passare per una operazione naturale e lecita:

Sed ad apparitiones tuas Procle revertamur, alio te non magis loco, quasi in pristino quodam intrudi volebam, ut daemonicas scilicet pro te apparitiones afferes, tum enim materialem naturam palam egrederis et rationem fugis, teque in umbras et simulachra, et daemonum denique larvas convertis, quae te pariter

²²⁷ *Ibid.*, pp. 646-647.

et alio fefellerunt. (...) Hoc est quod in te confutando quaerebam, ut naturales rationes aufugiens, supersticiosam fugam arriperes²²⁸.

E proprio la necessità di insistere sul carattere fittizio di ogni distinzione tra magia naturale e magia demoniaca conduce Gianfrancesco anche a un confronto diretto con Giovanni Pico. Questi infatti aveva ammesso esplicitamente, nell'*Oratio de hominis dignitate*, nelle *Conclusiones*, e nell'*Apologia* (scritta a difesa di queste ultime) la possibilità per il mago, esperto interprete della natura, di dare principio a opere prodigiose nel mondo sublunare sfruttando la corrispondenza fra le qualità occulte, ma pur sempre naturali, dei composti elementari e gli influssi celesti dai quali quelle proprietà discendono come effetti. I *mirabilia* dell'arte magica avverrebbero così grazie all'unione e all'attuazione di *virtutes* che esistono in natura *seminaliter et separate*; la magia è la *pars practica* della filosofia naturale, anzi la sua parte più nobile, dal momento che operare magicamente non è altro che 'maritare il mondo', e non esiste in cielo e in terra alcuna potenza che il mago non possa 'maneggiare' e portare in atto. La conoscenza profonda della simpatia cosmica e dell'influsso astrale nelle sue *similitudines* con le sostanze e i corpi del mondo inferiore, fondano una disciplina che rimane entro i limiti della natura, radicalmente distinta dalla magia proibita, legata invece al commercio con i demoni e alla superstizione. Magia naturale e magia demoniaca erano anzi presentate nell'*Oratio* come modalità operative alternative, implicanti, l'una, un sapere sulla realtà creata che prepara e stimola alla contemplazione divina, l'altra, l'asservimento a potenze malvagie che mortificano la *dignitas* dell'uomo, allontanandolo da Dio²²⁹. Ma nelle

²²⁸ *Ibid.*, p. 649.

²²⁹ Cfr. IOHANNES PICUS E MIRANDOLA, *Oratio de hominis dignitate* cit. (al cap. 1, nota 24), pp. 140-142: «Duplicem esse magiam significavimus, quarum altera daemonum tota opere et auctoritate constat, res medius fidius execranda et portentosa. Altera nihil est aliud, cum bene exploratur, quam naturalis philosophiae absoluta consummatio. Utriusque cum meminerint Graeci, illam magiae nullo modo nomine dignantes γοητείαν nuncupant, hanc propria peculiarique appellatione μαγείαν, quasi perfectam summamque sapientiam vocant. (...) Magna autem immo maxima, inter has artes disparitas et dissimilitudo. Illam non modo Christiana religio, sed omnes leges, omnis bene instituta respublica damnat et execratur. Hanc omnes sapientes, omnes caelestium et divinarum rerum studiosae nationes, approbant et amplectuntur. Illa artium fraudolentissima, haec firma, fidelis et solida. (...) Ut enim illa obnoxium mancipatumque improbis potestatibus hominem reddit, ita haec illarum principem et dominum. Illa denique nec artis nec scientiae sibi potest nomen vindicare; haec altissimis plena mysteriis, profundissimam rerum secretissimarum contemplationem, et demum totius naturae cognitionem complectitur».

Conclusiones soprattutto, il giovane Pico si era spinto anche oltre, associando la magia alla cabala ebraica e individuando nelle opere che da queste derivano una particolare prova della divinità del Cristo:

Miracula Christi non ratione rei factae, sed ratione modi faciendi suae divinitatis argumentum certissimum sunt.

Nulla est scientia, quae nos magis certificet de divinitate Christi, quam magia et cabala²³⁰.

Queste due proposizioni furono incluse dalla commissione pontificia chiamata a giudicare le tesi picchiane in un elenco di opinioni oscure e in sospetto di eresia; nelle intenzioni di Giovanni dovevano essere, al contrario, perfettamente eterodosse, alludendo a nient'altro che all'opportunità, tramite la pratica della magia e della cabala, di conoscere con chiarezza i limiti dei poteri naturali e concludere con sicurezza che i miracoli di Cristo, superiori alle potenzialità delle forze a disposizione nel cosmo, non possono essere compiuti da uomini, siano essi maghi o cabalisti²³¹. Nell'interpretazione del *De rerum praenotione*, invece, queste posizioni sono considerate provvisorie, frutto di 'esperimenti giovanili' presto abbandonati a favore di più sagge e plausibili risoluzioni. Sempre attento a smussare le arditezze concettuali dello zio e ad avvicinarlo quanto più possibile al proprio atteggiamento filosofico, Gianfrancesco non esita a coinvolgerlo nella battaglia che sta conducendo, attribuendogli nell'ultima parte della vita un deciso mutamento di prospettiva circa liceità e naturalità delle pratiche magiche:

Naturalis magiae auctores (...) olim Ioannes Picus patruus meus putavit: qui et Persicae inventores Zoroastrem inquam et Xalmoxidem, quos essent secuti (...) et alii, qui Pythagoricis Platonicisque mysteriis pernoscendis vacassent, tantumque horum Magia ab illa distare prophana atque scelesta, quod haec firma, solida, illa et irrita vana; haec absoluta esset naturalis philosophiae consummatio, illa portentosa et execranda ac tota daemonum opere et auctoritate constaret, illam a Graecis γοητειαν hanc μαγειαν appellatam. (...)

²³⁰ ID., *Conclusiones nongentae* cit. (al cap. 1, nota 112), p. 118.

²³¹ Basta a confermare questa interpretazione la lettura di una proposizione di poco precedente quella citata, nella quale si afferma con chiarezza l'impossibilità di ottenere effetti miracolosi dalla pratica di magia e cabala: cfr. *ibid.*, p. 118: «Non potuerunt opera Christi vel per viam magiae, vel per viam Cabalae fieri».

*Sed in hac ipsum sententia naturalem hanc esse Magiam et tantopere celebrandam ad ultimum vitae non perstitisse, ut putaverim, multa me movent*²³².

A confermare questa versione è ricordata la circostanza che Giovanni aveva affidato la difesa della magia a un'opera giovanile e fortemente polemica come l'*Apologia*, impegnandosi piuttosto negli anni della maturità a confutare l'astrologia, fondamento essenziale e necessario per ogni forma di magia naturale. Evidenti segnali di questo mutamento sarebbero le critiche indirizzate nel primo libro delle *Disputationes* a Zoroastro, in precedenza annoverato tra i maghi naturali, e l'accenno nello stesso luogo testuale alla terminata redazione di un'opera, poi in realtà mai pubblicata, da destinarsi proprio alla confutazione della magia²³³. A chi poi obietta che questo scritto solo annunciato e tutti i riferimenti critici di Giovanni sarebbero rivolti esclusivamente alla magia demoniaca e non smentirebbero così i giudizi espressi nell'*Oratio*, favorevoli all'ammissione di una tecnica naturale del prodigio, Gianfrancesco replica alludendo a non meglio precisati 'appunti' lasciati dallo zio sulla derivazione di tutta la magia naturale dalla vana scienza dell'astrologia:

Quod si dixeris (...) aliam magiae speciem debere constitui debere quae proprie naturalis sit non superstitiosa, vera scilicet philosophia, non vana astrologia et superstitionibus fulta (...) quam ipse in oratione sua ex quadam Sympathia constitui monstrasse: equidem non difficulter admitterem, nisi mihi dum eius schaedas excutere aliqua adversus superstitiones notata occurrissent, inter

²³² *De rerum praenotione*, VII, 2, p. 631.

²³³ Cfr. *ibid.*, pp. 632-634 così sono spiegate le intenzioni di Giovanni: «in ipso adversus Astrologiam opere admirando ita scribitur libro secundo (...) superstitiosum [*scil.* Zoroastrum] appellans quem Magicae artis auctorem alio loco nominaverat, et infra docet magos artem suam Astrologiae clavem nuncupare, et quanquam intelligi hoc posset de scelestis illa magia quae etiam a stellarum observatione non abhorret, nihilominus consentaneum est, ut de hac ipsa quae naturalis appellatur locutus sit (...) In eodemque libri progressu inde monstrat emersam magiam quae non est quam complexus idolatriae Astrologiae superstitiosaque medicinae, quam sicut alias quoque superstitiones in libris de vera fide adversus septem hostes singulatim confutaturus esse». Per i luoghi delle *Disputationes* cui fa riferimento Gianfrancesco, cfr. IOHANNES PICUS E MIRANDOLA, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, cit. (al cap. 1, nota 40), I, p. 108: «Quis Zoroastre inter antiquos in astrologia, in magicis et in omni superstitione potentior?»; e soprattutto *ibid.*, II, p. 524: «Hinc statim emensa magia, quae non est aliud quam complexus idolatriae, astrologiae, superstitiosaeque medicinae, quae sicut alias quoque superstitiones in libris de vera fide adversum septem hostes singulatim confutavimus».

*quae illud inveni particularem, magiam naturalem a libris naturalibus et Astrologicis accipi*²³⁴.

Tutte queste spiegazioni sono basate sulla convinzione che nella prima parte della propria esistenza Giovanni Pico avesse inteso la magia naturale come una prassi fondata su una teoria del condizionamento del mondo fisico per mezzo degli influssi astrali, simile a quella rinvenibile, ad esempio, in Proclo e al-Kindi, e si fosse così attestato su una posizione, più tardi e con il passaggio alla disputa antiastrologica, coerentemente abbandonata. È il caso di notare che tale interpretazione è storiograficamente tutt'altro che accertata: la presenza ingombrante proprio di Gianfrancesco, sempre interessato amministratore dell'eredità culturale di Giovanni, rende difficile stabilire le oscillazioni di contenuto su questi temi tra *Oratio*, *Conclusiones* e *Disputationes*²³⁵. È altrettanto evidente però che le stesse, parziali, valutazioni sono perfettamente comprensibili con riguardo alle altre

²³⁴ *De rerum praenotione*, VII, 2, p. 632.

²³⁵ Propone per esempio una differente ipotesi di lettura dell'esperienza pichiana V. PERRONE COMPAGNI, *Problemi di causalità: Pico sulla magia*, in *Nello specchio del cielo. G. Pico e le Disputationes contro l'astrologia divinatoria*, a c. di M. Bertozzi, Firenze 2008, pp. 95-115. L'autrice procede dalle informazioni fornite da Gianfrancesco su un mutamento di opinione dello zio in merito alla liceità della magia; riconosce che manca per valutare meglio la questione l'opera annunciata da Giovanni, e mai ultimata, contro i sette nemici della religione cristiana, ma sostiene che con ogni probabilità, questo scritto si sarebbe ridotto a una confutazione della magia talismanica e demoniaca. Secondo questa tesi, pur nelle difficoltà e nel carattere esclusivamente congetturale delle conclusioni che possono ricavarsi dal dettato spesso laconico o reticente di Pico, la magia delle *Conclusiones* non è assolutamente quella astrologica ma una pratica peculiare (lontana anche dalla tradizionale configurazione della magia come parte della filosofia naturale, che Pico definisce forse per cautela nell'*Oratio* e nell'*Apologia*) costruita sulla Cabala. Cfr. *ibid.*, p. 101: «La magia pichiana si colloca in una serie causale che collega Dio all'anima mediante il piano intelligibile, non in quella che collega Dio alle cose terrene mediante il sistema stellare. Perciò non trae la sua efficacia né dal mondo fisico, né da quello celeste, bensì dal mondo delle *sefirot* – i dieci indumenti divini, che esprimono aspetti diversi della realtà creatrice e si rivelano nel Libro sacro, dove Dio parla agli uomini servendosi della stessa lingua con la quale ha dato origine all'esistente. (...) In questa prospettiva l'affermazione che il mago può unire e portare in atto qualunque 'virtù' presente sotto forma latente e separata in cielo e in terra forse non descrive una operazione oggettiva, con la quale i principi attivi (siano essi le proprietà occulte o gli influssi stellari) sono applicati alla 'materia opportuna parata'; potrebbe invece alludere ad una operazione soggettiva: poiché nell'uomo sono presenti tutte le forme materiali e spirituali (e anche le *sefirot*) il mago può raccogliere e modificare l'emanazione sefirotica agendo su sé stesso». Questa pratica magica di per sé non sarebbe assolutamente incompatibile con la critica all'astrologia ma secondo la Perrone Pico non lascia alcun accenno alla magia del tipo cabalistico, perché lo scopo delle *disputationes* è da ritrovarsi nella volontà, causa influenza savonaroliana, di difendere l'eccezionalità, l'origine divina, della profezia. Poiché, come già il frate di Ferrara aveva sottolineato, quello profetico è un dono gratuito che non dipende da impegno o meriti particolari del profetante ma dalla libera decisione divina, questa prospettiva poteva essere avvertita come incompatibile con la visione della magia cabalistica che presupponeva invece un impegno, uno studio metodico del mago per penetrare *in voce Dei*.

argomentazioni del *De rerum praenotione*: l'intenzione di Gianfrancesco è distinguere nettamente la posizione dello zio da quell'intreccio di filosofia pagana, Cristianesimo e dottrine magiche che costituiva il nucleo del programma ficiniano. Non solo: egli, come si vede, mutua proprio dalle *Conclusiones* il principio guida della propria dimostrazione della verità della fede, l'idea che la divinità di Cristo sia confermata dai miracoli da lui compiuti, ne allarga la portata, includendo tra le prove anche le opere straordinarie dei cristiani, e però è quasi costretto a modificarne o alterarne l'originario contesto di riferimento. Deve cioè, forse perché più sensibile all'esigenza di individuare un criterio per la separazione tra naturale e sovrannaturale, minacciata dalle tesi sulla potenza transitiva dell'immaginazione umana, ritornare anche a Giovanni, per rendere credibile la propria fonte, far intendere che si possa ritrovare già in essa quella assimilazione tra magia demonica e magia naturale che è invece marchio distintivo dell'apologetica del *De rerum praenotione*.

Se è così, non stupisce che, accreditata questa discutibile esegesi, archiviate le critiche a Proclo e al-Kindi, l'atto conclusivo della strategia antimagica dell'opera picchiana consista in un violento attacco alla figura di Apollonio di Tiana, il sapientemago del I secolo cui erano attribuiti, *teste* una biografia dedicatagli da Filostrato, miracoli simili a quelli di Cristo²³⁶. Ficino è ancora una volta il bersaglio indiretto di questa polemica; aveva infatti citato e nominato con favore Apollonio proprio nei luoghi sui poteri dell'anima umana e sul valore magico delle immagini (rispettivamente, il libro tredicesimo della *Theologia Platonica* e il libro terzo del *De vita*), ed era stato probabilmente all'origine della rinnovata curiosità intorno alla sua figura, culminata in una traduzione latina del 1502 della vita scritta da Filostrato²³⁷.

²³⁶ Cfr. FILOSTRATO, *Vita di Apollonio di Tiana*, a c. di D. Del Corno, Milano 1978.

²³⁷ Cfr. FICINUS, *Theologia Platonica*, XIII, 4, ed. Hankins-Allen, IV, p. 371, sui *miracula* di Apollonio: «Hoc munere excellunt illi (ut est apud Platonicos) qui divino quodam beneficio prae caeteris complexione temperata coelestique sunt praediti, nec non puris et modicis nutriti cibis, honestis praeterea divinisque moribus educati. Hi medici saepe sunt generis humani. Talia quaedam miracula facta ab Apollonio Tyaneo Philosopho narrat Philostratus. Rursus a Pythagora, Empedocle et Philolao similia quaedam gesta Pythagorei multi affirmant. Scribit insuper Iamblichus, Pythagoricos, quoties narrarentur miracula, facile solitos credere illa a Deo per divinas animas fieri» e ID., *De vita*, ed. Kaske – Clarke, III, 8, p. 280, sulla magia talismanica praticata dal Tiano: «Dixisse vero Hiarcam Apollonio avum suum philosophum annos centum atque triginta vixisse, eiusmodi forsan coelesti munere fretum. Quo et Apollonius deinde usus centesimo etiam anno, ut aiunt, iuvenem praeferebat.

La confutazione di Gianfrancesco si riduce a un esame degli episodi mirabili raccontati in quest'opera, con i consueti argomenti sul carattere demoniaco di ogni magia. Di essi interessano, più che l'insieme dei contenuti particolari (piuttosto trascurabili per profondità o efficacia teoretica), il criterio che ne determina la formulazione. Aiuta a chiarirlo meglio un breve confronto con le tesi critiche, sempre sulla magia di Apollonio, elaborate da Eusebio di Cesarea, autore di un *pamphlet* contro Ierocle, funzionario imperiale romano in Bitinia che in un suo libello aveva accostato il filosofo di Tiana al Dio dei cristiani. Stando a questo testo di Eusebio, l'unico superstite dei due, Ierocle operava un paragone tra Cristo e Apollonio volto a sminuire la figura del primo più che a elevare di dignità il secondo; non si trattava cioè, per lui, di riconoscere anche ad Apollonio, autore di miracoli o prodigi pari, se non superiori, a quelli di Cristo, una natura divina, ma di criticare l'ingenuità mostrata dai cristiani nel fare di un uomo un Dio e di attestarsi sulla più moderata e ragionevole posizione pagana, pronta a riconoscere al Tiano, come ad altri eccezionali sapienti, poteri donati dagli dei, ma non uno statuto divino²³⁸. A queste opinioni Eusebio replica con il tentativo di sminuire la figura di Apollonio e i pretesi doni divini, mostrando la falsità e illusorietà dei prodigi a lui attribuiti; non fa mancare cenni a una possibile ispirazione demoniaca di quelle opere straordinarie (soprattutto quando gli argomenti critici danno segno di essere diretti a Filostrato e non a Ierocle), ma, allo scopo di rovesciare contro i pagani stessi l'accusa di

Denique si quid eiusmodi anuli virtutis habent ex alto, id quidem non tam ad animam vel ad crassum corpus pertinere arbitror quam ad spiritum, calefacto paulatim anulo, sic inde vel sic affectum, ut firmior efficiatur aut clarior, vehementior aut mitior, severior aut laetior».

²³⁸ Cfr. EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Contra Hieroclem*, 370.31-371.2: «εἶτα καταλέγει ἀπὸ πρώτου ἀρξάμενος τὰ παράδοξα, μεθ' ἧ καὶ ἐπιλέγει ταῦτα κατὰ λέξιν: "τίνος οὖν ἕνεκα τούτων ἐμνήσθη; ἴν' ἐξῆ συγκρίναι τὴν ἡμετέραν ἀκριβῆ καὶ βεβαίαν ἐφ' ἐκάστῳ κρίσιν καὶ τὴν τῶν Χριστιανῶν κοφότητα, εἴπερ ἡμεῖς μὲν τὸν τὰ τοιαῦτα πεποιηκότα οὐ θεόν, ἀλλὰ θεοῖς κεχαρισμένον ἄνδρα ἡγούμεθα, οἱ δὲ δι' ὀλίγας τερατείας τινὰς τὸν Ἰησοῦν θεὸν ἀναγορεύουσι"» tr. it. *Contro Ierocle*, a c. di A. Traverso, Roma 1997, p. 37, dove è citato un passo dall'opera perduta di Ierocle, relativo ai miracoli di Apollonio: «Di seguito enumera i suoi prodigi a cominciare dal primo, e dopo quest'elenco, continua testualmente: 'Per quale motivo ho dunque fatto menzione di questi eventi? Affinché si potesse confrontare la nostra sicura e rigorosa capacità di giudizio su ogni punto con la leggerezza dei Cristiani, poiché mentre noi non stimiamo un dio colui che ha compiuto tali imprese, ma piuttosto un uomo che ha ricevuto un dono particolare dagli dei, essi invece proclamano che Gesù è un dio a causa di alcuni piccoli prodigi». Per l'edizione critica del testo di Eusebio cfr. *Contre Hiéroclès*, introduction, traduction et notes par M. Forrat, texte grec établi par E. des Places (Sources Chretiennes, 333), Paris 1986.

credulità, insiste sulla fittizia consistenza di queste imprese o sull'inattendibilità dei racconti che le attestano²³⁹.

Gianfrancesco pare invece adottare una strategia leggermente diversa: identifica la posizione da combattere nella pretesa di fare di Apollonio una divinità, tramite una elevazione di rango che lo farebbe pari a Cristo, presuppone che i *mirabilia* tramandati a suo nome siano reali e conclude che poiché questi era un mago e soprattutto, un pagano, ignorante della vera religione e cultore dell'idolatria, non può che averli attuati per *virtus* demoniaca.

Et sane si errores omnes Tyanei huius qui aliquando veluti Deus habitus est ab insanis, recensere et confutare vellem ingens volumen impleteretur. (...) Magum eum fuisse si ostendamus eiusque Magiam confutemus, tum proposito negotio, tum promissis videbimur satisfacisse. (...) Illius enim opera Magiam testabantur, verba negabant, et damnabant Magos, plurimumque Philostratus et Hierocles nituntur, ut a Magiae eum infamia vindicent (...) sed illi crimen ei Magicum vel nolentes impingunt: nam quae superare mortalitatem ab eo patrata nec naturae, nec unius veri Dei virtuti cuius cultor non erat adscribenda sunt, verum daemonibus quibus serviebat in multorum deorum sacrificiis iugiter occupatus²⁴⁰.

L'accusa di *credulitas* che Eusebio voleva stornare dai cristiani, non è qui in primo piano, perché non è in discussione la realtà di quanto compiuto da Apollonio (e quindi nemmeno di quanto attribuito a Cristo). Sembra insomma che sia sempre ben avvertita, in queste righe, la necessità di ammettere un doppio livello di causalità (naturale e sovranaturale) e che per rendere probante questa ammissione sia indispensabile salvaguardare la realtà degli effetti demoniaci.

Tuttavia, proprio su quest'ultimo punto, il *De rerum praenotione* lascia insoddisfatta l'attesa per l'introduzione di una teoria demonologica che possa servire

²³⁹ Cfr. per la considerazione illusoria delle imprese di Apollonio, EUSEBIO, *Contro Ierocle*, cit., XI-XXV, pp. 51-66 (ed. Forrat – des Places, pp. 125-151); per la possibile ispirazione demonica: cfr. *ibid.*, XXVI, pp. 68-69 (ed. Forrat – des Places, pp. 153-155); XXIX, pp. 73-74 (ed. Forrat – des Places, pp. 161-163); XXXV, pp. 83-85 (ed. Forrat – des Places, pp. 177-179).

²⁴⁰ *De rerum praenotione*, VII, 10, p. 668. Cfr. MORISI GUERRA, *Sulle orme di Savonarola* cit. (al cap. 1, nota 27), p. 98, per le diverse esigenze di Pico nel *De rerum praenotione* rispetto al testo di Eusebio: «In questo contesto si trattava anche di superare i modi della confutazione messa a punto da Eusebio. Questi aveva demitizzato la figura di Apollonio mostrando l'irrealtà dei miracoli o delle divinazioni che a lui erano state attribuite; Pico partendo invece dal presupposto che queste siano vere le attribuisce ad un empio commercio con i demoni che si servivano di Apollonio per opporsi al cristianesimo che stava acquistando vigore. Non solo belle favole, da leggere al limite come simboli e allegorie ma esempi di commercio diabolico».

da contesto di riferimento degli insistiti cenni all'‘azione magica’, e al commercio con gli uomini, dei demoni. Mancano, in primo luogo, spiegazioni dettagliate sullo statuto ontologico delle entità demoniache; c'è, certo, un cenno a una considerazione di queste come angeli malvagi, decaduti insieme con il demonio dal loro originario stato per un atto di superbia nei confronti di Dio e occupanti gli spazi aerei o le profondità infernali²⁴¹, ma non è risolto il dubbio sulla loro natura (corporea o solo spirituale) ed è soprattutto attuata una identificazione, concettualmente non motivata, di queste creature con gli dei pagani, le intelligenze celesti degli astrologi e i demoni dei neoplatonici²⁴². Solo per congettura si riesce poi a formulare una ipotesi sul genere di potere riconosciuto a una tale schiera di esseri. Gianfrancesco cita Agostino, un passo del libro terzo del *De Trinitate* sui *mirabilia* delle arti magiche come operazioni compiuti da spiriti cattivi che portano ad atto le ragioni seminali poste da Dio nella natura, interpreta questa attestazione – probabilmente per allontanare dalla propria trattazione il rischio di una visione velatamente dualista o manichea – quale prova del fatto che i demoni fanno prodigi sempre e solo *Deo permittente*²⁴³, e però allo stesso tempo pare individuare nelle capacità demoniache le

²⁴¹ Cfr. *De rerum praenotione*, VII, 4, p. 642: «Ex nostra, hoc est Christiana disciplina omnem daemonum esse malum propter superbiae et vanitatis excessum ab Angelico statu ordineque delapsam»; e anche *ibid.*, p. 641: «ex Prophetis quoque, ex Apostolicis epistolis duo duntaxat genera spirituum colliguntur: boni quorum hierarchia a Dionysio Ariopagita conscripta est; mali quorum partem et in caliginosum hoc aera detrusisse Deum Apostolica monemur voce, partem ad infernas etiam sedes religasse, hoc monumentum sacris notissimum est».

²⁴² Anche l'astrologia è considerata infatti una tecnica superstiziosa da Pico, discendente da un patto tra uomini e dei. Alla sua confutazione è dedicato il libro quinto del *De rerum praenotione* e una inedita *quaestio* rimasta inedita per lungo tempo e pubblicata poi da Walter Cavini: cfr. W. CAVINI, *Un inedito di Gianfrancesco Pico della Mirandola: la 'Quaestio de falsitate astrologiae'*, in «Rinascimento», 13 (1973), pp. 133-171. Sulla considerazione 'demoniaca' dell'astrologia cfr. anche FEDERICI VESCOVINI, *Gianfrancesco Pico, la vanità dell'astrologia e la stregoneria*, in *Giovanni e Gianfrancesco Pico* cit. (al cap. 1, nota 27), pp. 213-228.

²⁴³ *De rerum praenotione*, VII, 4, p. 638: «Et Augustinus noster docet, sectam omnem Magiae poenas decrevisse, ut in libris de Civitate Dei videre licet: et in tertio quoque de Trinitate Magiam a scelestis spiritibus profectam monstrat, qui occultis seminibus adhibitis miranda quaequam permittente Deo», per il riferimento ad Agostino, cfr. *De trinitate*, III, 8, ed. Mountain cit. (al cap. 1 nota 47), I, p. 141: «Sicut ergo nec parentes dicimus creatores hominum nec agricolas creatores frugum, quamvis eorum extrinsecus adhibitis motibus ista creanda Dei virtus interius operetur, ita non solum malos sed nec bonos angelos fas est putare creatores si pro subtilitate sui sensus et corporis semina rerum istarum nobis occultiora noverunt et ea per congruas temperationes elementorum latenter spargunt atque ita et gignendarum rerum et accelerandorum incrementorum praebent occasiones. Sed nec boni haec nisi quantum Deus iubet, nec mali haec iniuste faciunt nisi quantum iuste ipse permittit. Nam iniqui malitia voluntatem suam habent iniustam; potestatem autem non nisi iuste accipiunt sive ad suam poenam sive ad aliorum vel poenam malorum vel laudem bonorum».

cause di effetti superiori alle potenzialità naturali, non confondibili con i miracoli solo per la diversa natura del loro autore²⁴⁴.

Se lo scopo del *De rerum praenotione* fosse legato unicamente alle preoccupazioni di una religiosità disturbata da rigurgiti di paganesimo e attenta a far valere contro di essi i tradizionali argomenti della natura diabolica dell'idolatria, queste oscillazioni, o addirittura reticenze, proprio sul tema della struttura dell'universo demonologico, al quale deve essere ricondotta tutta la superstizione pagana, risulterebbero particolarmente gravi; se però, come sembra, gli argomenti di Gianfrancesco sono diretti anche a contrastare, spostandole sul versante della magia, le tesi sull'origine esclusivamente umana della fede cristiana, queste annotazioni, pure se imprecise, sono sufficienti allo scopo.

Dimostrata l'impossibilità di ottenere *naturaliter* gli effetti pretesi dai maghi, basta infatti l'ammissione generica di una causalità superiore a quella naturale, ma non ancora assimilabile all'azione divina (perché inferiore e di segno opposto ad essa), per respingere anche l'eventualità di una considerazione illusoria dei *mirabilia* e rendere plausibile l'esistenza di una categoria di eventi nella quale poi può essere, per contrappunto all'elemento demoniaco, coerentemente riconosciuta anche la realtà dei miracoli e delle opere straordinarie della religione.

²⁴⁴ Cfr. *De rerum praenotione*, VII, 1, p. 627 nel quale si legge che le operazioni magiche «aut supergressa naturam, aut ab illa seiuncta sunt, dum in supera conantur labuntur in infima, et in superstitionem vesanam, et noxiam revolvuntur, ingerente se daemone (...) manifesto occultoque pacto».

CAPITOLO TERZO

Scetticismo e Fede

3.1 Un nuovo modello di apologetica: il recupero dello scetticismo pirroniano

Quando nel primo libro dell'*Examen*, Gianfrancesco riassume polemicamente l'intera storia della dottrina pagana, sistemandone i contenuti *sub specie dissensionis*, presta un'attenzione particolare alla presentazione dello scetticismo che, derogando dall'ordine diacronico della trattazione, introduce in posizione di rilievo, al termine dell'esposizione delle vicende del sapere profano. Dopo una considerazione conclusiva sul ruolo della mediazione islamica per la fortuna dell'aristotelismo nel mondo latino tardo-medievale e umanistico, accenna infatti a un *Phyrron scepticus*, vissuto ai tempi di Alessandro il Macedone, mostrando stupore per il silenzio dei filosofi arabi sulla sua figura e sul nucleo dei suoi insegnamenti (cui invece proprio Aristotele, da quelli tenuto in gran conto, sembrava essersi criticamente rivolto)¹; racconta poi di un *Sextus philosophus* «qui sceptica scripsit», dichiarandosi incapace di stabilire con quale dei sapienti quasi omonimi citati nelle fonti antiche debba essere identificato, precisa di aver letto accuratamente tutti i suoi testi per avere

¹ Cfr. *Examen vanitatis*, I, 2, p. 737: «Arabes ipsi et Mauri numquam in porticu aut spatiantes disputaverunt, aut quanquam multae in ea cellae sedere voluerunt, nusquam item apud eos Scepticorum nomen, quamquam eorum multi et ante Aristotelem et post Aristotelem fuerunt, et eius scripta vexaverunt acerrime, multique cum Aristotele vixerunt. Scepticus enim Phyrron Alexandri Macedonis tempore floruit». Anche in questo capitolo i testi di Gianfrancesco Pico saranno citati, senza indicazione del nome dell'autore, dall'edizione di Basilea del 1557 (cit. al cap. 1, nota 1).

notizia della dottrina di Pirrone e dei pirroniani², e rileva soprattutto la vitalità della filosofia scettica:

At neque Sceptica facultas nova sed antiqua, nec Romana, sed Graeca, nec extincta cum coepisset, sed diuturna: Scepticorum omnium erat nihil in alterutram partem aut affirmando, aut negando possis (uti aiunt) velis tendere, sed omnia considerare diligentissime, et omnibus qui quicquam dogmatum afferent contradicere³.

È indispensabile – aggiunge infine – comprendere l’eccezionalità di questa *secta*: essa si preoccupa di confutare diligentemente tutte le altre dottrine, preferendo sospendere l’assenso in merito alla validità di qualsiasi acquisizione conoscitiva; e si distingue, dunque, nettamente sia dall’attitudine degli eclettici (*electores*) – che scelgono alcune determinazioni tra le varie scuole e così si servono dei dogmi altrui per costruire un sistema – sia dall’opzione scettica dell’Accademia di Carneade incline a ritenere che si potesse quantomeno essere certi di non sapere nulla, pronto a stabilire una gradualità di probabilità tra le diverse rappresentazioni conoscitive, e

² Cfr. *ibidem*: «Fuit autem Sextus philosophus sub Marco philosopho imperatore, Plutarchi consanguineum qui sceptica scripsit, ut est apud in Suidam in collectaneis, apud alios atque is puto est Sextus, cuius meminit Apuleius, nam et a Sexto philosopho a Plutarcho maternas se originis fundamenta traxisse prodidit Apuleius: et in vita Marci Imperatori atque philosophi Iulius Capitolinus scribit Sextum Cheronensem Plutarchi nepotem praeceptorem ipsius Marci fuisse: est et apud Suidam Sexti quoque Sceptici Lybici non Cheronaei mentio. Decem et ego Sexti sceptici libros perlegi qui etiam empirica scripsit monumenta, idemque dictus empiricus, verum alius a duobus illis, an alter eorum fuerit, non satis adhuc habeo compertum». Non stupiscono queste perplessità di Gianfrancesco; le sue difficoltà sono le stesse degli studiosi moderni di Sesto Empirico della cui vita si conosce, in effetti, pochissimo. Ricostruisce sintenticamente la questione: L. FLORIDI, *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford 2002, pp. 1-7. Ha creato invece qualche imbarazzo agli interpreti, cfr. SCHMITT, *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469–1533) and his Critique of Aristotle* cit., (cit. al cap. 1, nota 45) p. 49, il riferimento nel testo dell’*Examen* ai libri dei pirroniani nel numero di dieci. Il corpus degli scritti sestani quali noi lo conosciamo è così articolato: *Schizzi Pirroniani* (3 libri); *Contro i Dogmatici* (comprendente 2 libri *Contro i logici*, 2 libri *Contro i fisici*, 1 libro *Contro gli etici*); *Contro i matematici* (6 libri rispettivamente contro i grammatici, i retori, i geometri, gli aritmetici, gli astrologi, e i musicisti). Non c’è nessun dubbio però che Pico conosca tutti i testi scettici: fa menzione esplicitamente degli *Schizzi Pirroniani* (cfr. *Examen vanitatis*, II, 21; e III, 11), degli scritti *Contro i Logici* (cfr. *ibid.*, III, 34, 11), *Contro i fisici* (cfr. *ibid.*, III, 7) e *Contro gli etici* (cfr. *ibid.*, III, 13), e impiega le restanti argomentazioni di *Contro i matematici* in tutto il libro terzo dell’*Examen*. È quindi probabile (cfr. G. M. CAO, *Inter alia philosophorum gentium sectas et humani, et mites: Gianfrancesco Pico and the Sceptics*, in *Renaissance Scepticisms*, ed. by G. Paganini e J. R. Maia Neto, Dordrecht 2008, p. 129) che semplicemente avesse a disposizione un codice con una diversa divisione dell’opera di Sesto.

³ *Examen vanitatis*, I, 2, p. 737.

giustificare così l'assenso a quelle più persuasive⁴. Rispetto a queste posizioni lo scetticismo iniziato da Pirrone avrebbe la capacità di censurare con ricchezza di dimostrazioni l'arroganza dei pensatori che si sono creduti in possesso della verità: esso è dunque definito una *facultas*, una possibilità stessa del pensiero che come tale, a differenza degli erronei tentativi degli altri pagani, può essere costantemente ripresa, rimodulata⁵.

È proprio in relazione a questa possibilità, all'opportunità di trasferire l'atteggiamento e gli argomenti scettici dalla storia della *philosophia gentium* all'ambito dell'apologetica cristiana, che si determina la 'novità' dell'*Examen*. Nelle potenzialità critiche della ragione scettica Gianfrancesco intravede l'occasione per rinnovare i modi della difesa del Cristianesimo, tramite la sostituzione (o l'affiancarsi) degli sforzi intesi alla prova della verità della fede (contro le stime di coloro che la tengono nel novero di una favola) con il tentativo di sottrarre credibilità ai filosofi, attraverso l'esibizione dell'inconsistenza degli strumenti probatori dei quali essi si servono. Non si tratta più, cioè, di 'accreditare' la religione mostrandone la capacità di reggere il confronto con la filosofia (come nel *De studio*, nei *Theoremata* e nel *De rerum praenotione*) ma di 'screditare' la stessa razionalità filosofica, contestandole il diritto a funzionare da parametro per la valutazione della correttezza del conoscere. Come è spiegato all'inizio del libro secondo dell'*Examen*, occorre demolire tutte le opinioni filosofiche, o meglio, lasciare che siano gli scettici, con i loro argomenti, a farlo:

Omnes Philosophorum opiniones improbabilibus, vel potius Scepticos in alios
Philosophos argumentantes ducemus in medium⁶.

⁴ Gianfrancesco è assai scrupoloso nel marcare queste differenze: cfr. *ibid.*, I, 4, p. 744, dove vengono così introdotti i seguaci della nuova Accademia: «Nam ut alii certa dicebant et incerta, sic illi probabilia et improbabilia nuncupabat (...). Certa ipsi et incerta nolebant dicere, atque per hoc non comprehensibilia, et in eo evariabant a Scepticis quod quae vertebantur in disputatione ea comprahendi negabant, praeter hoc unum, nec hoc quidem expresse, quod certo comprahendi ea non posse comprahenderent».

⁵ Cfr. *ibid.*, III, 1, p. 922, di contro ai sapienti della dottrina pagana, animati da superbia e gusto per la controversia, gli scettici sono considerati *humani et miti*: «Nam nulla secta eruditior, inter omnes aliorum philosophorum sectas diligentissime versata, et omnium experientissima; neque iracundiae aut superbiae causa, quando habiti sunt inter alias philosophorum gentium sectas, et humani, et mites».

⁶ *Ibid.*, II, 6, p. 833.

Ricorre spesso nell'opera pichiana, a qualificare questa prospettiva, il paragone del lavoro di confutazione da compiersi con una operazione di pesatura: bisogna agire come se si disponesse di una bilancia e si dovesse porre su un piatto di quella tutta la sapienza umana, sull'altro la dottrina cristiana per poi valutare quale delle due sia maggiormente consistente. Se si tiene presente questa similitudine, si può comprendere perché l'attributo proprio della tradizione pagana sia la *vanitas* cioè l'inconsistenza, la leggerezza; la tecnica che la esibisce sia l'*Examen*, termine che oltre il significato di 'esame' sembra sottendere, per la sua derivazione da *exigo*, anche quello di 'misurare, determinare il peso di qualcosa'; e il risultato di questa stima sia sempre descritto come un *praeponderare*, cioè un pesare di più, della religione cristiana⁷. L'*Examen vanitatis doctrinae Gentium et veritatis Christianae disciplinae* è insomma, letteralmente, 'la pesatura della leggerezza, vacuità della dottrina pagana e della verità (cioè del *pondus*) della disciplina cristiana'.

Della fonte scelta per mettere in atto questa strategia apologetica Gianfrancesco rivendica, quasi con orgoglio da umanista, rarità e originalità dei contenuti: i testi di Sesto Empirico – precisa, dopo aver introdotto ai rudimenti dello scetticismo – sono ai più oscuri o completamente sconosciuti, mancano di una traduzione latina e sopravvivono solo in pochissimi esemplari greci⁸. Il loro utilizzo equivale quindi a un lavoro di 'riscoperta filosofica' che deve essere autorevolmente

⁷ Cfr. *ibid.* I, proemio, p. 720, così Gianfrancesco esprime l'obiettivo del libro primo: «Aperiam et haec quidem primo volumine, quo facile deprehenderetur *in altera lance*, vel si unum sacrarum literarum dogma posueris sincerum in controversum verum omnibus Philosophorum pugnacibus et incertis dictis *praeponderare*». È qui descritto il procedimento caratteristico dell'*Examen*: ogni confutazione delle filosofie pagane potrà apparire vana solo se comparata alla superiore consistenza e alla monolitica certezza della verità cristiana. Cfr. anche *ibid.*, p. 722: «Sed nunc ad explodendam doctrinae Gentium vanitatem, hoc est, expendendam in *trutina* mundi sapientiam, ut cum *disciplinae nostrae pondere collata*, illius vanitas, veritas huius clarissime dignoscatur»; e il già citato, *ibid.*, p. 719: «Ego vero non solum contra Gentium religionem pravam, superstitionemque, sed contra doctrinam cuius ambitu illa ipsa etiam clauditur superstitio, disserere institui, et omnes philosophiae sectas *sub examen revocare, et tanquam in libra appendere*, ut omnem omnino radicem, fibras omnes huiusce vanitatis, quae nostra aetate plus nimio pullulavit, quibus potero viribus excidam».

⁸ Cfr. *ibid.*, I, 10, p. 759: «Uti a Sexto philosopho et Thedoreto (...) quoniam libri horum authorum non omnibus noti, quia in Latinam linguam nunquam fuere (quod sciam) conversi, sed et Graeca quoque illorum exemplaria rarissima haberentur».

giustificato, pena il rischio di vederlo assimilato a quel ritorno dell'antico, nella forma dell'inserzione di elementi di cultura pagana in ambito cristiano, delle cui possibili derive eterodosse già il *De studio* e il *De rerum praenotione* avevano avvertito. Così, quando nel secondo libro dell'*Examen* l'operazione di 'recupero' è quasi completata e i principali *topoi* scettici sono stati ormai compendati, Pico pare piuttosto preoccupato di motivare la legittimità della propria iniziativa. Una citazione indiretta da Gregorio di Nazianzo rivela la coscienza di dover vincere alcune resistenze. Il Teologo lamentava la grave infezione provocata nel corpo della Chiesa dalla diffusione della pratica della controversia insegnata da Sesto e Pirrone; Gianfrancesco deve così affrettarsi a precisare che i testi che sta traducendo, riassumendo e cui sta procurando nuovi lettori, non sono pericolosi veleni ma balsami salutari per la dottrina cristiana: gli argomenti scettici possono essere utilizzati per vanificare la filosofia e il sapere umano e far risaltare, per converso, la superiore consistenza della religione cristiana.

Inter hos [*scil.* scepticos] Pyrrhon magnum habuit momentum, deinde et Aenesidemus, et alii permulti, ultimus quod sciam in eorum secta Sextus Empiricus, quem cum plerisque aliis adhiberi in ecclesia nostra ad fastum et vanam curiositatem consuevisse, dolet Gregorius Nazianzenus, et recte quidem, quam vitia illa extirpanda sunt non fovenda. Ad philosophorum vero repellendam arrogantiam et excellentia fidei Christianae monstrandam possunt esse utiles⁹.

Una tale diversità di posizioni non è però casuale: nei circa dodici secoli che separano Gregorio da Gianfrancesco la storia dello scetticismo pirroniano procede attraverso vicende alterne delle quali fanno parte anche, se non soprattutto, documentate manifestazioni di diffidenza come quella considerata da Pico. Nello stesso tempo di Gregorio, su sponda opposta, si levava ad esempio un'altra voce critica: Giuliano Imperatore includeva i pirroniani con gli epicurei tra le letture da evitare per i sacerdoti e ringraziava gli dei per aver reso ormai introvabili i loro

⁹ Cfr. *ibid.*, II, 20, p. 852. Il riferimento a Gregorio di Nazianzo è a *In laudem Athanasii (oratio 21)*, PG. 35, col. 1096.2-1096.7: «Ἀφ' οὗ δὲ Σέξτοι, καὶ Πύρρωνες, καὶ ἡ ἀντίθετος γλῶσσα, ὥσπερ τι νόσημα δεινὸν καὶ κακότηες, ταῖς Ἐκκλησίαις ἡμῶν εἰσεφθάρη· καὶ ἡ φλυαρία παιδείους ἐδοξε, καὶ, ὃ φησι περὶ Ἀθηναίων ἡ βίβλος τῶν Πράξεων, εἰς οὐδὲν ἄλλο εὐκαιροῦμεν, ἢ λέγειν τι καὶ ἀκούειν καινότερον».

scritti¹⁰. Questo appunto registra anche una decadenza della setta scettica e suggerisce che le opere di Sesto sembrarono conoscere sulle prime una scarsa fortuna; è però restando a una sommaria ricostruzione della tradizione di questi testi in ambiente cristiano che si comprendono meglio le cautele pichiane nell'introduzione dei loro contenuti.

Per venire così ai Padri latini e fare un nome su tutti, è possibile notare come Agostino utilizzi e discuta temi scettici, di uno scetticismo, però, accademico nel quale manca qualsiasi riferimento consistente ai pirroniani. Agostino, in particolare, consegna al Medioevo latino le coordinate di riferimento per la comprensione e la spiegazione dell'atteggiamento scettico. Due soprattutto sembrano essere gli elementi rilevanti della sua interpretazione. In primo luogo, una lettura esoterica della svolta scettica della Nuova Accademia: Arcesilao e Carneade sarebbero stati costretti a nascondere il nucleo fondamentale e positivo della speculazione platonica per evitare che fosse contaminato da posizioni estranee; i due filosofi, consapevoli della difficoltà di persuadere gli incolti della consistenza delle proprie tesi, avrebbero quindi preferito limitarsi a una confutazione delle teorie avversarie, il materialismo su tutte¹¹. Da tale considerazione deriva, in secondo luogo, una certa tipicità nell'utilizzo delle argomentazioni scettiche, che si trasmette alle impostazioni successive: Agostino insegnava che lo scetticismo, inteso esclusivamente nella sua matrice accademica soprattutto come insieme di tecniche tese a far dubitare dell'attendibilità della conoscenza sensibile, poteva rivestire un ruolo propedeutico nella demolizione delle presunzioni di certo dogmatismo filosofico ma restava solo la prima parte di una strategia educativa tesa all'acquisizione e all'insegnamento di una verità non scossa da dubbi¹².

¹⁰ Cfr. FLAVIUS CLAUDIUS JULIANUS IMPERATOR, *Fragmentum epistulae*, 288A-305 D, in ID. *Epistolae, leges, poemata, fragmenta varia*, ed. J. Bidez – Fr. Cumont, Parigi 1922: «Μήτε Ἐπικούρειος εἰσίτω λόγος μήτε Πυρρώνειος· ἤδη μὲν γὰρ καλῶς ποιοῦντες οἱ θεοὶ καὶ ἀνηρήκασιν, ὥστε ἐπιλείπειν καὶ τὰ πλεῖστα τῶν βιβλίων».

¹¹ Per questa spiegazione e per i riferimenti agostiniani, *Contra Academicos*, III, 17.37-18.41, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL, 29), pp. 57-59. Agostino chiarisce qui di aver sviluppato questa interpretazione riprendendola da una annotazione di Cicerone. Sull'argomento anche P. PORRO, *Il Sextus Latinus e l'immagine dello scetticismo antico nel Medioevo*, «Elenchos», 15 (1994), pp. 229-253, in part. pp. 240-1.

¹² Cfr. G. D'ONOFRIO, *Il pensiero 'convertito': il giovane Agostino*, in «Archivio di filosofia», 59 (1991), pp. 323-337. Per la ricezione di questa prospettiva nella Firenze laurenziana cfr.

In generale, nel Medioevo la notizia di una opzione scettica differente da quella così codificata resta, se non assente, vaga e arricchita da diversi motivi di confusione. Come ha mostrato Luciano Floridi in una puntuale rassegna su questi temi, Pirrone e seguaci sono per molto tempo poco più che un nome, la cui rara evocazione non sembra corrispondere né a una conoscenza di testi né a una indiretta tradizione di informazioni più o meno complete¹³.

Beda il Venerabile, per esempio, apprende da Aulo Gellio la distinzione tra setta accademica e setta pirroniana, salvo poi citarle insieme come caratterizzate entrambe dall'attitudine al dubbio universale, considerato l'exasperazione di una pratica utile solo se limitata a singoli argomenti, per lo più oscuri¹⁴. Sono poi anche più frequenti i casi in cui a rappresentare l'atteggiamento scettico è esclusivamente la filosofia accademica, il cui indirizzo è, peraltro, non di rado caratterizzato negativamente: Isidoro di Siviglia, Rabano Mauro citano gli Accademici con Stoici, Peripateici ed Epicurei assimilandoli agli eretici¹⁵.

A. DE PACE, *La scepsi, il sapere e l'anima. Dissonanze nella cerchia laurenziana*, Milano 2002, p.18 e sgg.

¹³ Cfr. FLORIDI, *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism* cit. (alla nota 2), pp. 4-50. Ma anche ID., *The Diffusion of Sextus Empiricus' Works in the Renaissance*, «Journal of the History of Ideas» 56.1 (1995), pp. 63-85.

¹⁴ Cfr. BEDA VENERABILIS, *Sententiae, sive axiomata philosophica ex Aristotele et aliis praestantibus collecta, una cum brevibus quibusdam explicationibus ac limitationibus*, PL 90, col. 990B-C, in questo passo Beda sta commentando l'affermazione di Aristotele (*Categoriae*, 7, 8b 23-24) circa l'utilità del *dubitare de singulis*: «Dubitare de singulis non est inutile (per Philosophum in praedicamento Relationis et Metaph.). Intelligitur dubitare per rationes de singulis non per se manifestis, et sufficienter determinatis, hoc est, non inutile, sed etiam stultum et perniciosum est ambigere. (...) Potissimum itaque ex hoc (circa unumquodque non est inutile dubitasse, sed uti passim recitari solet: Dubitare de singulis non est inutile) habet locum in iis quae per se nota sunt minime, et multum involvunt perplexae obscuritatis, in quibus ad utramque partem argumentari potentes, facile verum assequuntur, uti dicit in primo Topicorum. Non inutile est ergo in talibus utrinque ambiguis dubitare, neutri parti omnino firmiter adhaerendo. Nam (ut vulgari iactatum est proverbio) Qui nihil scit, nihil dubitat, etc. Eodem pertinet illa aliorum expositio: Dubitare de singulis non est inutile, non ita debet accipi, quasi omnia sunt incomprehensibilia; ac de iis nihil statui et decerni possit, quid verum, quid falsum, uti Academici et Pyrrhoni fecerunt de omnibus dubitantes, ac nos nihil scire posse affirmantes : qua aporrhikoi [sic], id est ambigentes appellati sunt, ut Gellius, lib. II, cap. 5., testatur. Sed is est Aristotelis sensus: Dubitare de utraque parte contradictionis propter rationes probabiles ad dubitandum urgentes, est valde utile. Unde si quis sine ratione dubitat, tunc erit potius inutile». Cfr. a commento di questo passo, FLORIDI, *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism* cit., p. 17.

¹⁵ Cfr. RABANUS MAURUS, *Enarrationes in epistolas Beati Pauli*, PL 112, col. 690B: «Haeresis Graece ab electione dicitur, quod scilicet unusquisque id sibi eligat, quod ei melius esse videatur. Philosophi quoque Stoici, Peripatetici, Academici, et Epicurei, illius vel illius haereseos appellantur», ripreso probabilmente da ISIDORUS HISPALIENSIS, *Etymologiae*, PL 82, col. 296B: «Haeresis Graece ab electione vocatur, quod scilicet unusquisque id sibi eligat quod melius illi esse

Nel passaggio da alto e basso Medioevo le cose sembrano non cambiare di molto. A partire dal dodicesimo secolo si conosce forse una nuova introduzione a questioni trattate dallo scetticismo, riportate in *auge* dalla rinnovata accessibilità dei testi aristotelici: il libro quarto della *Metafisica* e gli *Analitici secondi* proprio perché tesi, tra l'altro, a fornire efficaci antidoti filosofici alla manifestazione di qualsiasi atteggiamento scettico, sembrano suggerire (per combatterle) temi ed istanze a esso non estranee¹⁶ (come sull'argomento dell'affidabilità della conoscenza sensibile, o relativamente alle modalità di fondazione di procedimenti dimostrativi corretti). E però: si può discutere del tenore, dell'autenticità degli 'scetticismi' cui la considerazione di tali argomenti dia eventualmente luogo, mentre pochi dubbi ci sono sulla scarsa incidenza in questo contesto di una seria valutazione di elementi riconoscibili come di matrice pirroniana¹⁷.

Anche quando la trattazione dello scetticismo sembra farsi più consapevole fino a risolversi nella manifestazione di una certa adesione (Giovanni di Salisbury),

videtur, ut philosophi Peripatetici, Academici, et Epicurei et Stoici, vel sicut alii qui perversum dogma cogitantes arbitrio suo de Ecclesia recesserunt. Inde ergo haeresis, dicta Graeca voce, ex interpretatione electionis, qua quisque arbitrio suo ad instituenda, sive suscipienda quaelibet ipse sibi eligit». Per altre, simili, attestazioni cfr. FLORIDI, *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism* cit., pp. 18-19.

¹⁶ Cfr. C. GRELLARD, *Comment peut-on se fier à l'expérience ? Esquisse d'une typologie des réponses médiévales au scepticisme*, «Quaestio», 4 (2004), pp. 113-135, in part. p. 116: «Si ce modèle augustinien détermine l'ensemble de la conception médiévale du scepticisme, il va cependant s'enrichir par la superposition de différentes traditions. Le premier enrichissement provient de la redécouverte des traditions présocratiques, par l'intermédiaire d'Aristote, à partir du 12^e siècle. Deux ensembles de textes sont importants. D'une part, le livre IV de la *Métaphysique*. L'analyse des thèses d'Héraclite, Protagoras ou Démocrite donne lieu à l'examen d'un grand nombre d'arguments considérés comme sceptiques. Le plus souvent, la lecture de ces textes va permettre de donner un fondement ontologique aux doctrines sceptiques : pour les médiévaux, c'est parce qu'ils estiment comme Héraclite que toute chose est muable, et parce qu'ils nient, comme Protagoras, le principe de contradiction que les académiciens soutiennent que l'on ne peut rien connaître. D'autre part, le second groupe de texte est constitué de l'ensemble que forment le début des *Seconds Analytiques* et le livre II de la *Métaphysique*. Ces textes vont conduire à poser la question de ce qu'il faut démontrer, et plus généralement justifier. C'est à cette occasion que les médiévaux, dans les Commentaires sous forme de quaestio, vont à nouveau examiner le problème sceptique: Peut-on connaître quelque chose ? (*Seconds analytiques*, L. I); Peut-on appréhender la vérité? (*Métaphysique*, L. II)». Sulla presenza di riferimenti a 'questioni scettiche' in Aristotele: A. LONG, *Aristotle and the History of Greek Scepticism*, in *Studies in Aristotle*, ed. by D. J. O' Meara, Washington 1981, pp. 79-106.

¹⁷ In particolare credo possano essere considerati elementi specifici di questo indirizzo scettico, tale da indicare un riferimento ad esso, quando trattati anche in mancanza di un citazione consapevole ai pirroniani: 1) la considerazione dei *topoi* o luoghi per la sospensione dell'assenso, 2) la trattazione della questione concernente la fondazione del criterio di conoscenza con riferimento agli 'intoppi logici' del dialele o del regresso all'infinito. Cfr. SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhoniae hypotyposes*, I, 36-163; 166; 169.

nella considerazione della sua istanza di fondo (si pensi a Enrico di Gand che apre la *Summa quaestionum ordinariam* con la domanda se si possa conoscere qualcosa), o nella replica della sua attitudine critica sul piano epistemologico (Nicola di Autrecourt), nessuna concessione sembra essere fatta a Pirrone e ai pirroniani¹⁸.

L'analisi della tradizione testuale sembra, poi, confermare queste evidenze. Per l'età medievale si conoscono tre manoscritti recanti un'anonima traduzione latina delle opere di Sesto Empirico¹⁹, oggi conservati a Venezia (il *Marcianus* Lat. X. 267), Parigi (il *Parinus* Lat. 14700) e Madrid (il *Madrilenus* BN 10112). Tutti i codici riportano gli *Schizzi pirroniani*, solo la *translatio* veneziana reca anche i libri tre, quattro e cinque del *Contra Mathematicos*. Il codice parigino, scoperto alla fine del diciannovesimo secolo da Charles Jourdain²⁰, fu il primo ad essere studiato (da Jourdain stesso e da Clemens Baeumker²¹); esso contiene diverse traduzioni dal greco, dall'arabo e dall'ebraico e indicizza il testo scettico, senza indicarne il titolo,

¹⁸ Cfr. FLORIDI, *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism* cit., pp. 22-23: «Sometimes, skepticism has provided the basis for a fideistic defense of religious faith. *Mutatis mutandis*, this applies to skeptical trends in Arabic and Jewish culture as well as to some anti-intellectualist inclination in European philosophy during the Middle Ages. John of Salisbury, who first explicitly attempted to revalue some moderate form of skepticism in the twelfth century, displays such a religious concern. According to him, the ambition of reason should be moderated by a reasonable distrust in the cognitive powers of human beings, unhelped by God. Intellectual modesty suggest suspending judgment on the *dubitabilia sapienti*. John's skeptical sympathies have Ciceronian roots. He shared with Cicero an explicit aversion to any radical form of skepticism. In his writings there is no awareness of the epistemological challenge posed by Sextus Empiricus' works. (...) A century after John of Salisbury, Henry of Gent, following Augustine, discussed and criticized issues that have a skeptical tone for us. And as in Augustine, the refutation of these arguments rested upon the acceptance of a Platonic conception of human knowledge which granted to the Skeptics at least part of their own arguments. Obviously, the major source of information is still the Latin and Academic tradition. No trace of Sextus Empiricus can yet be ascertained». Cfr. sui limiti entro i quali si può applicare la definizione di 'scetticismo' alla filosofia di Nicola d'Autrecourt, cfr. GRELLARD, *Nicholas d'Autrecourt's Skepticism: the Ambivalence of Medieval Epistemology*, in *Rethinking the history of skepticism: the missing medieval background*, ed. by H. Lagerlund, Leiden 2010, pp. 119-144. Sull'interpretazione della filosofia accademica in Enrico di Gand, cfr. PORRO, *Il Sextus latino* cit. (alla nota 11), pp. 247-251.

¹⁹ Quanto alla tradizione dei codici greci di Sesto in ambiente medievale latino, invece, ci sono tre serie di fogli (traditi in manoscritti presenti a Vienna, Roma e Parigi) riconosciuti di recente come appartenenti a un singolo codice risalente al nono secolo e riportante passi del terzo libro degli *Schizzi Pirroniani*. Cfr. FLORIDI, *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, cit., p. 22.

²⁰ Cfr. C. JOURDAIN, *Sextus Empiricus et la philosophie scolastique*, in ID., *Excursions historiques et philosophiques à travers le Moyen âge*, Paris 1888 (repr. Frankfurt am Main 1966), 199-217.

²¹ Cfr. C. BAEUMKER, *Eine bisher unbekannt mittelalterliche lateinische Übersetzung des Πυρρωνεῖοι ὑποτυπώσεων des Sextus Empiricus*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 4 (1891), pp. 547-577.

attribuendolo ad Aristotele. Il catalogo dell'abbazia di San Vittore, cui il codice apparteneva, reca traccia della medesima attribuzione, e classifica però il testo anche con la denominazione *Irronianum (sic) informationum libri*. Il manoscritto parigino è, con ogni probabilità, una copia di poco successiva e meno accurata della traduzione contenuta nel codice veneziano. Quest'ultimo, studiato da Walter Cavini²², risale ai primi del Trecento, ed è comunque sicuramente non posteriore al 1323 come si può ricavare da una bozza testamentaria presente alla fine del testo degli *Schizzi Pirroniani*. La traduzione di Madrid è, infine, una copia di quella veneziana.

Sull'identità del curatore di questa versione latina pare esserci ormai un certo consenso: dovrebbe trattarsi di Niccolò da Reggio²³, medico formatosi a Salerno, attivo presso la corte angioina di Napoli, noto come traduttore di scritti scientifici e, in tale veste, principale divulgatore dell'opera di Galeno. Proprio queste circostanze spiegherebbero l'approccio ai testi dello scetticismo pirroniano escludendo qualsiasi intenzionale progetto di recupero o riscoperta filosofica: Niccolò potrebbe essere stato interessato a tradurre i lavori di Sesto per aver riconosciuto nell'appellativo 'Empirico' a questi conferito il segno dell'appartenenza alla famosa scuola medica dell'antichità²⁴. La fortuna dei pirroniani non sembra comunque granché mutare in virtù di questa operazione. Già Charles Jourdain spiegava che questi codici avevano avuto una diffusione pressoché nulla: «si l'ouvrage a été traduit – scriveva – il a formé peu de disciples; il est resté la propriété solitaire de ses rares possesseurs»²⁵. Considerazioni successive sembrano confermare questa impressione. In particolare, segno della scarsa circolazione della traduzione latina è la mancata incidenza della

²² Cfr. CAVINI, *Appunti sulla prima diffusione delle opere di Sesto Empirico in Occidente*, «Medioevo» 3 (1977), pp. 1-20.

²³ L'ipotesi fu formulata da H. MUTSCHMANN, *Die Überlieferung der Schriften des Sextus Empiricus*, «Reinisches Museum» 64 (1909), [pp. 244-283], p. 250 in riferimento al manoscritto parigino; contrario a essa è stato nelle prime edizioni della sua storia dello scetticismo, Richard Popkin (cfr. *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen 1960, p. 18, n. 3; e *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley-Los Angeles, 1979, p. 19, n. 5) che riteneva di poter identificare l'autore del manoscritto veneziano in Pietro da Montagnana. La diversa datazione del codice marciano, l'evidenza che esso riporta la stessa traduzione di Parigi ha fatto definitivamente propendere per Niccolò da Reggio. Cfr. FLORIDI, *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of the Pyrrhonism* cit., p.68.

²⁴ Cfr. *ibid.*, p. 7, per la questione dell'eventuale appartenenza di Sesto alla scuola medica empirica.

²⁵ Cfr. JOURDAIN, *Excursions historique et philosophiques* cit. (alla nota 20), p. 216.

terminologia tecnica da essa inaugurata, da quella più specifica, quale ad esempio la resa del greco κριτέριον con *iudicium* tramite una scelta che non conoscerà repliche nel periodo successivo, a quella più generica, ma forse più significativa, relativa all'utilizzo del latino *scepticus* per il quale, come già faceva notare Charles Schmitt²⁶, non si registra nessun'altra occorrenza per tutto il Medioevo. Il termine sarà, infatti, reintrodotta, solo con la traduzione delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio curata da Ambrogio Traversari negli anni trenta del Quattrocento. Tutto sembra confermare perciò che, per molto tempo, sia stato il nome 'accademico' a significare 'scettico', con conseguente appiattimento dello scetticismo sull'accademismo²⁷.

Occorre però precisare che tali indicazioni sono valide solo per la storia della trasmissione dei testi nell'Occidente latino. Per l'area bizantina, ricerche e sondaggi sui riferimenti allo scetticismo mostrano un certo interesse per gli scritti pirroniani. Sesto Empirico fu letto con una buona continuità; vi sono cenni all'indirizzo pirroniano in Giovanni Filopono, Agazia, Giovanni Stobeo, Fozio, e una voce dedicata a Pirrone nel lessico *Suda* che poteva costituire una fonte accessibile e privilegiata di informazioni²⁸. Nel secolo XIV sembra, poi, addirittura registrarsi una rinnovata attenzione a questi temi. Diversi teologi sono impegnati a rifiutare lo scetticismo di Pirrone come pericoloso per l'ortodossia; tra essi Teodoro Metochite, ad esempio, esprimeva disappunto per l'interesse che gli scritti di Sesto continuavano ancora a suscitare nonostante fossero dannosi per la storia della filosofia e della teologia²⁹.

Nei secoli XV e XVI anche in area latina, la situazione muta. Schmitt in un celebre studio, individuava proprio nella riscoperta dei testi scettici, avvenuta in questo periodo, una delle più forti ragioni di discontinuità tra Medioevo e

²⁶ Cfr. SCHMITT, *The Recovery and Assimilation of Ancient Scepticism in the Renaissance*, «Rivista critica di storia della filosofia», 27 (1972), pp. 363-384, in part. p. 376.

²⁷ Cfr. ID., *Cicero Scepticus: A Study of the Influence of the Academica in the Renaissance*, The Hague 1972.

²⁸ Cfr. FLORIDI, *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of the Pyrrhonism* cit., pp. 20-21.

²⁹ Cfr. SCHMITT, *The Recovery and Assimilation of Ancient* cit., pp. 377-378.

Rinascimento³⁰; Richard Popkin, nell'ormai classica ricerca sulla storia dello scetticismo, riconosceva specificatamente nella considerazione della filosofia pirroniana il tratto caratteristico del pensiero moderno, dalle controversie religiose della Riforma a Cartesio³¹.

Uno dei primi umanisti a disporre di un esemplare greco di Sesto Empirico fu Francesco Filelfo³². Il codice in questione, oggi il *Laurentianus* 85.19³³, che trasmette i libri 7-11 del *Contra Mathematicos*, presenta numerose lacune, per colmare le quali Filelfo chiese inutilmente aiuto al cardinale Bessarione che pure possedeva due codici greci di Sesto³⁴. Gli utilizzi che Filelfo fece del manoscritto posseduto non mostrano una grande comprensione degli spunti filosofici in esso contenuti: Sesto è da lui citato quale fonte di informazioni sulle opinioni filosofiche dell'antichità e annoverato tra gli esponenti della setta peripatetica³⁵. È questo un uso non dissimile da quello fatto inizialmente di un altro importante testimone sestano presente nella Firenze laurenziana. Si tratta di un codice greco (oggi il *Plut.* 85.11 della Biblioteca Medicea Laurenziana) sul quale si hanno informazioni abbastanza precise: fu finito di copiare nel 1465 da Tommaso Prodromita e appartenne a Giorgio Antonio Vespucci che nel 1499, dopo aver preso l'abito domenicano, lo donò al

³⁰ Ancora Schmitt (cfr. *ibid.*, pp. 368-9) sostiene la tesi dell'esistenza nel Medioevo solo di 'proto-scetticismi' nella forma di anti-intellettualismi o al massimo di modalità di criticismo o relativismo epistemologico tipiche della filosofia della tarda scolastica (con Buridano e Nicola di Autrecourt) del tutto svincolate dalla considerazione dello scetticismo antico.

³¹ Cfr. POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* cit. (alla nota 23), pp. IX-XVII. Ma sull'argomento anche: M. DI LORETO, *La fortuna di Sesto Empirico tra Cinque e Seicento*, «Elenchos», 16.2, (1995), pp. 331-374.

³² Come rilevato in CAO, *The Prehistory of Modern Scepticism: Sextus Empiricus in Fifteenth-Century Italy*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 64 (2001), pp. 229-280, in part. p. 239, è difficile stabilire quando e come Filelfo acquisì il codice; sicuramente non durante gli anni trascorsi a Costantinopoli tra il 1420 e 1427 poiché il nome di Sesto non figura tra quelli indicati da lui stesso in una lettera a Traversari sui frutti della propria spedizione a Bisanzio; mentre doveva sicuramente esserne in possesso nel 1441, quando rispose positivamente a una richiesta di prestito dei manoscritti degli scettici avanzata da Giovanni Aurispa. Cfr. anche R. Sabbadini, *Le scoperte dei codici latini e greci nei secoli XIV e XV*, ed. an. a c. di E. Garin, Firenze 1967.

³³ Per prove ulteriori di questa identificazione, cfr. *ibid.*, pp. 242-246.

³⁴ Cfr. *ibid.*, p. 241 e L. LABOWSKY, *Bessarion's Library and the Biblioteca Marciana*, Roma 1979. Un altro codice greco di Sesto era presente alla Biblioteca Vaticana; sottratto nel sacco del 1527, esso costituì l'esemplare di riferimento di una nuova traduzione latina, redatta intorno al 1480 da Giovanni Lorenzi e avente per oggetto i libri 1-4 del *Contra Mathematicos*.

³⁵ CAO, *The Prehistory of Modern Scepticism* cit., p. 249.

convento di San Marco³⁶; contiene tutti i testi dello scetticismo pirroniano, ma sembrò sulle prime non contribuire alla rinascita di un vero e proprio interesse per tale indirizzo filosofico.

Marsilio Ficino, ad esempio, sia che abbia avuto a disposizione il manoscritto (eventualità sulla quale si possono avanzare alcune perplessità), sia che abbia preso conoscenza della nuova opzione scettica tramite la traduzione delle *Vite dei Filosofi* di Laerzio, manca, nelle proprie opere, di riferimenti consistenti ai pirroniani, e, nell'unico caso, come mostrato da Gian Mario Cao, in cui attinge al testo di Sesto, lo fa con attitudine dossografica, al solo scopo di ricavarne opinioni e concezioni degli esponenti della filosofia antica³⁷.

Angelo Poliziano senza dubbio lesse e annotò (come dimostrano le evidenze paleografiche) il manoscritto appartenuto al Vespucci; uno studio di Lucia Cesarini Martinelli ha dimostrato come egli, a partire dal 1488, avesse cominciato a trascrivere in appositi quaderni passi da questo codice, riprendendo un'analogha schedatura cominciata in gioventù con brani dalla *Suda* e da Macrobio. Il fine di questa operazione era fondamentalmente enciclopedico ed esulava da una seria presa di considerazione del portato filosofico dei testi (nella scelta degli estratti il Poliziano trascura le parti confutative, le sue citazioni si interrompono spesso laddove Sesto comincia la propria arringa critica). Scrive infatti la Martinelli:

L'adozione del modello, scrupolosamente seguito, della vecchia serie dei quaderni presumibilmente abbandonata da anni fa pensare che Poliziano vedesse nell'opera di Sesto Empirico soprattutto una grande enciclopedia abbracciante tutti i rami del sapere che intendeva sceverare in quanto tale. (...) Nell'atteggiamento del Poliziano sembra prevalere un intento costruttivo, teso a ricomporre attraverso i tasselli delle opinioni dei vari pensatori un universo della scienza dotato di solide fondamenta razionali³⁸.

³⁶ Gian Mario Cao (cfr. *ibid.*, p. 152) ha mostrato errata la congettura di Richard Popkin (cfr. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* cit. [alla nota 23], p. XIV) che sosteneva per la fine del Cinquecento la presenza di cinque manoscritti greci di Sesto. Senza contare che questa indicazione è smentita anche dal fatto che Gianfrancesco, vicino all'ambiente di San Marco, scrive, come precisato, solo di rarissimi codici greci.

³⁷ CAO, *The Prehistory of Modern Scepticism* cit., p. 256 -259.

³⁸ L. CESARINI MARTINELLI, Sesto Empirico e una dispersa enciclopedia delle arti e delle scienze di Angelo Poliziano, «Rinascimento», 20 (1980), pp. 327-358, in part. p. 354.

Più complessa è la questione riguardante l'uso e la conoscenza dello scetticismo pirroniano da parte di Giovanni Pico della Mirandola. A far pensare che Pico abbia potuto tenere in considerazione questi testi scettici sono due elementi: 1) la tesi che alcuni segni di rimando presenti sul manoscritto Laurenziano possano essere a lui attribuiti³⁹, 2) l'occorrenza nell'inventario della biblioteca picchiana di un *Tractatus contra arithmeticos et contra astrologos* che potrebbe corrispondere ai libri quattro e cinque del *Contra Mathematicos*⁴⁰ e che potrebbe essere stato una delle fonti delle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*.

A rendere queste evidenze non conclusive sono, invece, almeno tre elementi: 1) Sesto Empirico non è mai nominato da Pico, e sembra direttamente utilizzato solo in un passaggio delle *Disputationes* che potrebbe però essere stato ispirato dai quaderni del Poliziano⁴¹, 2) in una *Quaestio de falsitate astrologiae* risalente a prima del 1511, Gianfrancesco Pico nomina per la prima volta Sesto e i suoi argomenti, lasciando intendere che il suo sia anche il primo impiego antiastrologico delle argomentazioni scettiche⁴², 3) nel libro terzo dell'*Examen* in un paragrafo dedicato al compendio del *Contra astrologos* sestano, si legge esplicitamente dell'indipendenza contenutistica tra le *Disputationes* di Giovanni e gli argomenti usati dai pirroniani⁴³.

La vera svolta nella storia della considerazione dello scetticismo dovrebbe comunque essersi determinata con Girolamo Savonarola. Secondo la versione della biografia a lui dedicata da Gianfrancesco Pico, proprio il frate consigliava la lettura

³⁹ Cfr. S. GENTILE, *Pico filologo*, in *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte* cit. (al cap. 1, nota 39), Firenze 1998, pp. 465-490.

⁴⁰ Cfr. P. KIBRE, *The Library of Pico della Mirandola*, New York 1936, pp. 210, n. 673; p. 258, n. 144.

⁴¹ Cfr. CAO, *The Prehistory of Modern Scepticism* cit., p. 259.

⁴² Cfr. CAVINI, *Un inedito di Gianfrancesco Pico della Mirandola: la 'Quaestio de falsitate astrologiae'* cit. (al cap. 2, nota 241), pp. 133-171.

⁴³ Cfr. *Examen vanitatis*, III, 8, nel quale Gianfrancesco esclude tra gli intenti dalla selezione degli argomenti scettici da riportare le tesi dedicate alla confutazione dell'astrologia giudiziaria, ritenendo quest'ultima già efficacemente confutata da Giovanni Pico e con argomenti migliori di quelli usati da Sesto Empirico: «Ego vero genethliacam, divinatricem Astrologiam neutiquam hoc loco curabo confutare, eversam satim et a Iohanne Pico patruo meo, ac pluribus quidem et efficacioribus, quam quibus utantur Sceptici rationibus». Per una considerazione del rapporto tra Giovanni Pico e lo scetticismo accademico cfr. A. DE PACE, *La scepsi, il sapere e l'anima* cit. (alla nota 12), pp. 132-159.

degli scettici a introduzione alla fede cristiana e giunse a commissionare ai suoi affiliati Vespucci e Acciaiuoli la traduzione latina delle opere di Sesto:

Mirus erat veritatis amator eo usque provectus eius gratia et in eis quos etiam coleret doctoribus ut si quid non placeret ingenue fateretur. Quod aetate procedente, sumpto iam religionis habitu et claritate nominis eius sese diffundente, multo ostendit apertius, quippe qui audiens graeca quaequam Sexti philosophi monumenta asservari, in quibus universae doctrinae humanitas inventae <confutatae> essent, ea e Graeco transferri in latinum, paululum antequam moreretur, mandaverat, perosus multorum, qui se scire arrogantiam. Idque ipsum muneris Georgio Antonio Vespuccio utriusque linguae gnaro, qui ex eius erat sodalitate, delegarat, volebatque eidem operi Zenobium etiam Acciaiolum, utriusque linguae compotem eiusdem virum sodalitatis, incumbere, fecissentque votis satis ni mors ipsum violenta rapuisset⁴⁴.

Fu questo un progetto mai portato a termine, causa i drammatici eventi del 1498, ma che doveva avere una sua consistenza come sembrerebbe confermare la circostanza che vide Gioacchino Torriani, maestro generale dell'ordine domenicano, prendere in prestito un codice greco di Sesto dalla Biblioteca Vaticana, prima di presiedere a Firenze al processo a Savonarola. Quest'ultimo dunque, pur senza poter dar seguito all'interesse per gli scritti pirroniani, aveva riconosciuto il loro forte potenziale antidogmatico e intuito la possibilità di impiegarli per esortare alla fede cristiana, screditando la filosofia pagana. L'uso di Sesto così suggerito costituisce una novità, paragonabile al rinvenimento o alla forgiatura di uno strumento nuovo e più efficiente per il raggiungimento di un fine condiviso e da sempre avvertito (come l'obiettivo dell'esaltazione della religione cristiana). Quando Pico reagisce a possibili obiezioni circa il recupero dello scetticismo pirroniano lo fa, quindi, forte delle indicazioni fornite a suo tempo proprio da Savonarola, e inaugura una posizione che non resta affatto isolata.

Nella seconda metà del Cinquecento, dopo la pubblicazione dell'*Examen* (avvenuta nel 1520), ma indipendentemente da essa, l'umanista spagnolo Paéz de Castro progetta e intraprende una traduzione latina degli *Schizzi pirroniani*. Venuto

⁴⁴ Cfr. *Vita Hieronymi Savonarolae* cit. (al cap. 2, n. 125), p. 31. Sull'ispirazione 'savonaroliana' della polemica scettica di Gianfrancesco cfr. anche GARIN, *Gian Francesco Pico della Mirandola. Savonarolan apologetics and the critique of ancient thought*, in *Christianity and the Renaissance. Image and Religious Imagination in the Quattrocento*, ed. by T. Verdon – J. Henderson, Syracuse (N.Y.) 1990, pp. 523-532.

probabilmente a conoscenza del manoscritto greco di quest'opera durante un viaggio in Italia al seguito del legato imperiale al concilio tridentino Diego Hurtado de Mendoza, de Castro dovette essere stimolato allo scetticismo da intenzioni non dissimili da quelle pichiane, tanto da scrivere dei libri di Sesto come testi «en que porne grandes cosas de lo que toca para nuestra Religion, et effugiam vitiligatores»⁴⁵.

Nel 1562 Henri Estienne (lat. *Stephanus*) dà alle stampe la traduzione latina degli *Schizzi Pirroniani*. Nella dedica a Henricus Memmius premessa all'opera, Estienne introduce alle circostanze che lo hanno portato ad avvicinare Pirrone e seguaci. Racconta di una lunga malattia, di un conseguente periodo d'inattività intellettuale al termine del quale era subentrata una curiosa disaffezione verso testi e manoscritti una volta amati; la casuale lettura di un codice greco di Sesto aveva avuto poi il merito di mettere fine a tale insofferenza e lo aveva restituito ai suoi studi. Sulla scorta della propria esperienza, Estienne scrive di aver curato la traduzione ritenendola un efficace antidoto al dogmatismo della ragione; la forte carica polemica e anti-intellettualistica delle pagine di Sesto è ritenuta (anche qui) strumento efficace per vanificare la protervia filosofica di quanti pretendono di avere una risposta certa per ogni questione:

Quamquam si e duobus malis minus eligendum sit, tolerabilior ignara scepticorum epoche in quibusdam quaestionibus, quam impudens et temeraria dogmaticorum quorundam assertio, merito videri possit⁴⁶.

Nessuno ostacolo poi verrebbe da questa operazione per l'integrità della religione cristiana, anzi gli scettici, in questo contesto, sarebbero da preferire di gran lunga ai dogmatici: i primi, certo, predicano la sospensione dell'assenso e riuscirebbero egualmente ad argomentare a favore e contro l'esistenza di Dio, ma dovendo pronunciarsi sull'atteggiamento da seguire nella vita quotidiana, ammettono l'esistenza di un naturale impulso umano a credere e venerare; i secondi, ben più

⁴⁵ Ricavo questa citazione da Cfr. FLORIDI, *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism* cit., p. 70. Sempre Floridi, sulla scorta di una accurata indagine, segnala che il numero di manoscritti greci di Sesto, non era così esiguo come riteneva Gianfrancesco.

⁴⁶ SEXTI EMPIRICI *Pyrrhoniæ libri III*, ed. H. Estienne, Geneva 1562, p. 5. Questa immagine con l'idea che lo scetticismo possa quasi essere un male minore rispetto al dogmatismo evidenzia che per Estienne non è in discussione l'opportunità dell'adesione alla setta scettica.

pericolosamente, mancano di una coscienza dei limiti della propria speculazione, e finiscono per imporre le proprie leggi al divino⁴⁷.

Sette anni dopo il lavoro di Estienne, con una posizione sicuramente ancora più vicina a quella di Gianfrancesco perché tutta piegata alla lettura dello scetticismo in funzione apologetica, Gentian Hervet (lat. *Hervetus*) traduce e pubblica i libri del *Contra Mathematicos*⁴⁸, ritenendo il testo utile per arginare l'ondata protestante ed esplicitamente riconoscendo l'ottimo esempio fornito dall'autore dell'*Examen*:

Quanto usui autem esse possit Sexti Empirici commentarius ad tuenda Christianae religionis dogmata adversus externos Philosophos, pulcre docet Franciscus Picus Mirandulanus in eo libro quo Christianam tuetur philosophiam adversus dogmata externorum Philosophorum⁴⁹.

De Castro, Estienne, Hervet: nessuno di loro fa professione di scetticismo ma tutti usano argomenti scettici. È lo stesso per Gianfrancesco: il suo *Examen* è il primo e più rilevante documento, nella storia della fortuna della filosofia pirroniana, di una fase intermedia tra il recupero prettamente testuale degli scritti scettici a fine Quattrocento e l'esplosione della crisi pirroniana alle origini, secondo la tesi di Popkin, del pensiero moderno. Tra la lettura di Sesto quale dossografo e la seria valutazione delle obiezioni scettiche alla possibilità di una conoscenza vera, sta l'interpretazione pichiana: essa, a differenza della prima, apre alla considerazione dello scetticismo quale posizione filosofica con proprie peculiarità, manca, diversamente dalla seconda, di un approccio epistemologico al problema scettico,

⁴⁷ «Quis nescit dogmatico rum plurimos ex illa sua plusquam effraenata iudicandi audacia quum divinae providentiae velut censors, eam ex suo sensu metirentur, in ἀθεότητα esse lapsos. At sceptici ex iis quidem quae de Deo philosophi utramque in partem disputarent, ad ἐποχήν induci: tamen, quum observationi eorum quae ad vitam comune pertinerent, acquiescerent, naturali instinctu ad credendum esse Deum...».

⁴⁸ Sulla differenza tra Estienne e Hervet cfr. R. IOLI, Sextus Latinus. *Sesto Empirico nelle traduzioni latine moderne*, «Dianoia», 4 (1999), pp. 57-98, pp. 90-91: «Il suo [scil. di Hervet] rigido conformismo controriformistico risulta profondamente distante dalle aspirazioni antidogmatiche del cristiano riformato Stephanus: a differenza di quest'ultimo, per il quale il problema religioso andava affrontato analogamente ad altri temi etico-filosofici (...) Hervetus si erge a difensore della fede cattolica, rispetto alla quale la Scepsi pirroniana può essere assunta come vero sostegno, in funzione apologetica. Se per Stephanus lo scetticismo può essere dunque interpretato come strumento di progresso e di avanzamento nella conoscenza, in Hervetus permane invece un atteggiamento dogmatico, evidente nel suo leggere la filosofia pirroniana come totalmente asservita alla centralità della tematica religiosa».

⁴⁹ SEXTI EMPIRICI, *Adversus mathematicos*, ed. G. Hervet, Parisiis 1569, fol. a 2 v.

preferendo fare degli insegnamenti di Pirrone uno strumento filosofico utile per il raggiungimento di finalità etico-religiose.

Pico è così il primo ad avvantaggiarsi dell'estrema 'duttilità' dell'atteggiamento scettico che è di per sé – è facile mostrarlo – assolutamente compatibile con una sincera professione di fede nella religione cristiana. Lo scettico di ispirazione pirroniana ritiene infatti che non si possa sostenere con argomentazioni necessarie e inoppugnabili l'assoluta verità o falsità di una certa credenza; più precisamente egli mostra come, data una qualsiasi delle proposizioni che articolano la conoscenza umana intorno al mondo, si possano trovare ragioni contrarie che in maniera egualmente probante ne mostrino la verità e la falsità, e che dunque non ci sono o non sono state scoperte prove tali da accertare che una determinata proposizione debba essere vera e non possa essere falsa. Ma dubitare, sulla scorta delle argomentazioni scettiche, del rinvenimento di ragioni definitive per la dimostrazione di una credenza non significa ovviamente pregiudicare la possibilità di adesione alla religione⁵⁰. Negli *Schizzi Pirroniani* Sesto scrive:

Lo scetticismo esplica il suo valore nel contrapporre i fenomeni e le percezioni intellettive in qualsivoglia maniera, per cui, in seguito all'ugual forza dei fatti e delle ragioni contrapposte, arriviamo, anzi tutto alla sospensione del giudizio, quindi all'imperturbabilità. (...) Inoltre principio fondamentale dello scetticismo, è soprattutto, questo: a ogni ragione si oppone una ragione di egual valore. Con ciò, infatti, crediamo di riuscire a non stabilire nessun dogma⁵¹.

⁵⁰ In generale tanto la scelta di credere quanto quella di non credere costituiscono un *non sequitur* in rapporto all'atteggiamento scettico. Per quanto largamente accettato, il principio che bisogna credere soltanto alle proposizioni per le quali si dispone di elementi adeguati di prova non discende da nessuna riflessione scettica. Nemmeno la convinzione che bisogna credere a ciò che per la sua origine rivelata e sovra-razionale sfugge alle armi dei pirroniani, procede da una considerazione delle ragioni favorevoli al dubbio. Cfr. POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* cit. (alla nota 23) p. 97: «Complete scepticism is a two-way street, from which one can exit either into the 'reasonableness' of the Enlightenment, or the blind faith of the fideist. In either case, the sceptical argument would be the same».

⁵¹ « Εστι δε ή σκεπτική δύναμις αντιθετική φαινομένων τε και νοουμένων καθ' οιονδήποτε τρόπον, αφ' ής έρχόμεθα δια την εν τοις αντικειμένοις πράγμασι και λόγοις ισοσθένειαν τὸ μὲν πρώτον εις εποχήν, τὸ δε μετὰ τοῦτο εις άταραξίαν (...) Αρχήν δε τής σκεπτικής αιτιώδη μὲν φαμεν είναι την έλπίδα τοῦ άταρακτήσειν· οι γάρ μεγαλοφυνεῖς τῶν ανθρώπων ταρασσόμενοι δια την εν τοις πράγμασιν άνωμαλίαν, και άποροῦντες τίσιν αυτῶν χρη̄ μᾶλλον συγκατατίθεσθαι, ήλθον επι τὸ ζητεῖν, τί τε άληθές έστιν εν τοις πράγμασι και τί ψεῦδος, ως εκ τής επικρίσεως τούτων άταρακτήσοντες. συστάσεως δε τής σκεπτικής έστιν αρχή μάλιστα τὸ παντι λόγω λόγον ισον αντικεῖσθαι· από γάρ τούτου καταλήγειν δοκοῦμεν εις τὸ μη δογματίζειν» SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhoniae hypotyposes*, I, 8, 12, tr. it. di. O. Tescari in ID., *Schizzi pirroniani*, a. c. di A. Russo, Roma-Bari 2004³, p. 4, 6, la traduzione dei testi di Sesto sarà citata sempre da questa edizione.

L'invito all'ἐποχή è un ammonimento alla sospensione del giudizio sulla verità delle varie credenze; è questo un atto che, proprio per porsi al di là di qualsiasi caratterizzazione di verità o falsità, non ha alcuna pretesa di intenzionalità ontologica: «è soltanto un'affezione, uno stato d'animo, una situazione psicologica; in una parola si trattiene al di là della significatività ontologica»⁵². Proprio tale carattere rende la sospensione scettica dell'assenso compatibile con la professione di fede in certe o in una determinata opinione: si può credere a qualcosa e ritenere contemporaneamente di non poter dare una spiegazione *razionale* definitiva e incontrovertibile della sua verità⁵³. In effetti l'obiettivo polemico per eccellenza dello scettico non è l'*habitus* del credente ma il dogmatismo filosofico, cioè quella posizione che ritiene si possa provare razionalmente la verità di almeno una proposizione conoscitiva, senza che questa dimostrazione possa essere smentita da prove contrarie. Per Gianfrancesco l'assunzione del dogmatismo filosofico è propria di quanti sostengono che la verità possa essere attinta solo con mezzi umani: sono questi ultimi i 'nemici' del suo Cristianesimo come di Sesto Empirico. È chiaro poi che Pico mira ad argomentare a favore di qualcosa di più della semplice conciliabilità teoretica tra scetticismo e religiosità; certamente vuole mostrare che lo scetticismo è particolarmente utile e anzi quasi connaturale alla religione, ma lo fa in una maniera che non è delle più consuete. Una modalità mediante la quale si può ottenere questo scopo consiste, prima, nel provare, anche solo con un moderato scetticismo, che la conoscenza vera intorno al mondo non è raggiungibile *sola ratione*, ma esclusivamente a condizione di accettare per fede determinate informazioni, e poi nell'esortare all'assunzione di queste credenze. Pico pare agire diversamente: non che rifiuti questa posizione, ma la cifra caratteristica dell'*Examen* pare di altro

⁵² M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco* cit. (al cap. 1, nota 9), p. 386.

⁵³ Cfr. SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhoniae hypotyposes*, I, 196: «Τὸ δὲ ἐπέχω παραλαμβάνομεν ἀντὶ τοῦ οὐκ ἔχω εἰπεῖν τίνι χρητῶν προκειμένων πιστεῦσαι ἢ τίνι ἀπιστῆσαι, δηλοῦντες ὅτι ἴσα ἡμῖν φαίνεται τὰ πράγματα πρὸς πίστιν καὶ ἀπιστίαν. (...) καὶ ἡ ἐποχὴ δὲ εἴρηται ἀπὸ τοῦ ἐπέχεσθαι τὴν διάνοιαν ὡς μήτε τιθέναι τι μήτε ἀναιρεῖν διὰ τὴν ἰσοσθένειαν τῶν ζητούμενων». tr. it. p. 44: «L'espressione 'suspendedo' assumiamo in luogo di 'non sono in grado di dire a quale delle cose proposte bisogna prestar fede o non prestar fede'; intendendo dire che le cose ci appaiono uguali per quel che concerne la loro credibilità o non credibilità. (...) E 'sospensione' è stata detta dal rimanere la mente sospesa, così da non affermare né negare nulla, in seguito all'egual peso dei fatti indagati».

genere. L'opera sembra indirizzata a stabilire una sorta di coerenza non tra scetticismo e Cristianesimo, ma tra Cristianesimo e scetticismo. La differenza non è di poco conto. Gianfrancesco non è tanto interessato a una riflessione che partendo dall'interrogativo sulle capacità probatorie della razionalità, in forza dei dubbi scettici, additi il supporto dell'informazione di fede per dare consistenza veritativa alle conoscenze umane sul mondo; appare piuttosto spinto (come del resto dichiara esplicitamente) da un intento esclusivamente apologetico che, procedendo già da sempre dall'assunzione della verità di fede, scopra, in ragione dell'eccellenza di questa, la vanità della filosofia, e faccia poi uso dello scetticismo non per riformulare i presupposti dell'umano conoscere, ma per far risaltare, a fronte della debolezza della *doctrina Gentium*, la stabilità del vero del Cristianesimo.

Ciò che si perde, in questa operazione di translazione dei contenuti scettici dalla filosofia alla fede, è in primo luogo la dimensione etica alla base dello scetticismo antico, e in particolar modo, di quello pirroniano. Spiega infatti Sesto Empirico che il fine dell'atteggiamento scettico è l'*atarassia*, la liberazione dai turbamenti derivanti agli uomini dalla credenza nell'esistenza di beni e mali per natura e dagli affanni patiti per raggiungerli (e mantenerli) o evitarli. Lo scettico comincia a filosofare per individuare le rappresentazioni vere e guadagnarsi così la tranquillità d'animo, si imbatte in un contrasto di opinioni di egual forza, e non potendo dirimerlo, sospende l'assenso, ottenendo una imperturbabilità che discende dalla consapevolezza dell'indifferenza di tutte le posizioni quanto alle loro pretese di assoluta verità e fondatezza:

Avendo, infatti, lo scettico cominciato a filosofare circa la maniera di comprendere e distinguere quali delle rappresentazioni sensibili fossero vere, quali false, in modo da conseguire la imperturbabilità, s'abbatté a un disaccordo di ragioni contrarie di ugual peso, e, non riuscendo a dirimerlo, sospese il proprio giudizio; e a questa sua sospensione tenne dietro, come per caso, la imperturbabilità nelle cose opinabili. Chi, infatti, crede nell'esistenza di qualche cosa che sia bene o male per natura, si conturba continuamente, e quando non possiede quello ch'egli ritiene esser bene, e quando crede d'essere perseguitato da quello che ritiene essere male per natura, e persegue i beni, come egli li considera. E, una volta che li abbia conseguiti, viene a cascare in una copia maggiore di turbamenti, e perché s'imbaldanzisce fuor di ragione e misura, e perché, temendo un cambiamento, fa di tutto per non perdere quelli ch'egli

considera beni. Chi, invece, dubita se una cosa sia bene o male per natura, né fugge né persegue nulla con ardore: perciò è imperturbato⁵⁴.

Tanto l'ἐποχή quanto l'atarassia si impongono a chi dubita, sopraggiungendogli come conseguenze che non si può fare a meno di accettare⁵⁵, cosicché l'effetto dello scetticismo può essere paragonato a quello di una medicina: non si può dire che esso fallisce, dovendo pur presupporre la validità della propria prassi – che cioè se bisogna quantomeno assentire alle tesi scettiche, per essere scettici, si vanifica la sospensione dell'assenso – né si può affermare che lo scettico, nel momento in cui si serve di una opinione per attaccarne un'altra, pare ammettere implicitamente ciò che esplicitamente nega, cioè la possibilità di rappresentazioni assolutamente vere ed efficaci, perché gli argomenti dei pirroniani – nota Sesto – agiscono al modo di un purgante, il quale elimina la fonte del disturbo, in questo caso

⁵⁴ «ἀρξάμενος γὰρ φιλοσοφεῖν ὑπὲρ τοῦ τὰς φαντασίας ἐπικρῖναι καὶ καταλαβεῖν, τίνες μὲν εἰσιν ἀληθεῖς τίνες δὲ ψευδεῖς, ὥστε ἀταρακτῆσαι, ἐνέπεσεν εἰς τὴν ἰσοσθενῆ διαφωνίαν, ἣν ἐπικρῖναι μὴ δυνάμενος ἐπέσχεν· ἐπισχόντι δὲ αὐτῷ τυχικῶς παρηκολούθησεν ἢ ἐν τοῖς δοξαστοῖς ἀταραξία. ὁ μὲν γὰρ δοξάζων τι καλὸν τῇ φύσει ἢ κακὸν εἶναι ταρασσεται διὰ παντός· καὶ ὅτε μὴ πάρεστιν αὐτῷ τὰ καλὰ εἶναι δοκοῦντα, ὑπὸ τε τῶν φύσει κακῶν νομίζει ποινηλατεῖσθαι καὶ διώκει τὰ ἀγαθὰ, ὡς οἶεται· ἄπερ κτησάμενος πλείοσι ταραχαῖς περιπίπτει, διὰ τε τὸ παρὰ λόγον καὶ ἀμέτρως ἐπαίρεσθαι καὶ φοβούμενος τὴν μεταβολὴν πάντα πράσσει, ἵνα μὴ ἀποβάλῃ τὰ ἀγαθὰ αὐτῷ δοκοῦντα εἶναι. ὁ δὲ ἀοριστῶν περὶ τῶν πρὸς τὴν φύσιν καλῶν ἢ κακῶν οὔτε φεύγει τι οὔτε διώκει συντόμως· διόπερ ἀταρακτεῖ», *ibid.*, I, 26-28, tr. it. pp. 9-10. Cfr. J. ANNAS – J. BARNES, *The modes of Scepticism. Ancient Text and Modern Interpretations*, Cambridge 1985, pp. 17-18: «Scepticism is conceived of as 'a philosophy', as something which offers a 'way of life', and as a serious rival to the dogmatic philosophies of the Epicureans, the Stoics, the Peripatetics and the Academics. Sextus is insistent that the Pyrrhonist philosophy is a practical thing. We may live as Pyrrhonists - Pyrrhonism is not a mere academic exercise. What is more, the way of life produces happiness. For scepticism, in Sextus' view, leads to a tranquillity of spirit, and in such tranquillity human well-being is to be found. Pyrrhonism is also and essentially a philosophical position. Its philosophy is entirely negative, but it is nonetheless seriously philosophical. The various opinions and attitudes which other thinkers have advocated are considered at length and in detail. Sextus' attention to them is learned and he does not dismiss them lightly. Pyrrhonism is, or at least professes to be, a philosophy of life».

⁵⁵ Cfr. SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhoniae hypotyposes*, I, 28: «ὅπερ οὖν περὶ Ἀπελλοῦ τοῦ ζωγράφου λέγεται, τοῦτο ὑπῆρξε τῷ σκεπτικῷ. φασὶ γὰρ ὅτι ἐκεῖνος ἵππον γράφων καὶ τὸν ἀφρὸν τοῦ ἵππου μιμήσασθαι τῷ γραφῆν βουληθεῖς οὕτως ἀπετύγγανεν ὡς ἀπειεῖν καὶ τὴν σπογγίαν εἰς ἣν ἀπέμασσε τὰ ἀπὸ τοῦ γραφείου χρώματα προσρῖναι τῷ εἰκόνι· τὴν δὲ προ1.29 σαμαμένην ἵππου ἀφροῦ ποιῆσαι μίμημα. καὶ οἱ σκεπτικοὶ οὖν ἠλπίζον μὲν τὴν ἀταραξίαν ἀναλήψεσθαι διὰ τοῦ τὴν ἀνωμαλίαν τῶν φαινομένων τε καὶ νοουμένων ἐπικρῖναι, μὴ δυνηθέντες δὲ ποιῆσαι τοῦτο ἐπέσχεον· ἐπισχοῦσι δὲ αὐτοῖς οἷον τυχικῶς ἢ ἀταραξία παρηκολούθησεν ὡς σκιά σώματι», tr. it. p. 10: «Pertanto allo Scettico è accaduto quello che si narra del pittore Apelle. Dicono che Apelle, dipingendo un cavallo, volesse ritrarne col pennello la schiuma. Non riuscendovi in nessun modo, vi rinunziò, e scagliò contro il dipinto la spugna, nella quale astergeva il pennello intinto di diversi colori. La spugna, toccato il cavallo, vi lasciò un'impronta che pareva schiuma. Anche gli Scettici speravano di conseguire l'imperturbabilità dirimendo la disuguaglianza ch'è tra i dati del senso e quelli della ragione; ma, non potendo riuscirvi, sospesero il giudizio, e a questa sospensione venne dietro, come per caso, l'imperturbabilità, quale l'ombra al corpo».

il dogmatismo filosofico, espellendo contemporaneamente anche se stesso⁵⁶. Ne risulta un atteggiamento presentato nella forma di una ‘adesione ai fenomeni’ in teoria e in prassi: lo scettico si atterra alle cose così come gli appaiono, non contestando le proprie rappresentazioni ma interrogandosi e dubitando sulla questione della corrispondenza tra quelle apparenze e la realtà; inoltre, poiché non può fare a meno di agire, si orienterà osservando le norme vigenti nella vita in comune, consapevole che esse non hanno maggiore o minore plausibilità di altre⁵⁷.

Sono proprio queste istanze a mancare nel resoconto ‘scettico’ dell’*Examen*; e a buona ragione, perché lo scopo dell’operazione compiuta in quest’opera è del tutto diverso dal fine dello scetticismo. Se Sesto invita alla sospensione dell’assenso sulle capacità probatorie della razionalità umana e non è in grado, né anzi vuole offrire un’alternativa dalla maggiore consistenza epistemologica, Gianfrancesco esorta invece all’esaltazione della superiore verità della disciplina cristiana come unico ideale regolativo di un sapere altrimenti destinato al vaniloquio. Il suo interesse per lo scetticismo è motivato, come si è già avuto modo di constatare, dalla possibilità di farne uno strumento per il raggiungimento della finalità apologetica. Poco importa, in questa prospettiva, che quella scettica, per quanto singolare nell’impostazione e nel

⁵⁶ Cfr. *ibid.*, I, 206: «Περὶ τοσούτων ἀρκέσει τῶν φωνῶν ὡς ἐν ὑποτυπώσει διεξελθεῖν, ἄλλως τε καὶ ἐπεὶ ἐκ τῶν νῦν ἡμῖν εἰρημένων δυνατὸν ἐστὶ λέγειν καὶ περὶ τῶν παραλελειμμένων. περὶ πασῶν γὰρ τῶν σκεπτικῶν φωνῶν ἐκεῖνο χρῆ προειληφέναι, ὅτι περὶ τοῦ ἀληθεῖς αὐτὰς εἶναι πάντως οὐ διαβεβαιούμεθα, ὅπου γε καὶ ὑφ’ἑαυτῶν αὐτὰς ἀναιρεῖσθαι λέγομεν δύνασθαι, συμπεριγραφόμενας ἐκείνοις περὶ ὧν λέγονται, καθάπερ τὰ καθαρτικὰ τῶν φαρμάκων οὐ μόνον τοὺς χυμοὺς ὑπεξαιρεῖ τοῦ σώματος, ἀλλὰ καὶ ἑαυτὰ τοῖς χυμοῖς συνεξάγει», tr. it. p. 47: «E invero per quel che concerne le espressioni scettiche bisogna tenere a mente questo: che noi non si afferma in modo assoluto che esse siano vere, in quanto che diciamo che esse si possono annullare da se stesse, circoscrivendo se stesse insieme con le cose di cui si dicono; così le medicine purganti, non solo cacciano dal corpo gli umori, ma anche se stesse espellono insieme con gli umori». Un’analoga spiegazione è anche in *Contra Mathematicos* VIII, 480-481. Secondo il resoconto di Sesto quindi, nel momento in cui lo scetticismo agisce per liberare dai turbamenti, insinua la sospensione del giudizio sulla dimostrabilità della verità di tutte le credenze, e quindi anche sulla validità del suo stesso metodo.

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, I, 22-23: «κριτήριον τοίνυν φαμὲν εἶναι τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς τὸ φαινόμενον, δυνάμει τὴν φαντασίαν οὕτω καλοῦντες· ἐν πείσει γὰρ καὶ ἀβουλήτῳ πάθει κειμένη ἀζήτητος ἐστίν. διὸ περὶ μὲν τοῦ φαίνεσθαι τοῖον ἢ τοῖον τὸ ὑποκείμενον οὐδεὶς ἴσως ἀμφισβητήσει, περὶ δὲ τοῦ εἰ τοιοῦτον ἔστιν ὅποιον φαίνεται ζητεῖται. τοῖς φαινομένοις οὖν προσέχοντες κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῦμεν, ἐπεὶ μὴ δυνάμεθα ἀνερέργητοι παντάπασιν εἶναι», tr. it. pp. 8-9: «Diciamo, dunque, che criterio dell’indirizzo scettico è il fenomeno, vale a dire la rappresentazione sensibile; questa, poggiando sulla persuasione e sull’affezione involontaria, non può essere oggetto d’investigazione. Perciò nessuno, forse, contesterà che l’oggetto appaia così o così, ma si farà questione su questo, se sia tale quale appare. Attenendoci, pertanto ai fenomeni, viviamo senza dogmi, osservando le norme della vita comune, ché non possiamo vivere senza far niente del tutto».

fine, sia comunque una tra le filosofie pagane che si vogliono censurare e che dunque sia suscettibile della stessa condanna pregiudiziale riservata ai prodotti della *doctrina Gentium*, perché è la sua sola possibilità di esistenza e non la sua necessaria verità (sulla quale, a rigore, nemmeno lo scettico sarebbe disposto a scommettere) a essere essenziale per la realizzazione dell'operazione dell'*Examen*. Se anche l'indirizzo scettico non rappresentasse l'ultima e risolutiva parola sulla filosofia umana e le sue pretese, resterebbe comunque un passaggio decisivo per il fatto stesso di aver insinuato la possibilità della scepsi; un'eventualità questa che, per quanto voglia essere a sua volta suscettibile di dubbio, non si può dire comunque neutralizzata da una tradizione dissenziente che sembra non aver partorito alcuna verità inconcussa. In definitiva il fatto che la filosofia sia giunta fino a codificare le proprie incertezze non è per Pico, come potrebbe essere per altri, una prova della radicalità della ricerca razionale, ma un'attestazione della sua inadeguatezza che può essere palesata con la ricognizione storica delle *vanitates doctrinae Gentium*, come nel primo libro dell'*Examen*, ma anche, più efficacemente, con l'esposizione filosofica, in chiave scettica, di queste stesse *vanitates*.

E non è solo la componente etica dello scetticismo a venir meno in questo contesto, ma anche l'altra sua fondamentale caratteristica: l'attitudine a una indagine continua e ininterrotta. Proprio perché non rinviene ragioni cogenti per assentire definitivamente a una credenza o al suo contrario, lo scettico persiste nell'investigazione⁵⁸; invece, nelle intenzioni dello scetticismo dell'*Examen*, il cristiano deve arrestarsi alla constatazione dell'inanità degli sforzi conoscitivi dei filosofi, smettere di cercare e di dedicarsi alla *mundana scientia*, per votarsi totalmente alla superiore verità della religione. Caso esemplare della distanza tra

⁵⁸ Cfr. *ibid.*, I, 2-4: «διόπερ ἴσως καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ φιλοσοφίαν ζητουμένων οἱ μὲν εὐρηκέναι τὸ ἀληθὲς ἔφασαν, οἱ δ' ἀπεφήναντο μὴ δυνατόν εἶναι τοῦτο καταληφθῆναι, οἱ δὲ ἔτι 1.3 ζητοῦσιν. καὶ εὐρηκέναι μὲν δοκοῦσιν οἱ ἰδίως καλούμενοι δογματικοί, οἷον οἱ περὶ Ἀριστοτέλην καὶ Ἐπίκουρον καὶ τοὺς Στωικοὺς καὶ ἄλλοι τινές, ὡς δὲ περὶ ἀκαταλήπτων ἀπεφήναντο οἱ περὶ Κλειτόμαχον καὶ Καρνεάδην καὶ ἄλλ. 1.4 λοι Ἀκαδημαικοί, ζητοῦσι δὲ οἱ σκεπτικοί» tr. it. p. 3: «Così, anche di coloro che le loro ricerche volsero alla filosofia, alcuni avrebbero affermato di aver trovata la verità, altri avrebbero dichiarato trattarsi di cosa incomprendibile, altri persisterebbero tuttora a cercare. Ritengono di averla trovata coloro che, con denominazione particolare, sono chiamati i Dogmatici, come gli Aristotelici, gli Epicurei, gli Stoici e altri. Ne dichiararono la incomprendibilità i seguaci di Clitomaco e di Carneade ed altri accademici. Continuano a cercare gli Scettici»; e *ibid.*, I, 7: «Ἡ σκεπτικὴ τοῖνυν ἀγωγή καλεῖται μὲν καὶ ζητητικὴ ἀπὸ ἐνεργείας τῆς κατὰ τὸ ζητεῖν καὶ σκέπτεσθαι», tr. it. p. 4: «L'indirizzo scettico si chiama 'investigativo', dall'azione dell'investigare e dell'indagare».

queste due disposizioni è la diversa considerazione della *dissensio* che esse presuppongono. Secondo la spiegazione di Sesto Empirico, il disaccordo (διαφωνία) di opinioni è sia una conseguenza della scepsi, intesa come inchiesta iniziata con l'obiettivo di stabilire verità e falsità delle rappresentazioni, sia la condizione che ne promuove il prosieguo, favorendo la costante apertura alla ricerca, possibile solo per di chi non aderisce assolutamente a nessun dogma⁵⁹; quando intraprendono a questionare su un determinato argomento, gli scettici si imbattono in tesi tra loro differenti e reciprocamente incompatibili, in una controversia che non lascia spazio a soluzioni o determinazioni razionali, causa il pari valore probativo (ἰσοσθενεία) di tutti i λόγοι considerati⁶⁰.

Nella ricezione pichiana, questi aspetti sono volutamente trascurati: la *dissensio* diventa il punto di partenza e l'esito (insieme con la sospensione dell'assenso) di tutta l'esposizione delle vicende del sapere pagano, almeno con riguardo al giudizio da formularsi intorno alla filosofia. Compiendo un mossa che nessun pirroniano si azzarderebbe a fare, Gianfrancesco 'decide' sempre il disaccordo, non nel senso che sceglie, con motivazioni e dimostrazioni razionali vere, una delle posizioni che lo costituiscono, ma nella misura in cui stabilisce, una volta per tutte, che è irrisolvibile e impiega questa insolubilità come prova certa della *vanitas* della filosofia. Il circolo (virtuoso per i pirroniani, perché conduce all'imperturbabilità) σκέψις-διαφωνία-ἐποχή-σκέψις si interrompe così prima di procurare nuovo stimolo all'indagine razionale e la stessa sospensione dell'assenso

⁵⁹ Senza contare che nella spiegazione fornita da Sesto, la stessa sospensione del giudizio è una condizione provvisoria Cfr. *ibid.*, I, 25, 200, 201, e III, 70; e C. PERIN, *The demands of Reason. An essay on Pyrronian Scepticism*, Oxford 2010, p. 22: «The Sceptic's suspension of judgement can be disturbed or unsettled by the introduction of a new consideration that bears on the matter about which he has suspended judgement. The Sceptic will wonder whether this new consideration establishes the truth of *p* (or of its negation), and he will be distressed by the fact that he does not know whether it does. And to be distressed by this fact is just to be distressed again by the fact that one doesn't know whether *p*. This distress, or rather the desire to eliminate it, provides the Sceptic with his reason to continue investigating the matter».

⁶⁰ Cfr. SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhoniae hypotyposes*, I, 10: «"ἀντικειμένους" δὲ λόγους παραλαμβάνομεν οὐχὶ πάντως ἀπόφασιν καὶ κατάφασιν, ἀλλ' ἀπλῶς ἀντὶ τοῦ μαχομένου. "ἰσοσθενείαν" δὲ λέγομεν τὴν κατὰ πίστιν καὶ ἀπιστίαν ἰσότητα, ὡς μηδένα μηδενὸς προκεῖσθαι τῶν μαχομένων λόγων ὡς πιστότερον», tr. it. p. 5: «Per 'ragioni contrapposte' non intendiamo, assolutamente, l'affermazione e la negazione, sì bene, semplicemente, ragioni che si combattono fra loro. Per 'ugual forza', poi, intendiamo parità rispetto alla credibilità e alla non credibilità, in modo che nessuna delle due ragioni contrastanti sia preferita all'altra». Cfr. sul tema della διαφωνία scettica: BARNES, *The toils of Scepticism*, Cambridge 1990, pp. 1-35.

muta di segno: non un viatico per l'atarassia, ma la certificazione di un fallimento⁶¹. Di più: l'ἔποχή è con disinvoltura abbandonata quando si tratta di valutare le conseguenze della strategia polemica cui ha fatto da conclusione. Sulla validità della filosofia attaccata dagli argomenti scettici, infatti, il giudizio non è sospeso, ma anzi formulato con chiarezza: con le sole capacità naturali a disposizione degli uomini non si può rinvenire il vero.

Nihil fere possumus comperiendae gratia veritatis humanitus excogitare⁶².

Ne deriva una condanna definitiva delle presunzioni di autonomia della ragione: ai cristiani non è infatti né concesso né utile replicare l'*infirmis* della filosofia, ché la loro verità è assolutamente autosufficiente e anzi emerge proprio per contrasto con la vanità dell'umano.

Ut hinc etiam revelatam divinitus comprobare possimus doctrinam, quae homini data est, tanquam dux versanti in tantis errorum tenebris, et tam magno sensus, et phantasiae conflictu⁶³.

Ognuno dei sei libri dell'*Examen* termina con dichiarazioni di questo tipo; prima ancora che tutta la trattazione sia conclusa, ogni sua parte è scandita cioè da un capitolo dedicato già all'esaltazione della fede, a conferma che gli argomenti degli scettici (come tutti gli altri rilievi critici a essi affiancati) non funzionano tanto da movente 'forte' verso la religione, ma da deterrente nei confronti della filosofia⁶⁴. Leggendo l'opera pichiana si ha allora l'impressione di trovarsi dinanzi a un grande storia dei limiti e delle difficoltà del sapere umano, della quale l'autore anticipa

⁶¹ CAO, *Scepticism and Orthodoxy. Gianfrancesco Pico as a reader of Sextus Empiricus*, Pisa-Roma 2007, p. 271: «The entire route of the sceptic is marked by the ambition, proper to ancient pyrronism, to resist generalization. In Gianfrancesco Pico view's, on the contrary, scepticism does not amount to here-and-now conclusions, a sit expected to pave the way for the eternal truths. In short, scepticism precedes σκέψις».

⁶² *Examen vanitatis*, II, proemio, p. 816.

⁶³ *Ibid.*, II, 22, p. 859.

⁶⁴ Basta elencare i titoli dei paragrafi finali dei libri precipuamente dedicati allo scetticismo per dimostrarlo. Cfr. *ibid.*, II, 37: «Veritatem ex sacris haberi literis, eamque inde capiendam ubi multa de veritate Christianae discipline...»; e III, 13: «Libri tertii examinis epilogus, in quo ostenditur sectas omnes Philosophorum aliquid umbrae veritatis eatenus consecutas, quatenus ipsae vel de longinquo sunt aemulatae divina sacrarum literarum dogmata, in quibus eminenter et sincere collectum potest videri, quicquid in prophanis illis libris impute et tenuiter interpensum est».

continuamente l'epilogo, additando la soluzione di ogni complicazione nel ricorso al superiore piano della sacra scrittura. All'esibizione delle discordanze tra i filosofi fa sempre seguito un appello generico alla verità cristiana, senza che si ritenga necessario precisare come la dottrina rivelata, possa porre rimedio nello specifico ai contrasti dei pagani, perché questo si assume come già noto al lettore. Il destinatario della trattazione è infatti il cristiano che accorda una eccessiva fiducia alla filosofia. In altri termini, è colui che assume un atteggiamento concordistico, ritenendo che nella sapienza antica vi sia in *nuce* un nucleo di verità vicino al Cristianesimo; a questi si prova a rispondere, con gli scettici, che il sapere umano è fallibile e che ai difetti di quest'ultimo fanno da puntuale contrappeso le certezze della fede.

Pico, insomma, non è uno scettico *tout-court*, o meglio, lo è solo in un senso, malinteso, in cui anche Sesto Empirico diceva si potesse appartenere alla setta scettica, cioè nella forma di un'assunzione di «un indirizzo che aderisce, in conformità del fenomeno, a una certa maniera di ragionare»⁶⁵. Lo scetticismo dunque è un *habitus*, un modo di affrontare la questione sulle capacità probatorie della razionalità e sotto questo aspetto può essere condiviso proprio come «una certa maniera di ragionare». Ma Pico, da cristiano, rispetto allo scettico Sesto crede di avere il vantaggio non trascurabile del possesso della verità: per questo può permettersi un'acquisizione strumentale del modo dei pirroniani, senza inciampare nelle incertezze nelle quali essi, in quanto pagani, sono inevitabilmente invischiati. La critica scettica gli mostra in maniera compiuta che l'informazione che viene dalle capacità inventive della filosofia non può essere un punto di partenza accettabile per conoscere in modo certo; con la stesura dell'*Examen* egli sperava probabilmente di convincere gli altri cristiani della validità della propria posizione⁶⁶. In questa prospettiva, gli scettici gli forniscono un metodo utile e applicabile alla situazione del proprio tempo, ed è per tale ragione che li ha studiati e ha dedicato loro ampio spazio nella propria opera. Andare oltre e sostenere che cercò di recuperare lo scetticismo in quanto fine a se stesso sarebbe inesatto. Nonostante la presenza di una seria

⁶⁵ «εἰ δέ τις αἴρεσιν εἶναι φάσκει τὴν λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσαν ἀγωγὴν, ἐκεῖνου τοῦ λόγου» SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhoniae hypotyposes*, I, 17, tr. it. p. 7.

⁶⁶ Per una conferma di questa interpretazione cfr. SCHMITT, *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533) and his Critique of Aristotle* cit. (al cap. 1, nota 45), pp. 43-54.

consapevolezza della novità dell'operazione culturale svolta e una certa attenzione a non far mancare anche solo un accenno ai principali argomenti di Sesto, lo scetticismo resta solo uno mezzo da impiegare nella dimostrazione che l'unica fonte del vero si trova nel Cristianesimo.

Scrivendo dei rapporti tra scepsti antica e scetticismi rinascimentali, Cassirer nota che, a fronte di una certa fedeltà agli argomenti pirroniani, «ciò che nell'antichità ci appare come il risultato finale di un'interna dissoluzione dialettica, qui [*scil.* nel Rinascimento] ha tutti i caratteri di una fase iniziale. I principi scettici, per quanto si ricolleghino a formule precedenti, sono stati, per così dire indirizzati su una via opposta. La filosofia greca è di nuovo la guida, ma con un significato diverso: l'epoca moderna non si rivolge alle sue produzioni più mature e più alte, ma ai problemi e ai dubbi con i quali si è conclusa, per farli suoi e creare la condizione fondamentale per la loro soluzione futura»⁶⁷.

Se allora nella considerazione 'strumentale' dello scetticismo antico Pico non differisce dalla prassi della propria epoca, è assolutamente peculiare, invece, l'architettura teorica che costruisce intorno agli argomenti di Sesto: lontano da qualsiasi seria preoccupazione epistemologica, non sceglie la filosofia pirroniana per farsi interrogare, per sollevare domande e cercarne le risposte, ma trova piuttosto in essa il problema alla soluzione che, da cristiano, già possiede⁶⁸.

⁶⁷ E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna, vol. I: Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dall'Umanesimo alla scuola cartesiana*, Milano 1968, p. 201.

⁶⁸ È altra ancora ovviamente la questione del ruolo dell'*Examen* per la fortuna delle argomentazione scettiche. Su questo tema hanno espresso pareri discordanti Charles Schmitt, che considera rilevante l'influenza dell'impostazione dell'*Examen* per la successiva riscoperta degli argomenti di Sesto Empirico e Richard Popkin che, nell'ultima edizione della sua storia dello scetticismo, ritiene che l'opera picchiana abbia avuto uno scarso numero di lettori e sembra piuttosto ravvisare la ragione del ritorno ai pirroniani di metà Cinquecento nella circolazione delle traduzioni latine di Estienne e Herveet. Cfr. SCHMITT, *Who read Gianfrancesco Pico della Mirandola*, «Studies in the Renaissance», 11 (1964), pp. 105-132; POPKIN, *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle* cit. (al cap. 1, nota 17), p. 26.

3.2 Una filosofia ‘scriteriata’: dallo scetticismo alla verità della fede

Lo scrupolo con il quale nell’*Examen* sono riportati i testi di Sesto Empirico fa somigliare i due libri a essi interamente dedicati a una enciclopedia dello scetticismo: gli argomenti della fonte greca (degli *Schizzi Pirroniani* nel libro secondo, del *Contra Mathematicos* nel libro terzo) sono quasi tutti trascritti, nella forma della parafrasi o della traduzione. Ne risulta una esposizione preziosa e di grande impatto per i suoi destinatari immediati, cui le tesi compendiate dovevano sembrare – in mancanza di una edizione latina delle opere di Sesto – assolutamente nuove, e invece, al più, erudita agli occhi dei lettori moderni, per i quali questi stessi contenuti sono noti e accessibili direttamente, e inoltre passati attraverso una storia di interpretazioni che ne hanno contestualizzato, se non ridimensionato, il valore polemico. Se a ciò poi si aggiunge che il metodo impiegato in queste pagine consiste nel delegare completamente agli scettici il compito dell’esibizione della *vanitas* delle filosofie, salvo pochi interventi, per lo più limitati a integrazioni degli aneddoti ed esempi da essi presentati, si comprende la tentazione di classificare questa sezione dell’*Examen* come documento utile più per la storiografia sulla fortuna dei testi di Sesto Empirico che per la ricostruzione della posizione filosofica di Pico. Pare infatti che le argomentazioni pirroniane divulgate da Gianfrancesco non sempre ‘lavorino’ a dovere, che la loro trascrizione somigli allo sfoggio delle armi in un parata militare, solo esibite, al massimo agitate allo scopo di insinuare timore tra le schiere avversarie ma mai seriamente analizzate (troppa è la fretta di dichiarare la partita vinta in anticipo, proclamando la superiorità della dottrina cristiana).

Tuttavia, l’effetto della *reportatio* scettica per le tecniche dell’apologetica picchiana non è limitato alla proposizione di un repertorio di casi ‘critici’ per le pretese veritative dei filosofi, accumulati a favorire un effetto retorico di confusione più che una ricezione ragionata e selettiva, ma sembra concretizzarsi anche nell’impostazione di uno schema di confutazione – vale a dire, di un modo per disputare contro la filosofia e a vantaggio della religione – adeguato a quel nodo di

questioni su *fides*, *credulitas*, e *imaginatio* emergente dal *De studio* al *De rerum praenotione*.

A tale scopo risponde in particolare la sezione dell'*Examen* occupata dall'introduzione e traduzione dei dieci modi o luoghi scettici per la sospensione dell'assenso, ripresi dal primo libro degli *Schizzi Pirroniani*. Si tratta, come noto, di dieci τρόποι, attribuiti da Sesto al filosofo di ispirazione pirroniana Enesidemo, congegnati per facilitare la produzione di quel tipo di opposizioni e disaccordi che, data la loro insolubilità, costringono lo scettico all'ἐποχή. L'effetto provocato da questi argomenti è l'esibizione di un conflitto tra almeno – ma non necessariamente solo – due apparenze (φαινόμενα ο φαντασίαι) possibili candidate al ruolo di opinioni vere. Poiché lo statuto di apparenza o fenomeno è riconosciuto sia alla modalità di manifestazione ai sensi degli oggetti percepiti sia genericamente anche a giudizi, teorie o azioni, mentre la verità di una opinione è da intendersi come la sua capacità di descrivere uno stato di cose, o la qualità delle cose, così come effettivamente sono, una apparenza può dirsi suscettibile di assenso se si può provare razionalmente che essa corrisponde alla realtà⁶⁹. Tutti i *topoi* di Enesidemo mostrano la difficoltà di stabilire una tale corrispondenza, tramite l'applicazione di un medesimo schema esplicativo: dato un oggetto (che sia una *res* percepita o un argomento sul quale indagare) si possono facilmente elencare circostanze in cui esso appare in modi differenti allo stesso soggetto in tempi diversi, o a soggetti diversi nello stesso tempo. Queste modalità di apparenza sono tra loro incompatibili, tali che solo una sia quella vera, perché reale: il miele sembra dolce ad alcuni, amaro ad altri ma è di necessità, di per se stesso, amaro o dolce? Ad alcuni filosofi pare che il movimento esista, e altri lo negano, ma allora è reale o apparente? Presi in alternative simili gli scettici affermano l'equivalenza di tutte le credenze e sospendono l'assenso. Gli argomenti da loro utilizzati per condurre a questo risultato sono nel

⁶⁹ Cfr. ANNAS – BARNES, *The Modes of Scepticism* cit. (alla nota 54), p. 23: «Appearing is not something which only perceptible objects can do: music may sound, and hence appear, loud; sandpaper may feel, and hence appear, rough; but equally an argument may appear valid, a statement may appear true, an action may appear unwarranted – and arguments, statements and actions are not perceptible items. To say how things appear is to say how they impress us or how they strike us, whether or not it is via our perceptual apparatus that the impression is made. In this sense we regularly contrast how things appear or seem with how they really are.

numero di dieci solo perché si distinguono per il mutare degli elementi, le condizioni particolari ai quale è subordinato il variare delle apparenze.

Preparandosi a render conto proprio di questa varietà, nel libro secondo dell'*Examen*, Gianfrancesco introduce i dieci modi scettici notando correttamente come siano documentati anche nella *Vita di Pirrone* di Diogene Laerzio e però spiegando di preferire la trattazione di Sesto Empirico, della quale promette quasi una puntuale traduzione:

Scepticos apud antiquiores, decem sive modi, sive loci, sive typi, ad assensum cohibendum custodiebantur, de quibus mentionem facit in Pyrrhone Diogenes, sed nec explicat eos, nec utitur ordine quo Sextus in primo πυρρωνίων υποτυποσέωον quae nos magna ex parte, quantum ad hoc praesertim attinet secuti, et ex Graecis ipsius libri transferemus⁷⁰.

A questa dichiarazione segue una esposizione dettagliata che vale la pena di riportare almeno sommariamente per restituire l'impressione di complicazione e smarrimento che Pico voleva suscitare nei propri ignari lettori, con il rincorrersi delle argomentazioni e degli esempi. La trattazione comincia dalla presentazione del primo modo scettico della sospensione dell'assenso che costituisce una variante o, se si preferisce, una istanza del generale problema della discordanza tra un certo numero di dati sui quali si è chiamati a giudicare; in particolare si tratta di una *dissensio* tra le rappresentazioni sensibili, conseguente alle differenze tra i soggetti senzienti.

Primus a Scepticis antiquioribus excogitatus paratusque dubitationi locus, ex animantium prodit differentia, quo sit ut non eadem ob id apparere debeant, non easdem suboriri phantasias ut consentaneum esse, propter diversam eorum generationem, diversas quoque partes, et sensus diversos, et appetitum et fugam⁷¹.

Nell'esposizione dei possibili ordini di differenze tra gli animali, Gianfrancesco segue pressoché alla lettera il testo di Sesto Empirico⁷², con aggiunte che si limitano al corredo di esempi portati a sostegno dell'argomento trascritto. Si

⁷⁰ *Examen vanitatis*, II, 21, p. 854. L'altra esposizione dei dieci modi è in DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, IX, 78 e sgg.

⁷¹ *Examen vanitatis*, II, 22, p. 855.

⁷² Cfr. SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhoniae hypotyposes*, I, 40.

apprende così che il primo tipo di variazione è rinvenibile nella generazione degli animali, perché alcuni si riproducono senza unione sessuale, altri in seguito a unione sessuale. Questi ultimi si possono distinguere in quelli che nascono da animali della stessa specie e in quelli che discendono da esemplari di specie diverse, come i muli. A ciò si aggiunge che anche negli animali che appartengono alla medesima razza sono individuabili, con riguardo alle parti che sono fatte per giudicare e sentire, differenze che producono una varietà di rappresentazioni. Basti pensare alle alterazioni che, nell'uomo, possono derivare all'insorgere di uno stato patologico; come gli itterici vedono quasi *pallor circumfusa* quelle cose che a tutti gli altri appaiono bianche e come coloro che *rubore sunt et sanguine oculos infecti* percepiscono le cose quasi circondate da un alone rosso, così, al variare delle specie considerate, poiché alcuni animali hanno gli occhi ocracei, altri sanguigni, è naturale che subentri una diversità di percezioni. Ovviamente lo stesso argomento è valido, oltre che per la vista, per gli altri sensi; anche qui la diversa conformazione fisica dell'organo percettivo è la prima ragione per la quale sembra opportuno ritenere che animali diversi abbiano differenti sensazioni, anche in relazione a una medesima cosa, così ad esempio, per l'udito, non è ragionevole affermare che animali che hanno un condotto uditivo angusto e ricoperto di peli possano provare le stesse sensazioni di quelli che hanno un condotto uditivo glabro o larghissimo. Riguardo al gusto poi è facile constatare che ciò che è gradito o salutare per un animale può essere invece estremamente sgradito o addirittura letale per altri, anzi – aggiunge qui Gianfrancesco – animali della stessa specie possono, causa differenti disposizioni di temperamento, essere soggetti ad affezioni diverse relativamente a un medesimo oggetto; non bisogna cercare molto per trovarne un esempio perché «sunt quibus venenum aut bestiarum aut herbarum non obsit, alii id in temperaturam proprietatemque referunt, alii in usum qui naturae vicerit proprietatem»⁷³.

È chiaro quindi, dinanzi a questa mole di dati, che se le medesime cose sono accompagnate da qualità differenti (es. gradevolezza o sgradevolezza) al variare del soggetto percipiente, diverse saranno anche le rappresentazioni sensibili alle quali queste qualità sono associate. E se le rappresentazioni sensibili di una medesima *res*

⁷³ Cfr. *Examen vanitatis*, II, 22, p. 858.

sono differenti al mutare del soggetto percipiente o delle sue disposizioni, non si potrà mai giudicare con sicurezza circa l'aderenza della rappresentazione all'oggetto dalla quale dipende.

Il secondo modo scettico è volto a considerare la diversa costituzione degli uomini, responsabile della generazione di diverse impressioni. Le differenze riguardano le due 'parti' da cui tradizionalmente si ritiene determinato il composto umano: anima e corpo. Per il corpo è evidente notare che gli uomini differiscono per costituzione e figura e che le diversità di costituzione dipendano dal diverso equilibrio degli umori, causa prima della disparità esistente, tra gli individui percipienti, nella considerazione delle cose appetibili⁷⁴.

Che ci sia una grande diversità per quanto concerne l'anima è manifesto invece dalle varie considerazioni che i filosofi e i poeti hanno elaborato circa le cose che occorre evitare o desiderare per il bene della stessa. È questo, suggerisce Pico, il già trattato argomento della *dissensio philosophorum*. Ogni filosofia di stampo dogmatico, pretende infatti di fornire un orientamento pratico; diversità delle filosofie significa dissenso negli orientamenti pratici, risultante da discordanti rappresentazioni circa il bene e il male morale. Così i platonici risponderanno che bisogna ascoltare Platone, i peripatetici indicheranno Aristotele, e al pari faranno gli altri filosofi con i loro maestri, con il risultato di un nuovo irrisolvibile contrasto.

Il terzo modo della sospensione dell'assenso insiste sulla varietà delle sensazioni. Con questo argomento – nota Gianfrancesco – gli scettici miravano a concludere che se i sensi non sono in grado di percepire rettamente le cose esterne, allora nemmeno la mente che si serve delle sensazioni, potrà formulare un giudizio corretto su quelle cose. Che la sensibilità possa fornire informazioni contrastanti tra loro e che dunque possa essere fallace è prova il fatto che uno stesso oggetto può sembrare sgradito a un senso e gradito invece a un altro; per esempio il miele, stando

⁷⁴ Cfr. *ibid.*, p. 863; «Cum ita corporibus humanis insit tanta diversitas, num erit in eorum animis phantasmatum iudiciorumque communio?». Questa argomentazione è confortata da un gran numero di esempi relativi alle diverse disposizioni degli uomini che Pico aggiunge al testo scettico in accordo con il seguente proposito: «Ac nostri temporis exempla misceamus antiquis». Così si racconta (*ibid.*, p. 862) per esempio di un tale che l'autore racconta di aver conosciuto come capace di attraversare la desertica Libia senza bisogno di bere, tanto era in grado di resistere alla sete, o ancora di certe vergini che sarebbero in grado di vivere per molti anni senza cibo e senza acqua.

ad alcuni, appare gradito alla vista e sgradito agli occhi, e dunque è impossibile dire se esso sia senz'altro sgradito o gradito. In generale quando una cosa si presenta sotto aspetti molteplici e diversi ai vari sensi, non si sa se essa sia dotata effettivamente di tali qualità, se possieda un'unica qualità che appare diversamente ai diversi organi di senso, o addirittura nasconda più qualità di quelle che appaiono:

Enim nos qui tantum quinque sensibus pollemus, persuadere nobis ipsis tentamus, tantummodo qualitates percipere posse, quibus sumus per sensoria capaces, sed et fieri potest ut aliae sensoriis aliis incidant qualitates quibus non participemus ipsi⁷⁵.

Il quarto tropo concerne le circostanze del giudizio⁷⁶. Per circostanza, secondo la nomenclatura di Sesto⁷⁷, si intendono i diversi modi d'essere, ossia gli stati mentali o fisici del percipiente all'atto della percezione. Proprio questi rappresentano un ulteriore condizionamento della conoscenza. Le sensazioni e le rappresentazioni sensibili possano variare a seconda del trovarsi in uno stato naturale o innaturale, nell'essere svegli o addormentati, in rapporto all'età, all'essere in moto o in quiete.

Il quinto modo della sospensione dell'assenso⁷⁸ fa leva sui luoghi, sulla posizione e sull'intervallo. Ogni oggetto si percepisce in riferimento a una certa localizzazione, secondo una determinata distanza e posizione, ma queste condizioni possono variare e con esse le rappresentazioni sensibili e i giudizi.

Secondo il sesto modo la percezione è sempre 'mista' a elementi che pregiudicano la ricezione della vera natura degli oggetti esterni: «nulla rerum eorum quae iacent extra, nostris incidit sensoriis sola puraque, sed aliquo permixtat: quare (...) qualis autem ipsa sit res, quae collocata forinsecus est, minime clare quimus afferre...»⁷⁹.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 866.

⁷⁶ Cfr. *ibid.*, p. 867.

⁷⁷ Cfr. SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhoniae hypotyposes*, I, 100.

⁷⁸ Cfr. *Examen vanitatis*, II, 26, p. 872.

⁷⁹ *Ibid.* II, 27, p. 873.

Il settimo modo⁸⁰ si riferisce a una discordanza tra le rappresentazioni, derivante dalla quantità e dalla composizione degli oggetti. Anche in questo caso, il mutare di numero o di costituzione delle cose può dare luogo a apparenze discrepanti che non consentono mai la conoscenza della vera realtà della *res* percepita. In generale i modi quinto, sesto e settimo mettono tutti in evidenza l'azione di fattori esterni sulla rappresentazione che impediscono la fondazione di un giudizio attendibile sulla realtà.

L'ottavo modo concerne il riconoscimento della inaffidabilità delle rappresentazioni sensibili derivate dalla percezione e si presenta come una generalizzazione dei precedenti modi di sospensione dell'assenso. Gli scettici, spiega Gianfrancesco, concludono che si può sempre conoscere come appaia la cosa in ciò che le inerisce all'atto della percezione, ma che quale sia in se stessa, secondo la propria natura, non lo si può dire chiaramente⁸¹. Emerge così una relatività di conoscenza che può essere declinata come un condizionamento doppio consistente nel variare della percezione 1) in dipendenza dallo stato fisico o mentale del percipiente, 2) e in conseguenza dell'insorgere e del mescolarsi di percezioni concomitanti. Dopo aver riportato diligentemente l'argomentazione scettica, Gianfrancesco, per la prima volta in questa esposizione, muove due rilievi critici al testo degli *Schizzi Pirroniani*, in particolare a una articolazione dell'ottavo modo, funzionale a esibire ulteriori ragioni dell'apparente relatività delle cose. Gli scettici, spiega Sesto⁸², fanno notare come taluni tra i dogmatici sostengano che tra tutte le cose alcune sono generi supremi, altre specie ultime, altri semplicemente generi e specie; ma a essi obiettano che tutte queste determinazioni sono comunque relative tra loro (ad esempio il genere può essere specie di un genere più alto) e che dunque tutto è relativo⁸³. Inoltre delle cose che sono alcune sono manifeste (cioè di per sé

⁸⁰ Cfr. *ibid.*, p. 874.

⁸¹ Cfr. *ibid.*, II, 28, p. 875: «Posse nos semper dicere qualis nam videatur res, in eo quod refertur, aut referri, in eo quod refertur, aut referri dicitur ad aliquid, qualis autem in sese suapteque natura sit, neququam clare et aperte posse proferre».

⁸² Cfr. SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhoniae hypotyposes*, I, 138.

⁸³ È però necessario tener presente che questa attestazione non autorizza l'assimilazione dello scetticismo al relativismo filosofico. Cfr. ANNAS - BARNES, *The modes of Scepticism* cit. (alla nota 54), p. 98: «Take any opposition of the form: (1) x appears F in S; (2) x appears F* in S*. Sceptics suppose that x really is F or F*; but they cannot tell which. Relativists infer that x is neither F nor F*:

evidenti), altre oscure: le prime svolgono la funzione di significare, le seconde sono, invece, significate dalle manifeste, ma ciò che significa e ciò che è significato sono relativi, dunque tutto è relativo. A queste argomentazioni così risponde Gianfrancesco:

Id mihi neutiquam quod est propositum convincere videtur, quoniam alia est consideratio de generibus, quae nostrum consequuntur modum intelligendi, alia de rebus quae subsistunt et collocantur extrinsecus. Nam etsi relatio in illis dicitur includi, in his non dicitur proprie atque per se⁸⁴.

In questo caso si contesta non il proposito degli scettici (la dimostrazione della relatività della percezione) ma l'utilità di queste argomentazioni nella dimostrazione di tale conclusione. In particolare non si potrebbe affermare, come fanno gli scettici, che i generi e le specie costituiscono le articolazioni di tutte le cose che sono, perché essi fungono da modi di intendere le cose e dunque utilizzando tale argomentazione si dimostrerebbe solamente la relatività delle categorie concettuali della mente umana e non che questa relatività inerisca alle cose stesse. Più debole appare l'appunto portato alla seconda parte dell'argomentazione scettica: esso procede a mostrare che, tenuta ferma la classificazione delle cose in manifeste o oscure, non si può dire che tutte le cose oscure siano significate a partire da quelle manifeste, perché ci sono *res* come quelle che sono nelle profondità del mare o della terra che sono completamente nascoste e che non possono essere significate⁸⁵. È facile capire che il difetto di questa obiezione consiste nella debolezza dell'esempio portato; le cose che Gianfrancesco dice completamente nascoste sono comunque, in un certo senso significate, perché sono indicabili mediante una espressione significativa a partire da ciò che è meglio conosciuto e più evidente.

it is F in S and F* in S* – as they can easily tell. Relativism, far from being assimilable to scepticism, is actually incompatible with it. For relativists deny that there is anything to be known about x which they do not know: they know that x is F in S, F* in S* – and there is nothing more than that to be known about x, F, and F*. They are not sceptics, for they deny that there is anything to be sceptical about. Where the sceptic finds matters on which he must suspend judgement, they find no matter at all».

⁸⁴ *Examen vanitatis*, II, 28, p. 876.

⁸⁵ Cfr. *ibid.*, p. 877: «Sic nec significant, nec significantur omnia, utpote quae in profundo vel terrae, vel maris deteliscunt».

Il nono luogo scettico fa leva sulla frequenza o la scarsità delle relazioni tra il soggetto percipiente e l'oggetto percepito. È questa un'altra variabile che può essere causa di mutamento delle rappresentazioni sensibili: essa può infatti portare, ad esempio, a considerare una stessa cosa come straordinaria o al contrario usuale a seconda del fatto che la si percepisca di rado o di frequente. Il decimo luogo fa leva sulla diversità di indirizzi, leggi, costumi, credenze fantastiche e opinioni dogmatiche che si riscontra tra le genti. Per ingenerare dubbio e sospensione del giudizio basta contrapporre, a ognuno di questi orientamenti, un orientamento contrario egualmente accettato e vigente.

Il nesso tra l'esposizione di questi modi scettici e la pronta esaltazione della verità della fede è da rintracciarsi nella riproposizione di un altro tema tipicamente pirroniano: la questione relativa alle difficoltà del sapere umano nell'*inventio* di un criterio di verità. Di questo argomento sono restituite le linee essenziali nei primi paragrafi del libro secondo dell'*Examen*. In essi Gianfrancesco, intenzionato a dare una chiara esposizione di un problema — che, almeno nella formulazione scettica, doveva essere poco familiare ai propri lettori — assume innanzitutto le vesti del buon traduttore che, all'inizio del proprio lavoro, fornisce alcune informazioni sulle scelte linguistiche adottate. Avverte così della necessità di rendere il termine greco κριτήριον, presente nei testi di Sesto Empirico, con il latino *iudicatorium*, che si fa preferire al più usato *iudicium* perché consente di designare lo strumento del giudicare, distinguendolo dal prodotto di questa stessa attività di giudizio⁸⁶. Fatte queste precisazioni, Pico riporta molto scrupolosamente le indicazioni presenti negli *Schizzi Pirroniani*⁸⁷ volte a giungere per successive specificazioni alla definizione dello *iudicatorium veritatis*. Occorre procedere — spiega — a una prima distinzione tra il criterio di ordine morale, ciò in virtù del quale si orienta l'attività pratica nel compimento o nel rifiuto di una determinata azione, e il criterio di ordine teoretico

⁸⁶ È questo un *modus translationis* nell'adozione del quale Pico si dice confortato dall'esempio dagli aristotelici latini che pure indicano con *sensorium* lo strumento del sentire, cfr. *ibid.*, II, 1, p. 818: «Ut enim Peripatetici Latini aestitirion apud Aristotelem, transferunt sensorium, et etiam instrumentum sentiendi: ita et criterion, iudicatorium vertamus, et istrumentum iudicandi».

⁸⁷ Cfr. SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhoniae hypotyposes*, II, 14-17.

che presiede alla formazione dei giudizi sull'esistenza o l'inesistenza di qualcosa. Solo quest'ultimo può essere inteso a rigore come criterio di verità anche se è a sua volta suscettibile di una ulteriore divisione. *Iudicorium veritatis* si può dire, infatti, in senso comune, ogni misura naturale di percezione come la vista e gli altri sensi; in modo particolare, ogni parametro tecnico che si utilizza in una determinata arte; e infine, nel senso propriamente adottato nella speculazione scettica, si dice come la regola che consente la piena comprensione di qualcosa altrimenti sconosciuto o poco chiaro. È questa la definizione del criterio 'logico' di verità, da assumersi, però, ancora in una triplice articolazione che individua nello strumento del giudicare: 1) ciò da cui esso proviene (*id a quo est*) cioè l'uomo che è propriamente colui che giudica; 2) ciò attraverso il quale il giudizio si ottiene (*id per quod est*) cioè la sensibilità e l'intelletto, ritenuti insieme o in alternativa i mezzi necessari per la sua formulazione 3) ciò secondo il quale il giudizio si esercita (*id secundum quod est*) cioè l'impressione della rappresentazione (tecnicamente φαντασία o *imaginatio*) secondo la quale l'uomo si accinge a giudicare con uno dei mezzi a sua disposizione.

Ottenuta una chiara definizione del criterio e delle sue articolazioni, si può giustamente valutarne l'importanza nella ricerca filosofica: chiunque dichiari di poter conoscere con certezza (fosse anche questa conoscenza relativa alla non-esistenza del vero) deve disporre di un solido *iudicorium* che possa conferire consistenza alle proprie speculazioni, sia cioè in grado di rendere riconoscibile la verità, di fungere da discriminare tra ciò che è vero e ciò che non lo è. Da queste premesse è facile concludere che se si mira a una dimostrazione delle vanità delle pretese conoscitive umane si dovrà agire proprio sulla questione del criterio e in particolare, mostrare le difficoltà connesse al suo rinvenimento. Il primo passo di Gianfrancesco in questa direzione è costituito da una critica di ordine generale, condotta secondo i modi scettici ma suggerita anche dalla conclusione del libro primo dell'*Examen*. Al termine della *historia doctrinae Gentium* si è infatti imparato che i filosofi sono largamente dissenzienti su qualsiasi argomento di indagine. Se si tiene presente che i risultati speculativi ottenuti nella ricerca sono strettamente dipendenti dall'adozione di un determinato criterio di verità, si può concludere che essi hanno raggiunto acquisizioni conoscitive differenti e discordi perché hanno fatto propri criteri diversi; e che quindi la *dissensio* più importante, quella all'origine di tutte le *dissensiones*,

concerne proprio lo *iudicatorium veritatis*. La possibilità di individuare un criterio condiviso sembra, in questa prospettiva, decisamente compromessa: la facoltà di risolvere una *dissensio* dipende dal possesso di un discrimine del vero e del falso; se però essa riguarda lo stesso discrimine, sarà sicuramente irrisolvibile. Su che base si può infatti scegliere un determinato criterio quando esso stesso è coinvolto nella disputa e costituisce il giudicato prima ancora che la misura del giudizio? Questo è veramente un tipico problema scettico, di cui Sesto Empirico dà una chiara formulazione:

Inoltre affinché si possa dirimere il disaccordo che esiste intorno al criterio, bisogna che si abbia un criterio come ammesso, per mezzo del quale lo si possa dirimere. Ma perché noi si possa avere un criterio come ammesso, bisogna, prima, dirimere il disaccordo intorno al criterio. Senonché se l'argomentazione assume un andamento circolare, la scoperta del criterio diviene impossibile, dacché non permettiamo agli avversari di assumere un criterio per ipotesi, e se vogliono giudicare il criterio con il criterio, li ricacciamo all'infinito⁸⁸.

Allo stesso risultato si giunge anche se si suppone non di dover giudicare dall'esterno la discordia intorno al criterio, ma di essere coinvolti nella discussione e dover difendere la regola di verità prescelta. Il problema è che il valore delle prove che si potranno offrire dipenderà sempre dal criterio e non viceversa. Se si vuole provare l'attendibilità di uno *iudicatorium veri* si deve costruire una sua dimostrazione; ma ogni dimostrazione, affinché sia vera, deve essere già basata su un criterio. Se quest'ultimo è lo stesso che occorre dimostrare l'argomentazione cadrà in un circolo vizioso (in un 'dialele', per gli scettici); se, invece, è diverso da quello, necessiterà a sua volta di una prova e questa ancora di un criterio, e così all'infinito, a meno di non assumere come punto di partenza una regola indimostrata e dunque inattendibile⁸⁹.

⁸⁸ «καὶ ἄλλως, ἵνα ἡ γενομένη περὶ τοῦ κριτηρίου διαφωνία επικριθῆ, δεῖ κριτήριον ἡμᾶς ἔχειν ὁμολογημένον, δι' οὗ δυνασόμεθα κρίνειν αὐτήν· καὶ ἵνα κριτήριον ὁμολογούμενον ἔχωμεν, δεῖ πρότερον επικριθῆναι τὴν περὶ τοῦ κριτηρίου διαφωνίαν. οὕτω δὲ εἰς τὸν διάλληλον ἐμπίπτοντος τρόπον τοῦ λόγου, ἄπορος ἢ εὕρεσις τοῦ κριτηρίου γίνεται, μήτε ἐξὑποθέσεως ἡμῶν ἐόντων αὐτοῦς κριτήριον λαμβάνειν, ἐάν τε κριτηρίῳ τὸ κριτήριον κρίνειν ἐθέλωσιν, εἰς ἀπειρίαν αὐτοῦς ἐκβαλλόντων» *ibid.*, II, 20, tr. it., p. 64. L'esposizione pichiana di quest'argomento è in *Examen vanitatis*, II, 2, p. 821.

⁸⁹ Cfr. *ibidem*: «Rursum ut de iudicatorio componatur discordia, oportet nos habere iam consessum et constitutum iudicarium, ut ipsa, scilicet, discordia tollatur, ut in alterutram partem sit

Ma, rischio del diallele, regresso all'infinito, e arresto a una ipotesi arbitraria sono tre di altri cinque modi (tramandati da Agrippa secondo Diogene) cui gli scettici subordinano la sospensione dell'assenso⁹⁰. Da essi dipende l'efficacia critica dei dieci τρόποι di Enesidemo: se infatti le opposizioni prodotte da questi risultano irresolubili è solo perché presuppongono tutti gli imbarazzi logici relativi alla giustificazione del criterio di verità. La registrazione di un conflitto tra apparenze diverse e incompatibili conduce all'ἐποχή solo perché non è possibile – nella prospettiva dei pirroniani – dimostrare la validità assoluta del discrimine che potrebbe portare alla scelta dell'apparenza vera, tra quelle in contrasto, e alla soluzione del disaccordo: quando il malato percepisce il miele amaro e il sano lo trova dolce non si può semplicemente – quasi per buon senso – preferire la sensazione di dolcezza legata alla salute perché appunto quest'ultima – e quindi in tal caso, la regola che prescrive la verità e realtà delle sole sensazioni degli uomini sani – deve essere provata; ma dal momento che ogni tentativo in questa direzione si scontra con l'impossibilità di addurre prove che non abbiano già quali condizioni di validità proprio il criterio che occorre dimostrare, salvo un *regressum ad infinitum* o l'accettazione di un criterio indimostrato, tutte le impressioni si equivalgono (ἰσοσθενεία) e non si può dire se il miele sia dolce o amaro in realtà⁹¹. E se ciò vale

aut non sit ipsum iudicetur: atque ut queamus iudicarium habere certum et constans, principio tolli est opus et iudicari, multiplicem de eo ipso discordiam: si autem iudicarium iudicario diiudicari dixerint in infinitum rem abituram qui nesciat invenitur nemo: pari pacto ad infinitam disquisitionem occasura res est, si demonstrationis (qua de re sumus late disputaturi) mentio fiet: nam demonstratio iudicario indiget, nulla enim sine iudicio sensus aut intellectus, aut utriusque, demonstratio communitur (...). Si autem demonstratione iudicarium indiget, circulo res agitata perpetuo numquam terminabitur, cum alter altero, et alterutro alterutrum semper indigeat». Se poi si dicesse che il criterio potrebbe essere evidente e dunque attendibile ma non dimostrabile, non si sarebbe ancora posto fine alla questione, perché – incalzano gli scettici e Pico con essi – si dovrebbe nondimeno provare, se non che il criterio scelto è evidente, quantomeno che l'evidenza è un criterio cioè un discrimine del vero e del falso, e nella definizione di una tale dimostrazione si ripresenterebbero le stesse difficoltà.

⁹⁰ Cfr. SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhoniae hypotyposes*, I, 164-177.

⁹¹ Se l'uomo sano vuole sostenere che il miele è dolce, così come egli lo percepisce, deve dimostrare che il proprio statuto di soggetto giudicante (in questo caso, con riguardo all'essere in possesso della salute) è garanzia di apparenze vere. Ogni dimostrazione presupporrà però come già provata proprio questa conclusione; essa infatti non potrà che derivare dalla stessa facoltà di giudizio del sano, che è quindi implicitamente ammessa come vera (perché capace di procurare dimostrazioni efficaci) prima che ne sia provata l'attendibilità; il criterio (la regola che l'uomo sano giudica rettamente) finirà allora per costituire la condizione di validità dell'argomentazione che dovrebbe provarne la verità.

per una situazione così banale, figurarsi per i casi più complicati di contrasti tra differenti opinioni filosofiche.

Nella lettura degli *Schizzi Pirroniani* proposta da Gianfrancesco proprio questi motivi sono accentuati, ripresi dal testo greco e piegati agli scopi dell'apologetica. Più precisamente, nell'*Examen* lo scetticismo diventa – per effetto della valorizzazione dei passaggi dalle opere di Sesto sugli impacci nella fondazione razionale di criteri di verità certi e condivisi – strumento eccezionale per porre un problema di 'credibilità' dei filosofi e spostare i sospetti di *credulitas* dalla dottrina cristiana alla filosofia stessa. A questa si può attribuire infatti, al termine dell'esposizione degli argomenti pirroniani, una *vanitas* di contenuti declinata non più solamente nella forma dell'inconsistenza e del disordine conseguenti all'articolarsi storico delle *dissensiones*, ma anche nei termini di un'incapacità non rimediabile – e non limitata alla particolare istanza del sapere umano rappresentata dalla sapienza pagana – di servire da testimone attendibile del vero:

In philosophis Gentium veritatis testimonium quo pacto accepissemus? Quando qui inter eos praeclarissimi fuerunt, illam ipsa non agnovisse plane concederent, quo demum ignorat quis, ei testimonium praebere non posse manifestum est⁹².

Testimonium veritatis è formula che descrive perfettamente il 'funzionamento' di uno *iudicorium* quando quest'ultimo è non il principio di argomentazioni ancora da rinvenirsi, ma la garanzia della fondatezza di tesi già elaborate. Basta procedere dal considerare esclusivamente la fase dell'*inventio veri* all'interrogarsi anche sugli effetti di una verità già trovata (o almeno creduta tale).

Un criterio infatti è un canone, qualora si potesse rintracciarne uno pienamente attendibile si otterrebbero conoscenze e dimostrazioni certe, ma quali conseguenze produce la sua applicazione, cosa 'fa', una volta che sia stato scelto e impiegato, un criterio? La risposta è suggerita proprio da Gianfrancesco in sede di introduzione delle tesi scettiche: uno *iudicorium veritatis* – scrive – è «quod facit fidem rei alicui»⁹³: il criterio rende 'affidabile' una determinata rappresentazione conoscitiva, qualificandola come vera, cioè conforme alla regola in base al quale

⁹² *Examen vanitatis*, II, 38, p. 917.

⁹³ *Ibid.*, II, 1, p. 818.

esso stesso è stato formulato. Ma se – come sembra potersi ricavare da tutte le provocazioni di Sesto Empirico – i filosofi non sanno dimostrare razionalmente questa regola, allora di essi non ci si può fidare:

Ex eo igitur Sexto multa tanquam Philosopho contra Philosopho, et attulimus, et afferemus, atque adversus ipsum etiam duce ratione disputabimus. Sed tamen et ipso magis utemur in quibusdam confutandis, non tamen omnibus et saepenumero, non semper, *sed tum maxime cum alii Philosophi inter sese veri iudiciorum partientes dilacerantesque, posteris documentum praebuerunt ut ipsis fides non haberetur*⁹⁴.

Non solo: Cristo o, in generale, l'informazione derivante dalla Rivelazione, possono fungere da criterio tanto quanto le formulazioni addotte dai filosofi, anzi costituiscono un criterio di verità più fededegno degli altri. Per comprendere ciò può essere utile replicare lo schema di un'argomentazione presente non nell'*Examen*, ma in un'altra opera pichiana, la *Strix sive de ludificatione demonum*, il dialogo sulla stregoneria nel quale l'inquisitore di turno, Dicaste, attraverso l'interrogazione di una strega rea confessa, cerca di convincere il diffidente Apistio della realtà delle pratiche stregonesche. Contrariato dallo scetticismo dell'interlocutore, che non sembra intaccato nemmeno dalle ripetute testimonianze della strega inquisita, Dicaste gli imputa, nel corso della discussione, una incredulità immotivata e ostinata, limitata alla questione della stregoneria, e deliberatamente trascurata nella valutazione di informazioni di altra specie:

DICASTO Io ti voglio proporre anchor delli essempii di altra cosa, de cui non se fa mentione nella Sagra Scrittura. Dimmi, credi tu siano uscite le navi dalle Gadi, cioè da quelle due isole che sono nel fine della Bethica, nella estremità della terra nostra verso l'occidente, dove se divide la Europa dalla Africa? et anchor che siano uscite fuori del porto de Ulissipona di Lusitania o sia Portugallia? e che quelle, rivolte verso il Zephiro, siano stato portate da circa venti miglia di staggi, o più o manco sia come si voglia, per insino a quella tanto ampia terra (la grandezza de cui anchor non se conosce) e così, portandole hora il Zephiro per il mare Atlantico, siano giunte allo Indico seno?

APISTIO Sì lo credo.

DICASTO Tu lo credi. Ma dimmi, a cui lo credi?

APISTIO A tanti mercatanti, li quali raccontano in che modo hanno fatto tal viaggio, sopra delle larghe spale del mare, colle nodanti navi.

⁹⁴ *Ibid.*, II, 3, p. 826.

DICASTO Hai tu mai parlato con quelli?

APISTIO Non ho già ragionato con quelli, ma pur alcuna volta, ragionando di cotesta cosa curiosa con quelli li quali havevano udito da quelli che hanno navigato per detti luoghi, lo dicevano et confermavano che così era.

DICASTO Il mio Apistio, dimmi, non ti haverebbono possuto ingannare quegli?⁹⁵

Apistio si sente domandare se creda nell'esistenza di una via occidentale per le Indie. Naturalmente ci crede. L'ha mai percorsa? No. Su quale autorità si appoggia, allora per crederci? Sulla parola di mercanti degni di fiducia che vi sono stati. Ha mai parlato con questi uomini? No, ma ha parlato con persone che hanno parlato con loro. Facendo leva su queste risposte, Dicaste mostrerà che l'assenso ai racconti dei mercanti che certificano l'esistenza della nuova via per le Indie è dello stesso livello della fiducia nella testimonianza della strega sulla realtà delle pratiche cui è diabolicamente condotta: se si crede a quelli non si può non credere a questa.

Questa tecnica argomentativa interessa, oltre che per la destinazione specifica dei suoi contenuti, per la situazione che delinea: si rende infatti qui evidente come nell'assunzione dei dati che strutturano la conoscenza si fa *affidamento* su un certo canone, che può essere costituito dalla parola dei mercanti (come nell'esempio del dialogo), ma anche dalle facoltà conoscitive dell'uomo, ragione in testa, o dall'informazione attinta *divinitus*, e che, comunque sia inteso, funge da testimonianza di verità. Se si pone attenzione alle critiche dell'impostazione scettica, si può capire quale, tra i criteri possibili, sia quello preferibile e più opportuno. Si può, infatti, innanzitutto replicare anche alla domanda che chiude il passo sopra citato. Dicaste chiede ad Apistio se quelli dai quali ha ricavato le notizie circa l'esistenza della via occidentale per le Indie non avrebbero potuto ingannarlo: il lettore dell'*Examen* sa di dover rispondere affermativamente a quest'interrogativo perché le tesi di Sesto Empirico hanno mostrato che la conoscenza umana è incerta, mai caratterizzata da *notiones* incontrovertibili: le argomentazioni scettiche hanno infatti l'effetto di 'pareggiare' tutte le credenze, quanto alla validità delle loro

⁹⁵ *Strega o delle illusioni del demonio*, nel volgarizzamento di L. Alberti 1523-24, a c. di A. Biondi, Venezia 1989, p. 142. Per un commento del passo sopra citato e una riflessione sui rapporti tra questo dialogo sulla stregoneria e gli inizi dello scetticismo pichiano cfr. W. STEPHENS, *Gianfrancesco Pico e la paura dell'immaginazione: dallo scetticismo alla stregoneria* cit. (al cap. 2, nota 131), pp. 49-74.

motivazioni razionali. Gli uomini ai quali Apistio si affida potrebbero ingannare perché potrebbero essi stessi ingannarsi, costretti a far leva su modalità conoscitive incerte. La Verità potrebbe ingannare? Certamente no, ma come cercarla? O come individuarne il criterio? Mentre i pirroniani si fermavano a questo punto e predicavano la sospensione dell'assenso, Pico fa un passo decisivo in avanti: risponde che la fonte della verità non è nei modi della conoscenza raggiunta *humanitus*, e addita la disponibilità per i cristiani di un Vero che rivela se stesso, nella forma di una notizia pienamente garantita, e per definizione, mai a rischio di inganno.

Si dirà che l'accettazione di questa informazione renderà anche affidabili le determinazioni che ne derivano, ma presuppone essa stessa un atto di fede nella propria verità (si deve innanzitutto credere che quella che si ha dinanzi sia la rivelazione divina del vero), mentre la caratteristica di un criterio attinto *sola ratione* dovrebbe essere quella di palesarsi, tramite l'immediatezza dell'evidenza o la mediazione della dimostrazione, come tale da non poter essere rifiutato, da rendere cogente l'assenso intorno alla propria attendibilità. A questa considerazione si può facilmente replicare: se si procede, come nell'esposizione dell'*Examen*, dai risultati delle argomentazioni scettiche si può agevolmente spiegare che sussiste un'impossibilità strutturale di dare dimostrazione del criterio di conoscenza (qualunque esso sia) e, in generale, di giudicare sulla validità dello stesso, e che dunque l'assunzione dello *iudicatorium veritatis*, anche nell'ambito della conoscenza umana, finisce per essere sempre subordinata a un assenso volontario, a un'adesione non sufficientemente motivata e motivabile con la quale si sceglie di preferire un criterio rispetto ad un altro⁹⁶; a fronte di queste difficoltà risulta decisamente preferibile assentire alla *regula veritatis* veicolata dall'informazione religiosa che, agli occhi di Pico, ha l'importante privilegio di sfuggire alle complicazioni esibite da Sesto Empirico. Per il rapporto tra critica scettica e religiosità cristiana vale infatti la seguente, fondamentale, precisazione:

⁹⁶ Non casualmente la storia della filosofia tracciata nel libro primo dell'*Examen*, approda proprio alla definizione di una situazione simile: la divisione delle sette filosofiche e il loro costante avversarsi presuppongono una stretta dipendenza, quasi nella forma della fidelizzazione, degli allievi al proprio maestro.

[Sceptici] et se contra ecclesiam si retorquerentur, nihil haberent virium, neque enim nostrae principia fidei pendent ab homine, sed ad ipso Deo, nec sensu habentur aut phantasia, aut humana inventione, sed revelatione Divina, nec experimentis artium sensibilis, sed lumine fidei stabiliuntur, et prodigiis atque miraculis, in quae nec argumentari valide possent, aut Phyrro, aut Sextus, aut quivis alius Philosophorum, quantovis ingenio, quantavis copia literarum, tanta enim Divinae veritatis vis, ut quaecunque in eam oppugnandam parentur arma, retundantur atque resiliant, quare non ad nostram doctrinam, hoc est, Christianam, quae praestantior et modis omnibus sublimior est, sed ad Gentium Philosophiam quae humanitus inventa est, vel demoliendam, vel infirmendam; Sceptica consideratio potest conducere⁹⁷.

Nihil nobis officit, «non ci porta alcun danno», così è sintetizzata spesso la cifra negativa⁹⁸ della relazione tra Sesto e la cristianità⁹⁹: le argomentazioni scettiche non possono ritorcersi contro il cristiano che le propone, perché hanno una validità limitata all'ambito del sapere raggiungibile esclusivamente *humanitus*, nel quale agiscono variabili e fattori di instabilità decisamente esclusi dal campo di conoscenze acquisibili *divinitus*¹⁰⁰.

La torsione scettica così imposta alle strategie dell'apologetica ha, però, una conseguenza fondamentale: alla ragione filosofica diminuita nelle proprie capacità dimostrative dagli argomenti dei pirroniani non si potrà, a rigore, chiedere di offrire

⁹⁷ *Examen vanitatis*, II, 22, p. 852.

⁹⁸ La cifra positiva di questa relazione è di contro l'utilità della posizioni scettiche per la confutazione della filosofia pagana e per l'introduzione dell'intento apologetico.

⁹⁹ Per l'occorrenza dell'espressione in esame si veda ad esempio *ibid.*, II, 32, p. 890: «Haec fere in dogmaticos acerrime et subtilissime dispungantur a Scepticis: (...) quae nobis tamen *non officit*, qui non homines, nobis veritatem manifestasse dicimus, sed Deum sapientissimum, et omnis scientiae fontem ac ipsissimam veritatem, ei habemus fidem in eum credimus et iis omnibus praestamus assensum qui ex illo hauserunt, quae scilicet in nos refuderunt, felicitis comparandae vitae saluberrima dogmatica».

¹⁰⁰ Resta fuori dagli scopi dell'*Examen* la correzione dell'epistemologia umana a partire dall'informazione proveniente dalla religione, ci si può limitare però a segnalare che un altro consistente vantaggio della rivelazione cristiana consisterebbe nel poter fondare su di essa un sistema di conoscenze coerente e esaurientemente esplicativo: una possibilità, preclusa ai vacillanti tentativi dei filosofi pagani, che discende dal fatto che la *notio* rivelata, oltre che fungere da *regula veritatis* (come pretendevano di essere anche i criteri elaborati nella *doctrina Gentium*), è essa stessa verità, è verità che si manifesta dicendo se stessa e come tale non è solo, da un punto di vista gnoseologico, il canone che consente il riconoscimento di tutto ciò che partecipa del carattere del vero, ma è anche, ontologicamente, la ragion d'essere di tutti i veri e potrebbe valere, al di là di quanto suggerisca propriamente Gianfrancesco, come principio capace non di invalidare o mortificare la razionalità umana ma di perfezionare la filosofia, additandole quella verità che essa andava cercando.

motivazioni consistenti per provare che la religione cristiana sia vera. E infatti l'*Examen* non potrà mai essere inteso come una dimostrazione della verità della religione (che è, in qualche modo, sempre solamente presupposta): Pico riesce, grazie agli scettici, a scongiurare il pericolo dell'autosufficienza della filosofia (sbaragliando il concorrente più temibile della fede) e però, proprio a causa delle implicazioni delle argomentazioni pirroniane, non può sostenere filosoficamente l'intima necessità dell'adesione alla *doctrina christiana* o comunque spiegare, con la cogenza che si richiede a una argomentazione razionale certa, che la verità della fede posseda maggiori caratteri di ragionevolezza rispetto ad altre opinioni. Se infatti si leggesse l'opera alla ricerca di una giustificazione del genere, ci si ritroverebbe con una prova molto debole, che potrebbe esser formulata così: 'poiché non ci sono le condizioni per il raggiungimento di una conoscenza naturale non fallibile, tanto vale aderire alle informazioni rivelate che hanno il vantaggio di fare affidamento sull'autorità garante di Dio'. Abbandonato ogni criterio razionale, la verità del Cristianesimo non ha più alcuna ragione invincibile a suo sostegno.

È questa una soluzione estrema (esclude potenzialmente la liceità di una filosofia cristiana), forse anche ingenua (presuppone un recupero acritico dello scetticismo), ma non contraddittoria: l'apologetica picchiana può infatti uscire indenne, e anzi potenziata, dall'offensiva dei pirroniani alle pretese veritative della ragione, perché non ha paradossalmente alcuna posizione da difendere. Deve certo salvaguardare la religione ma appunto la decisione di far ciò aggredendo radicalmente la filosofia le permette di guadagnare una prospettiva praticamente inattaccabile. Nel *De studio*, nel *De imaginatione* e soprattutto nei *Theoremata de fide* e nel *De rerum praenotione*, Gianfrancesco è impegnato a contrastare una serie di opinioni filosofiche, quelle sulla consistenza immaginifica e sulla natura credula delle fede in Cristo, tramite la dimostrazione della piena adattabilità della dottrina cristiana alle esigenze di fondatezza e ai criteri di validità reclamati da filosofi; pretende di provare – e non importa qui quanto effettivamente ci riesca – che la religione è vera, la fede una disposizione sovranaturale e procede a questo scopo 'filosoficamente', passando attraverso una discussione su ruolo e poteri dell'immaginazione e una confutazione della magia naturale. A questo livello le argomentazioni scettiche non sono ammesse, né ammissibili: se per assurdo fossero state già disponibili e

applicata, avrebbero infatti spazzato via tanto il sapere umano quanto la religione, che ai modi della ragione filosofica si era conformata per accreditarsi. Nell'*Examen* la filosofia si vede contestare – di fatto tramite una riduzione a *credulitas* – il ruolo di parametro attendibile della verità delle credenze, ma la religione si è già tratta fuori dal rischio del coinvolgimento in questa confutazione, né le è assegnato più l'onore della prova; la struttura stessa dell'opera, costruita sulla semplice giustapposizione (e non su un legame ben esplicitato) tra esibizione della *vanitas* del sapere umano e enunciazioni della superiorità della fede, mostra chiaramente come dalla parte della religione non ci siano tanto tesi razionali o fattuali – che avrebbero necessitato di una difesa dalle insidie degli argomenti scettici – ma quasi solamente la *fides* indiscussa nell'informazione rivelata, l'assunto indimostrato – e fideistico appunto – che essa costituisca l'unica *regula veritatis*. E non c'è, almeno metodologicamente, difetto in questa strategia: non infatti la dimostrazione della verità della *doctrina christiana* ma la motivazione dell'atteggiamento fideistico è l'obiettivo dell'*Examen*. Proprio la particolare natura degli argomenti di Sesto Empirico serve a dare sostanza a questo tipo di disposizione, a non farla sembrare una opzione da sprovveduti: strumenti filosofici contro la filosofia, i modi dei pirroniani procurano la straordinaria occasione di neutralizzare le obiezioni di chi imputa ai denigratori di quella un atteggiamento prevenuto, vale a dire determinato solo dalla personale preferenza per un'altra fonte di conoscenze e dal rifiuto pregiudiziale di accettarne altre, perché al contrario sono gli scettici – cioè i filosofi stessi, pretende di aver provato Pico – a ridimensionare la propria disciplina ed escluderla dal novero dei criteri di verità.

3.3 Scetticismo e antiaristotelismo

Gli ultimi tre dei sei libri dell'*Examen* sono occupati da una serrata polemica contro Aristotele. L'introduzione di questa ulteriore articolazione critica – apparentemente superflua, data la già ottenuta vanificazione di tutta la *doctrina gentium* tramite il ricorso ai testi pirroniani – è descritta, fin dal proemio generale dell'opera, come necessaria reazione a circostanze contingenti: ancora imperante, e

anzi pienamente integrato negli argomenti della teologia cristiana, l'aristotelismo deve essere oggetto di una confutazione particolare che ne dimostri l'affinità con le incertezze di tutte le altre scuole pagane e ponga fine alla pratica, inaccettabile, dei *laudatores et amatores Aristotelis* che si affidano agli insegnamenti del proprio maestro come alle regole della Rivelazione¹⁰¹.

Della filosofia aristotelica però, prima di un sistematico screditamento, Gianfrancesco propone una propria interpretazione, il cui segno distintivo è anticipato già nel libro secondo dell'*Examen*, in alcune righe intese a sintetizzare la posizione di Aristotele nella questione della *dissensio* intorno al vero, discendente, di fatto, dai diversi *iudicatoria* che i filosofi eleggono a fondamento delle proprie speculazioni:

Is te relegabit ad sensum, cuius si vel tantillam rationem exigendam existimaveris, expelleris e lyceo, quondam decreto illi in metaphysicis posito contradicens: eorum quaesisti rationem quorum non est ratio¹⁰².

Secondo queste battute la caratteristica peculiare dell'aristotelismo consisterebbe nella scelta della sensibilità come criterio di verità, o meglio, nella costruzione di una spiegazione del reale, e della conoscenza intorno a esso, dipendente dall'assunzione della certezza e verità dell'informazione sensibile. Più avanti nell'opera pichiana, in un breve paragrafo del libro quarto espressamente dedicato a provare la tesi che *omnis doctrina Aristotelis fundatur in sensu*, sono

¹⁰¹ Cfr. *ibid.*, proemio, p. 720: «Nostrae quam nunc vivimus aetatis a prioribus saeculis longe est aliena conditio, tunc enim omnia florebant dogmata Philosophorum, et diversae eorum familiae excolebantur, quae postea omnes cessisse Aristoteleae visae sunt tribus vero postremis ex proposito dataeque opera, dogmata ipsius [*scil.* Aristotelis] examinabimus, simul ut detur intelligi ipsa doctrina in libra appensa quae qualisque nam sit (...) simul ut eadem triplici quoque labare vanitate repetitis altius principiis ostendatur». Cfr. *ibid.*, IV, 1, p. 1012: «Feram ego Christianus homo, inter Christianos, ipsis sub oculis, et propalam, Christi Evangelio vel praeferris, vel aequari Aristotelea volumina? Adeo exulta, aestimata adeo, ut non difficulter aliquem reperias ex superbis literarum cultoribus, qui Aristotelicum, se quam Christianum dici non ambiat» Il riferimento alla triplice vanità dell'aristotelismo è alle tre accezioni del termine 'vano' (nel senso di falso, superstizioso e incerto) che, come si è notato, sono presentate nel primo libro dell'*Examen* a introduzione della storia della filosofia pagana. Cfr. E. P. MAHONEY, *Aristotle and Some Late Medieval and Renaissance Philosophers in The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, a c. di R. Pozzo, (*Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, 39), Washington 2004, pp. 1-34, in part. pp. 26-29; VASOLI, *Giovan Francesco Pico e i presupposti della sua critica ad Aristotele*, in *Renaissance Readings of the Corpus Aristotelicum*, ed. by M. Pade, Copenhagen 2000, pp. 129-146; L. BIANCHI, *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padova 2003.

¹⁰² *Examen vanitatis*, II, 23, p. 863.

chiariti i referenti testuali di sostegno a questa lettura. Il primo, e più importante, è individuato negli *Analitici Secondi*:

Est itaque apud Aristotelem ubique videre hoc sensus fundamentum magna cura iaci solet, atque ut ab Analyticis Logicae libris posterioribus fiat exordium, quibus omnis nititur Aristotelica doctrina, quibusque reliqua reddere certa magna cura molitur, sensum *unicum* esse totius aedificii fundamentum comperimus, totiusque demonstrationem initium: Eam enim demonstrationem ex propositionibus universalibus communit propositiones universales ex singularibus per inductionem colligit, singularia sensu deprehendit¹⁰³.

Questa annotazione presuppone una riduzione del contenuto dell'opera aristotelica a pochi, essenziali, assunti: 1) che conoscere qualcosa significa apprendere la ragione del suo essere nel modo in cui è e non altrimenti, 2) che questa conoscenza equivale a un sapere di tipo dimostrativo, 3) che la dimostrazione è il procedimento sillogistico basato su proposizioni universali, prime, più note della conclusione e cause di essa¹⁰⁴ e infine 4) che ogni scienza si compone di enunciati veri o perché ricavati come conclusioni da sillogismi precedenti o in quanto costituenti essi stessi le premesse della dimostrazione. A ciò Pico aggiunge che le proposizioni universali dell'argomentazione dimostrativa sono raggiunte per induzione e dunque, dato il carattere del procedimento induttivo, sono ottenute dai sensi. In particolare, l'aggancio testuale diretto di quest'ultima considerazione è da individuarsi nel capitolo diciottesimo del libro primo degli *Analitici*:

¹⁰³ *Ibid.*, IV, 12, p. 1058.

¹⁰⁴ Cfr. ARISTOTELES, *Analytica posteriora*, I, 71 b 8–23: «Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πράγμα ἐστίν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶ, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν. δῆλον τοίνυν ὅτι τοιοῦτόν τι τὸ ἐπίστασθαί ἐστι· καὶ γὰρ οἱ μὴ ἐπιστάμενοι καὶ οἱ ἐπιστάμενοι οἱ μὲν οἴονται αὐτοὶ οὕτως ἔχειν, οἱ δ' ἐπιστάμενοι καὶ ἔχουσιν, ὥστε οὐ ἀπλῶς ἐστὶν ἐπιστήμη, τοῦτ' ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν. ἐπιστημονικὸν δὲ λέγω καθ' ὃν τῷ ἔχειν αὐτὸν ἐπιστάμεθα. εἰ τοίνυν ἐστὶ τὸ ἐπίστασθαι οἷον ἔθεμεν, ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος», tr. it. M. Mignucci, Roma-Bari 2007, pp. 5-7: «Riteniamo di conoscere scientificamente qualcosa in senso proprio, e non accidentalmente alla maniera sofistica, quanto riteniamo di conoscere la ragione per la quale la cosa è, che essa è la ragione di quella cosa, e che ciò non può essere altrimenti. (...) Per il momento diciamo che conoscere scientificamente è sapere per dimostrazione. Chiamo dimostrazione il sillogismo scientifico e chiamo scientifico quel sillogismo grazie al possesso del quale conosciamo scientificamente. Se allora conoscere scientificamente è quello che abbiamo stabilito, è anche necessario che la conoscenza scientifica ottenuta per dimostrazione proceda da premesse vere, prime, immediate, più note, anteriori e tali che siano le ragioni della conclusione». La traduzione degli *Analitici* sarà citata sempre da questa edizione.

È anche manifesto che, se manca una qualche capacità percettiva, è necessario che manchi anche un qualche tipo di conoscenza scientifica, che è impossibile acquisire, se davvero apprendiamo o per induzione o per dimostrazione. La dimostrazione procede dagli universali e l'induzione dai particolari ed è impossibile considerare gli universali se non per induzione (...) ed è impossibile che coloro i quali non hanno una capacità percettiva facciano una induzione. Infatti la capacità percettiva è dei singolari; infatti non è possibile acquisire la conoscenza scientifica di essi, giacché essa non procede dagli universali senza l'induzione, né procede dall'induzione senza la capacità percettiva¹⁰⁵.

Queste righe, di non facile interpretazione, sembrano chiare almeno su un punto: non c'è conoscenza scientifica senza induzione, anche nei casi in cui la modalità mediante la quale si comprende qualcosa è la dimostrazione. Pure se una determinata proposizione scientifica – pare intendere Aristotele – è acquisita con un sillogismo di tipo deduttivo da certe premesse universali, l'apprendimento di queste dipende, in ultima analisi, da generalizzazioni induttive¹⁰⁶. Poiché – inferisce Gianfrancesco – la realizzazione di una generalizzazione induttiva presuppone la disponibilità di dati particolari (*singularia*) garantita solo dalla sensazione, non c'è scienza, e quindi conoscenza vera, secondo i dettami dell'aristotelismo, senza percezione.

Questa conclusione, pure se non errata, mostra di trascurare, o almeno semplificare eccessivamente, una questione che in un'opera spesso oscura e non priva di incoerenze come gli *Analitici*, è tutt'altro che ovvia: il problema della modalità di ritrovamento, e della natura della conoscenza, dei principi primi del sillogismo. Se le premesse della dimostrazione siano conosciute allo stesso modo delle proposizioni dimostrabili o siano piuttosto oggetto di una forma di conoscenza differente è la domanda che, come noto, Aristotele si pone al termine di tutta la propria trattazione. Più precisamente, si chiede come i principi divengano conoscibili (*πῶς τε γίνονται γνώριμοι*) e quale sia lo stato cognitivo (*τίς ἡ γνωρίζουσα ἕξις*), nel

¹⁰⁵ «Φανερόν δὲ καὶ ὅτι, εἴ τις αἰσθησις ἐκλείπειν, ἀνάγκη καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐκλείπειναι, ἢν ἀδύνατον λαβεῖν, εἴπερ μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ ἢ ἀποδείξει, ἔστι δ' ἡ μὲν ἀπόδειξις ἐκ τῶν καθόλου, ἢ δ' ἐπαγωγὴ ἐκ τῶν κατὰ μέρος, ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι' ἐπαγωγῆς (...) ἐπαχθῆναι δὲ μὴ ἔχοντας αἰσθησιν ἀδύνατον. τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἢ αἰσθησις· οὐ γὰρ ἐνδέχεται λαβεῖν αὐτῶν τὴν ἐπιστήμην· οὔτε γὰρ ἐκ τῶν καθόλου ἄνευ ἐπαγωγῆς, οὔτε δι' ἐπαγωγῆς ἄνευ τῆς αἰσθήσεως», *ibid.*, 81a 38- b9, tr. it., p. 53

¹⁰⁶ Cfr. ID., *Posterior Analytics*, ed. J. Barnes, Oxford 2002, pp. 167-169.

soggetto, che ne caratterizza l'apprendimento¹⁰⁷. Al primo interrogativo corrisponde una spiegazione che chiama effettivamente in causa un metodo di tipo induttivo (ἐπαγωγή): esclusa la possibilità che il possesso dei principi sia innato e dunque stabilita la necessità che esso proceda, come tutte le apprensioni intellettuali acquisite, dall'esercizio di una qualche capacità (δύναμις) preesistente, si identifica nella percezione il punto di partenza di un procedimento mediante il quale, in forza di sensazioni ripetute, trattenute e riattivate dalla memoria a costituire una esperienza suscettibile di generalizzazioni successive, l'intelletto raggiunge l'universale (nella forma delle determinazioni essenziali dell'oggetto percepito)¹⁰⁸ che è principio della scienza¹⁰⁹. In risposta poi al secondo quesito, e per qualificare il tipo di conoscenza conveniente a questi elementi primi del sapere, è introdotto il termine νοῦς. A questa determinazione si giunge quasi per via negativa: essa è inclusa inizialmente tra gli stati intellettuali che possono procurare la verità, ed è 'ritrovata' quale unica definizione per designare la condizione di apprensione dei principi, dopo una graduale estromissione di tutti gli altri possibili candidati: prima l'opinione e il calcolo (o ragionamento: λογισμός), che possono fornire anche informazioni false, e poi la conoscenza scientifica (ἐπιστήμη) che è, sì, sempre vera ma procede dimostrativamente e per mediazione, non può essere causa, ma solo prodotto, di principi immediati e indimostrabili.

Capire però cosa Aristotele volesse intendere indicando con νοῦς il tipo di conoscenza cercato e risultante alla fine di questa inchiesta 'a eliminazione', è forse uno dei problemi maggiori per i lettori degli *Analitici secondi*. Semplificando, le soluzioni possibili sembrano essere due. Si può pensare, in primo luogo, che νοῦς significhi qui 'intuizione' e che l'apprensione dei principi sia da attribuire a una sorta

¹⁰⁷ Cfr. ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, 99 b15-19: «Περὶ μὲν οὖν συλλογισμοῦ καὶ ἀποδείξεως, τί τε ἐκάτερόν ἐστι καὶ πῶς γίνεται, φανερόν, ἅμα δὲ καὶ περὶ ἐπιστήμης ἀποδεικτικῆς ταῦτόν γάρ ἐστιν. περὶ δὲ τῶν ἀρχῶν, πῶς τε γίνονται γνώριμοι καὶ τίς ἡ γνωρίζουσα ἕξις, ἐντεῦθεν ἔσται δῆλον προαπορήσασιν πρῶτον». In particolare Barnes ha insistito in maniera convincente sull'opportunità di tradurre ἕξις con 'stato' o anche 'possesso', piuttosto che come altrove in Aristotele con 'facoltà', cfr. ID., *Posterior Analytics*, ed. Barnes cit., pp. 260-261.

¹⁰⁸ Così ancora Barnes (*ibid.*, p. 264): «Perhaps, then, Aristotle is thinking primarily of concept-acquisition: we understand a notion, A, when 'all' A rests in our minds; and that, presumably, will occur either when the successive impressions of particular As have etched a complete images in our minds, or else when we have enough concurrent images of As to extract alla and only the essential attributes of A».

¹⁰⁹ Cfr. ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, II, 19, 99 b34-100 ab5.

di visione intellettuale immediata: il solo mezzo per assicurare alla dimostrazione la necessità e la reale universalità delle proposizioni conosciute. Emergerebbe così una specie di ambivalenza nell'argomentazione aristotelica per la quale prima si ravvisa nella percezione e nel metodo induttivo il modo in cui i principi sono raggiunti e poi si attribuisce la loro acquisizione anche a una modalità cognitiva sovra-discorsiva e indipendente dalla sensazione; risolverebbe comunque dal rischio di tacciare di incoerenza questa spiegazione l'ipotesi che fosse intenzione di Aristotele descrivere l'apprensione dei principi primi come risultato di una 'induzione intuitiva': come un procedimento dipendente da una certa capacità di intuizione in dotazione agli uomini e 'attivata' però solo a partire dalle collezioni delle impressioni provenienti dai sensi¹¹⁰. D'altra parte è possibile una lettura differente che rifiuta qualsiasi ricorso all'intuizione per considerare il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ non come facoltà diversa dalla sensibilità e a essa superiore, ma solo quale situazione epistemologica (certa e garante di verità) in cui si trova il soggetto conoscente all'esito del processo che dai singoli percepiti lo conduce al possesso dei principi; in altri termini, come la dimostrazione è il modo nel quale l'individuo può arrivare alla *scientia*, così l'induzione sarebbe il modo per giungere alla 'condizione noetica' e resterebbe, secondo il dettato aristotelico, l'unico mezzo per conoscere le premesse prime della dimostrazione scientifica¹¹¹.

¹¹⁰ Cfr. *Aristotle's Prior and posterior analytics* ed. ROSS, Oxford 1965, p. 565, così in riferimento al capitolo diciottesimo del libro primo, dove è già implicita la questione della conoscenza dei principi scientifici: «The teaching of this chapter is that sensuous perception is the foundation of science. The reason is that science proceeds by demonstration from general propositions, themselves indemonstrable, stating the fundamental attributes of a genus, and that these propositions can be made known only by intuitive induction from observation of particular facts by which they are seen to be implied. The induction must be intuitive induction, not induction by simple enumeration nor even 'scientific' induction, since neither of these could establish propositions having the universality and necessity which the first principles of science have and must have». Più recentemente il punto di vista intuizionista è stato sostenuto da T. H. IRWIN, *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988.

¹¹¹ Ha proposto questa interpretazione Barnes, (cfr. ARISTOTELES, *Posterior Analytics* cit., p. 268) che così scrive in relazione alla due domande fondamentali dell'ultimo paragrafo degli *Analitici* su come si acquisisca i principi primi e sulla natura della loro conoscenza: «It is Aristotle's first question, not his second, which asks about the process or method by which we gain knowledge of the principles; and the method is, in a word, inductive. *Nous*, which answers the second question, is not intended to pick out some faculty or method of acquiring knowledge: *nous*, the state or disposition, stands to induction as understanding (*episteme*) stands to demonstration. Understanding is not a means of acquiring knowledge. Nor, then, is *nous*.» Ma anche M. MIGNUCCI, *La teoria aristotelica della scienza*, Firenze 1965, p. 315 che definisce il *nous* come «intelligenza dei rapporti predicabili immediati» della quale l'induzione costituisce il procedimento caratteristico; e J. LESHER, *The Meaning of ΝΟΥΣ in the Posterior Analytics*, «Phronesis», 18 (1973), pp. 44-68; L. COULOUBARTIS,

Nemmeno sfiorando le difficoltà cui queste due possibili interpretazioni fanno riferimento, e anzi tralasciando di fare alcun accenno a qualcosa come un *intellectus* dei principi, Gianfrancesco riporta tutta la spiegazione della teoria della dimostrazione negli *Analitici* al binomio induzione-sensibilità, dicendosi confortato in questa scelta da un secondo riferimento testuale:

Porro Physicis quoque in libris id [Aristoteles] praestituit principium innatam esse nobis viam a notioribus nobis ad ea quae naturae sunt notiora, nobis autem magis nota, quae sensibus haurimus¹¹².

L'allusione è qui al celebre passaggio di *Fisica* I,1, dove Aristotele, iniziando la discussione relativa allo studio dei principi della natura, fornisce una generale indicazione di metodo, spiegando che nell'indagine scientifica occorre procedere secondo un criterio ben preciso. Ogni ricerca deve muovere da qualcosa di noto¹¹³, ma occorre distinguere tra ciò che è noto per noi e ciò che noto per natura. La prima determinazione riguarda ciò che è immediatamente accessibile all'esperienza comune e ordinaria, i φαινόμενα¹¹⁴, esso è dato in maniera certo immediata, ma anche confusa e approssimativa, per questo occorre far leva sul noto per noi per giungere al noto per natura, cioè a ciò che assolutamente primo in quanto non ha bisogno di altro per essere appreso, ma è esso stesso principio di conoscenza. Combinata con la citazione dagli *Analitici*, integrata con altri due accenni simili, uno al libro terzo del *De generatione animalium* sulla necessità di preferire l'osservazione naturale alla mera speculazione sulla realtà, l'altro all'inizio della *Metafisica* sull'amore degli uomini per le sensazioni¹¹⁵, questa riflessione fa ritenere

Y-a-t-il une intuition des principes chez Aristote?, «Revue internationale de philosophie», 34 (1980) pp. 440-471.

¹¹² *Examen vanitatis*, IV, 12, p. 1059.

¹¹³ Cfr. ARISTOTELES, *Analytica posteriora*, I, 71 a1-2: «Πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως», tr. it. p. 5: «Ogni insegnamento ed ogni apprendimento intellettuale derivano da una preesistente conoscenza».

¹¹⁴ Cfr. ID., *Ethica Nicomachea*, VII, 1, 1145b 3; 2, 1145b 28.

¹¹⁵ Cfr. *Examen vanitatis*, IV, 12, p. 1059: «Et in tertio de Generatione animalium, dum de apum generatione disserit, sensui dicit (quod et supra narratum est) magis credendum, quam rationi, cui quidem rationi postea fidem adhibendam censet, si quae demonstrantur cum iis convenient rebus quae sensu percipiuntur. (...) At in Metaphysicis, in quibus non solum certam doctrinam saetigit perscribere, sed ostendere facultatem esse quae omnium aliarum facultatum artifex esset iudexque primaria, tum sensum praeponit et sensuum etiam dilectionem argumento esse voluit, ut omnes

a Pico che la – indubbiamente chiara – attestazione circa la necessità nella conoscenza scientifica della ricognizione del ‘noto per noi’ autorizzi, in un modo così evidente da non esigere giustificazioni più approfondite, a rintracciare nelle informazioni apprese dalla sensibilità il momento primo (cronologicamente) e il fondamento (metodologicamente) di tutto lo sforzo dimostrativo della filosofia aristotelica:

Sive proponas aliquid, sive petas, sive insinues, sive delinies, sensuum officiiis uteris, aut sensuum niteris experimentis, aut quodpiam adhibes, quod ex ipso sensu traxit initium, et fundamentum, sive ut sit in sese, sive ut cognoscatur ab homine. Haec tam clara apud Aristotelem habentur, ut probatione non egeant, cum ipse sanxerit omnem cognitionem humanam habere ortum a sensu: et nihil esse in intellectu, quod prius in sensu non fuerit, et eum qui uno sensu caret notitia rerum omnium quae ad sensum pertinet carere oportere¹¹⁶.

Di questa riduzione dell’insegnamento di Aristotele alla formula *nihil est in intellectu quod prius in sensu non fuerit* Charles Schmitt ha scritto che risente di una tendenza a fare del filosofo greco un empirista più di quanto suggeriscano i suoi testi¹¹⁷; della stessa operazione esegetica si può dire però, forse con più sicurezza, che dipende dall’influenza dell’opera di Sesto Empirico. Non pare azzardato ipotizzare, cioè, che Gianfrancesco abbia preso le mosse dalla consapevolezza della maggiore efficacia delle argomentazioni pirroniane a sua disposizione relativamente al variare del *sensus* e della rappresentazione, e da queste premesse sia stato portato a marcare, nella propria interpretazione dell’indirizzo peripatetico, l’importanza della sensibilità. L’*habitus* scettico sembra avere così un ruolo decisivo anche

homines naturae scire concupiscerent». Cfr. ARISTOTELES, *De generatione animalium*, III, 760b 33-35 e *Metaphysica*, 980 a e sgg.

¹¹⁶ *Examen vanitatis*, V, 2, p. 1072. Analoga attestazione in *ibid.*, V, 2, p. 1073: «Imo ipse Aristoteles in tertio libro de Anima, dum repetit, quae ante de anima ipsa disputarat scribit aperte, eum qui non sentit neque addiscere quicquam, neque intelligere». Qui il riferimento ad Aristotele, anche se non completamente esplicitato nel testo, sembra poter essere a *De Anima*, 432a 7-8: «διὰ τοῦτο οὐτε μὴ αἰσθανόμενος μηθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνείη», tr. it. p. 229: «per questo motivo, se non si percepisse nulla non si apprederebbe né si comprenderebbe nulla...».

¹¹⁷ Cfr. SCHMITT, *Gianfrancesco Pico della Mirandola and his Critique of Aristotle*, cit. (al cap. 1, nota 45), p. 76: «It will be noticed that throughout Pico’s critique of Aristotle he consistently overemphasizes the Stagirite’s reliance on sense experience. Gianfrancesco has a decided tendency to make Aristotle much more of an empiristic than a critical reading of the text will allow. The result is that Aristotle turns out to be much more Lockean than in fact he was».

nell'approccio critico della seconda parte dell'*Examen*, funzionando da chiave per accedere polemicamente all'aristotelismo e pregiudicarne l'attendibilità.

Se si assume come corretta la considerazione che la filosofia aristotelica sia basata sul senso come criterio di verità, e se si pone contemporaneamente attenzione al fatto che i modi scettici, in particolare quelli attribuiti a Enesidemo, imputano l'impossibilità di formulazione di un giudizio certo di conoscenza intorno al mondo all'estrema variabilità della rappresentazione sensibile, diffusamente ed empiricamente esibita, si può facilmente comprendere come le argomentazioni pirroniane possano essere un primo pungolo critico per Aristotele e seguaci. Ne sono una prova le già citate righe di accenno all'aristotelismo presenti nel libro secondo dell'*Examen*, nelle quali Gianfrancesco provocatoriamente afferma che se si chiedesse spiegazione della peculiare fondazione dell'indirizzo peripatetico si sarebbe ritenuti indegni del Liceo, perché non consapevoli che ci sono cose delle quali, come è scritto anche nella *Metafisica*, non si può chiedere ragione. Chi leggesse questa nota ne ricaverebbe certamente una impressione sfavorevole: si insinua addirittura che la filosofia aristotelica sia immotivata quanto alla propria fondazione. Se poi si tiene presente che uno dei *topoi* sui quali maggiormente insistono le tesi scettiche riguarda la difficoltà di giustificazione del criterio di verità, si capisce come Aristotele esca da queste battute critiche come uno di quelli che eludono il problema in questione semplicemente ignorandolo.

In realtà questa lettura nasconde una certa parzialità. Innanzitutto, è impreciso il riferimento testuale preso ad esempio. Il passo della *Metafisica* dal quale Pico crede di poter ricavare che ci sono cose delle quali non si deve pretendere dimostrazione secondo la filosofia aristotelica, è il seguente:

Ci sono alcuni (...) i quali sollevano questa difficoltà: chi giudica qual è la persona sana, e, in generale qual è la persona che giudica rettamente ogni cosa? Queste difficoltà sono simili a quelle di chi si domandi se ora siamo svegli o dormiamo, e tutte queste difficoltà significano sempre la stessa cosa: quelli che se le pongono pretendono che si dia ragione di ogni cosa, cercano un principio, e pretendono di dimostrare il principio stesso, mentre poi risulta dalle azioni che non son affatto convinti della inderogabilità di queste pretese. Ma il loro difetto è proprio quello che abbiamo detto: *cercano una ragione delle cose delle quali*

non si dà ragione, dal momento che il principio della dimostrazione non è una dimostrazione esso stesso¹¹⁸.

Se contestualizzato, questo passaggio assume un significato sensibilmente diverso da quello che gli si vuole attribuire nell'*Examen*. Esso è tratto da un brano del quarto libro, dove è discussa la possibilità di dimostrazione del principio di non contraddizione, appena enucleato nella trattazione. Di questo βεβαιωτάτη ἀρχή Aristotele spiega, com'è noto, che si può dare solo una prova mediante confutazione, cioè solo una dimostrazione che richiede necessariamente un interlocutore disposto a negare la validità del principio stesso: quest'ultimo, essendo condizione di ogni argomentazione, appartiene infatti alle cose delle quali non si può chiedere ragione¹¹⁹.

L'impedimento a *quaerere rationem* cui si riferisce Gianfrancesco può essere, dunque, filosoficamente motivato e non è, come potrebbe apparire dall'*Examen*, riferito alla fondazione sensibile della filosofia aristotelica.

Un analogo divieto è poi replicato, sempre nel testo della *Metafisica*, contro quanti sollevano difficoltà circa il possibile rinvenimento di un criterio certo che possa fare da discriminare tra apparenze sensibili contrastanti. Il problema sollevato concerne sempre la dimostrazione tramite confutazione del principio di non contraddizione. Aristotele ritiene che una negazione di tale assioma sia presupposta da quelli che, considerando le cose sensibili, insistono sulla diversità delle impressioni da esse suscitate: questi infatti fanno notare che 1) relativamente a uno stesso oggetto si possono avere sensazioni differenti tanto al variare del soggetto percipiente quanto al mutare delle circostanze della percezione; e 2) che non è possibile distinguere con certezza tra le apparenze vere e quelle false perché chi formulasse il giudizio sulla verità o la falsità di un'impressione lo farebbe comunque

¹¹⁸ «Εἰσὶ δὲ τινες οἱ ἀποροῦσι (...) ζητοῦσι γὰρ τίς ὁ κρινῶν τὸν ὑγιαίνοντα καὶ ὅλως τὸν περὶ ἕκαστα κρινούντα ὀρθῶς. τὰ δὲ τοιαῦτα ἀπορήματα ὁμοιά ἐστι τῷ ἀπορεῖν πότερον καθεύδομεν νῦν ἢ ἐγρηγόραμεν, δύνανται δ' αἱ ἀπορίαι αἱ τοιαῦται πᾶσαι τὸ αὐτό· πάντων γὰρ λόγον ἀξιοῦσιν εἶναι οὗτοι· ἀρχὴν γὰρ ζητοῦσι, καὶ ταύτην δι' ἀποδείξεως λαμβάνειν, ἐπεὶ ὅτι γε πεπεισμένοι οὐκ εἰσὶ, φανεροὶ εἰσιν ἐν ταῖς πράξεσιν. ἀλλ' ὅπερ εἵπομεν, τοῦτο αὐτῶν τὸ πάθος ἐστίν· λόγον γὰρ ζητοῦσιν ὧν οὐκ ἔστι λόγος· ἀποδείξεως γὰρ ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξις ἐστίν» ARISTOTELES, *Metafisica*, IV, 1011 a3-13, tr. it. di C. A. Viano, Torino 2005, p. 289, la traduzione del testo della *Metafisica* sarà citata sempre da questa edizione.

¹¹⁹ Altrove infatti coloro che vorrebbero provato anche il principio di non contraddizione sono tacciati di ignoranza cfr. *ibid.*, 1006 a5-8.

in base alle proprie sensazioni, le quali, come quelle di qualsiasi altro soggetto, sono coinvolte nella disputa, sono ciò che deve essere giudicato e non possono contemporaneamente valere da criterio di giudizio. Tutte le apparenze quindi potranno essere considerate equivalenti, cioè egualmente attendibili; se queste sono tutte vere, o meglio, possono avere una eguale pretesa di verità, allora qualità tra loro contrarie potranno essere riferite contemporaneamente e sotto il medesimo rispetto a uno stesso oggetto:

Se tutte le cose che si credono o appaiono sono vere, necessariamente tutte le cose sono insieme vere e false. Molti infatti hanno credenze contrarie a quelle degli altri, e credono che coloro che hanno credenze non uguali a loro siano nel falso; ma allora è necessario che la medesima cosa sia e non sia¹²⁰.

È facile notare come i due presupposti del ragionamento considerato avverso al principio di non contraddizione siano perfettamente corrispondenti ai motivi fondamentali della confutazione scettica, così come emergono dai modi della sospensione dell'assenso. Ciò significa che quando Aristotele, rivolto a quelli che si chiedono chi possa rettamente giudicare tra sensazioni discordanti, risponde che essi pretendono ragione di ciò che in quanto principio di dimostrazione non può essere dimostrato o che, come si può leggere altrove, essi pongono problemi senza alcuna rilevanza pratica¹²¹, sta in qualche modo rispondendo, o comunque mostrando contrarietà, alle argomentazioni sulle quali Gianfrancesco sperava di poter far leva

¹²⁰ « εἴτε γὰρ τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα, ἀνάγκη εἶναι πάντα ἅμα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ πολλοὶ γὰρ τάναντία ὑπολαμβάνουσιν ἀλλήλοις, καὶ τοὺς μὴ ταῦτα δοξάζοντας ἑαυτοῖς διεψεῦσθαι νομίζουσιν· ὅστ' ἀνάγκη τὸ αὐτὸ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι» *ibid.*, 1009 a 7-12, tr. it. p. 283. Qui Aristotele procede assumendo la tesi dell'avversario (poche righe prima associata all'opinione di Protagora) secondo la quale tutte le impressioni sensibili possono avere pretesa di verità, constata che molte apparenze sono contrarie e ne conclude che è necessario che esse siano vere e false, e cioè che una stessa cosa sia e non sia.

¹²¹ È il caso della seguente nota *ibid.*, 1010 b3-11: « εἴτ' ἄξιον θαυμάσαι εἰ τοῦτ' ἀποροῦσι, πότερον τηλικαῦτά ἐστι τὰ μεγέθη καὶ τὰ χρώματα τοιαῦτα οἷα τοῖς ἄπωθεν φαίνεται ἢ οἷα τοῖς ἐγγύθεν, καὶ πότερον οἷα τοῖς ὑγιαίνουσιν ἢ οἷα τοῖς κάμνουσιν, καὶ βαρύτερα πότερον ἢ τοῖς ἀσθενοῦσιν ἢ ἢ τοῖς ἰσχύουσιν, καὶ ἀληθῆ πότερον ἢ τοῖς καθεύδουσιν ἢ ἢ τοῖς ἐγρηγορόσιν. ὅτι μὲν γὰρ οὐκ οἶονταί γε, φανερόν· οὐθεὶς γοῦν, ἐὰν ὑπολάβῃ νύκτωρ Ἀθήνησιν εἶναι ὦν ἐν Λιβύῃ, πορεύεται εἰς τὸ ὠδεῖον», tr. it. pp. 287-288: «Ma in secondo luogo c'è da sorprendersi che si pongano davvero difficoltà di questo genere, se le grandezze e i colori siano quali appaiono da lontano o quali appaiono da vicino, quali risultano ai sani, o quali risultano ai malati, e se il peso delle cose sia quello che risulta ai deboli o quello che risulta ai forti, se siano vere le cose che appaiono a chi dorme o a chi è sveglio. Che non credano a queste cose è evidente: nessuno infatti, se di notte credesse di essere ad Atene, essendo in Libia si dirigerebbe verso l'Odeon».

per l'apologetica dell'*Examen*¹²². È necessario quindi dedicare un'apposita confutazione alla filosofia aristotelica non solo per ragioni storiche, cioè per il fatto che essa è diventata col tempo la sola filosofia studiata, ma anche e soprattutto per ragioni teoretiche: perché in Aristotele si può rintracciare una motivata opposizione alle linee guida della confutazione scettica e dunque un ostacolo al tentativo di vanificazione della *doctrina Gentium*.

Scetticismo e aristotelismo emergono così dalla trattazione dell'*Examen* come visioni filosofiche alternative. L'uno è inteso come la filosofia che certifica i fallimenti della razionalità nell'impresa di una fondazione autonoma del sapere e, più precisamente, nel tentativo di reperire *humanitus* un criterio certo di conoscenza; l'altro è invece ritenuto espressione di una visione fiduciosa circa le possibilità di conoscere in maniera certa, o quantomeno conforme agli scopi umani, e interpretato come la modalità di codificazione di questo tipo di conoscenza. Se dunque Sesto Empirico è l'alleato più potente nel progetto di vanificazione dell'umano e contemporanea esaltazione delle certezze della fede, Aristotele è, invece, il nemico più insidioso, colui che additando certezze scientifiche raggiungibili *sola ratione*, rischia di far smarrire il senso di eccellenza della verità cristiana. Si comprende allora come il rapporto tra aristotelismo e Cristianesimo sia specularmente opposto a quello tra scetticismo e Cristianesimo: i peripatetici, a differenza degli scettici, meritano il biasimo di Pico, perché credono che le acquisizioni del proprio *magister* beneficino dello stesso grado di affidabilità accordato alle informazioni dispensate dalla Rivelazione. Combattere la dottrina aristotelica significa osteggiare il più importante e grandioso tentativo che la ragione filosofica abbia compiuto nella ricerca di un criterio di conoscenza esclusivamente proprio. Aristotele va poi criticato più aspramente degli altri filosofi non solo per motivi contingenti (è il

¹²² La presenza, nella critica alla negazione del principio di non contraddizione nel quarto libro della *Metafisica*, di alcune dottrine di tipo scettico, quali la negazione del valore della sensazione, che hanno singolari coincidenze con alcuni dei modi per la sospensione dell'assenso elaborati dai pirroniani non è certo un dato inesplorato dagli studiosi di Aristotele. Cfr. in particolare E. BERTI, *La critica allo scetticismo nel IV libro della 'Metafisica'*, in *Lo scetticismo antico*, a. c. di G. Giannantoni, 2 voll., Napoli 1981, I, pp. 61-80. In questo saggio, l'autore, riprendendo una ipotesi di Heinrich Maier, sostiene che i sostenitori di tali dottrine, contemporanei di Aristotele, siano i Megarici, inclini a svalutare l'attendibilità della conoscenza sensibile in analogia con la posizione eleatica. Si tratterebbe in particolare di Brisone e Stilpone di Megara, i quali avrebbero a loro volta influenzato Pirrone e quindi, indirettamente, la formulazione dei modi scettici di Enesidemo.

filosofo più popolare, quello più letto e ascoltato) ma anche per la sua eccellenza tra i *magistri* pagani¹²³. Riconoscergli questi meriti consente di concludere che i difetti criticamente evidenziati nella sua dottrina sono i limiti della filosofia, o addirittura, della ragione umana, incapace di dare fondazione autonoma al proprio edificio di conoscenza e per questo – ritiene Pico – vana.

Coerentemente con la presentazione dell'aristotelismo nella forma di un empirismo spinto, la parte più consistente della polemica degli ultimi libri dell'*Examen* è costituita da una lunga trattazione sull'incertezza delle *notiones* dipendenti dalla sensibilità, preceduta da una introduzione ad alcuni elementi fondamentali di 'teoria della sensazione'.

Il compito del *sensum* – comincia Gianfrancesco in questa nuova articolazione critica – consiste nel fornire *indicium* e *iudicium*. Con il primo termine si intendono l'apprensione e la ricezione da parte degli organi corporei della *species* sensibile, che viene poi mostrata, 'indicata' appunto, all'immaginazione¹²⁴. È questa una considerazione *more peripatetico* della capacità percettiva: nel *De Anima*, si legge che i sensi, relativamente all'oggetto del quale hanno la sensazione, ricevono solo la forma (εἶδος), non la materia della *res* percepita¹²⁵. La definizione del secondo termine attiene, invece, alla nomenclatura scettica; nel secondo libro dell'*Examen* si era stabilito che *iudicium* è il prodotto di una certa attività discriminante affidata a un peculiare *iudicorium*. Se è dunque agevole, per il lettore di Sesto, la comprensione della funzione dello *iudicare*, è decisamente più difficile da risolvere la questione di un'eventuale attribuzione di tale capacità alla sensibilità. Un'attenta lettura dei testi aristotelici conduce comunque Pico a ritenere che un certo ruolo discriminante possa essere attribuito anche ai sensi. A sostegno di questa affermazione è citato un passo del libro terzo del *De anima* in cui Aristotele scrive

¹²³ Cfr. *ibid.*, IV, proemio, p. 1014, nel quale ad Aristotele è riconosciuta l'eccellenza tra i pagani, e contemporaneamente lo statuto di empio, causa l'ignoranza della religione cristiana; la sua dottrina è perciò definita una filosofia «hominis, et quamquam inter Gentes magni, et forte maximi, hominis tamen et vera lucis, vera religionis ignari».

¹²⁴ Cfr. *ibid.*, V, 2, p. 1071: «Indicium appello haustum receptionemque sensibilis formae qua res ipsa indicatur altiori potestati».

¹²⁵ Cfr. ARISTOTELES, *De Anima*, 424 a17-19.

che il giudicare è funzione dell'intelletto e del senso¹²⁶, un'indicazione interpretata come relativa al fatto che anche la sensibilità, sebbene con modalità diverse rispetto all'intelletto, esercita un compito di giudizio, consistente nel distinguere le qualità proprie del sensibile che percepisce; come se il giudicare fosse una funzione stessa del percepire e consistesse nell'avere la sensazione di una determinata qualità piuttosto che di un'altra. Sembra infatti che debba essere intesa proprio sulla scorta di tali precisazioni la conclusione della spiegazione pichiana: «*indicat enim sensus superiores altiorique vi quod sentit, quod forinsecus hausit per illa quinque canalicula sensilium specierum, idque ipsum etiam sua ipse vi et potestate diiudicat*»¹²⁷.

Se *indicium* e *iudicium* sono le caratteristiche proprie della sensibilità, occorrerà individuare le loro debolezze per infirmare la filosofia aristotelica. Non è inaccettabile per i commentatori o lettori di Aristotele stesso – nota a riguardo Gianfrancesco – l'idea che i sensi ingannino, perché si trovano elencanti nei testi del filosofo (in particolare nel *De anima*) almeno cinque possibili casi di errore legati alle sensazioni: 1) l'usurpazione da parte di un senso del giudizio sul sensibile proprio di un altro, 2) il giudizio sui sensibili comuni e per accidente 3) l'eccessiva distanza tra soggetto percipiente e oggetto da percepire, 4) il danneggiamento dell'organo deputato alla ricezione dell'impressione sensoriale, 5) particolari affezioni, anche patologiche, del *medium* della percezione¹²⁸. Restando però a queste

¹²⁶ Cfr. *ibid.*, 432 a16, dove il giudicare è definito funzione dell'intelletto e del senso: «ὁ διανοίας ἔργον ἐστὶ καὶ αἰσθήσεως».

¹²⁷ Cfr. *Examen vanitatis*, V, 2, 1071. Si possono rintracciare anche altri passi aristotelici sui quali Pico sembra aver fondato la propria interpretazione, in particolare. Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, 426 b8-12: «ἐκάστη μὲν οὖν αἰσθησις τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ ἐστὶν (...) καὶ κρίνει τὰς τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ διαφοράς, οἷον λευκὸν μὲν καὶ μέλαν ὄψις, γλυκὸν δὲ καὶ πικρὸν γεῦσις· ὁμοίως δ' ἔχει τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων» tr. it. p. 199: «ciascun senso si riferisce ad un oggetto sensibile (...) ad esempio la vista distingue il bianco e il nero, il gusto il dolce e l'amaro, e la stessa cosa si verifica per gli altri sensi», e ancora 427 a20-22: «δοκεῖ δὲ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν ὡςπερ αἰσθάνεσθαι τι εἶναι (ἐν ἀμφοτέροις γὰρ τούτοις κρίνει τι ἢ ψυχὴ καὶ γνωρίζει τῶν ὄντων)», tr. it p. 203: «sembra che il pensare e il comprendere sia una specie di sensazione (giacché con ambedue queste attività l'anima distingue e conosce qualcosa degli esseri)».

¹²⁸ Cfr. *Examen vanitatis*, IV, 12, p. 1060: «Principio itaque falli putaverunt [interpretaes Aristotelis] sensum, si circa rem obiectam versaretur, quae propria illi non esset sensui qui communi dicitur, puta si auris colorum notitiam haurire vellet, et oculus de harmonia sonora sententia ferret, atque noto utamur exemplum: si Socrates quoniam albus esset, diceretur ab oculo cognosci, accideret ei albo, quod visu percipitur, esse Socratem: ex accidenti itaque Socrates diceretur persentiri, quo modo et visus, et caeteri sensus extrinsecus positi fallerentur (...) Tertio ex distantia nimia, nam aliter cum prope res et iuste, aliter cum longe et nimio plus collocata est, sensus arbitratur. Quarto si infectum sit intermedium corpus diaphanum perspicuumve, si de visu loquamur, quo species rei

assunzioni, non si fa nessun apprezzabile passo in avanti verso l'ostentazione dell'incertezza della sensibilità: individuare e circoscrivere le situazioni percettive a rischio di falsità equivale a rendere l'eventualità di sensazioni false filosoficamente 'innocua', perché riconoscibile ed emendabile. A garantire la generale affidabilità delle informazioni sensibili, facendo apparire i loro eventuali errori solo come eccezioni alla norma, basta infatti il principio indiscusso della gnoseologia aristotelica: che i sensi nell'esercizio della funzione loro peculiare – la percezione del sensibile proprio – siano sempre veraci. A rifiutare questa tesi allora si concentra lo sforzo critico pichiano, in una esposizione di ragioni ed esempi concreti che comincia con un argomento *ex auctoritate*: un appello allo scetticismo pirroniano, cui è riconosciuta una giusta insistenza sulla fallacia costitutiva della percezione. Nonostante si tratti di un riferimento abbastanza cursorio nel testo – causa la preferenza per una confutazione dell'aristotelismo che proceda attraverso *rationes* peripatetiche¹²⁹ – la lettura dei libri precedenti dell'*Examen*, mette in condizioni di operare un rinvio più esplicito al primo modo scettico della sospensione dell'assenso che faceva leva sulla differente costituzione fisica degli organi di senso nei vari animali, mostrando come questa produca una grandissima discordia di rappresentazioni: non si potrebbe quindi concedere ad Aristotele che, ad esempio, la vista non possa sbagliare nella percezione della bianchezza ma solo nell'attribuzione di questa qualità a un oggetto piuttosto che a un altro, perché se animali diversi posseggono appunto una differente conformazione dell'organo di senso potranno percepire in modi discordi anche la qualità del colore. Se si obiettasse che bisogna privilegiare e tenere per veritiere le rappresentazioni sensibili dell'uomo rispetto a

sensilis ad pupillam deferuntur, vesalia intermedia etiam infecta sunt ut in auditu, si inficiatur aër quem permeat soni, ad auditionis delati sensorium, ut in olfactu (...) item si caro afficiatur per quam gustabilis tactilisque species (ad sensorium quod repositum circa cor ipsemet [*scil.* Aristotelis] perferatur». Una sesta cagione di errore, l'idea che i sensi possano ingannarsi nella percezione di oggetti dalle dimensioni troppo grandi o troppo piccole, o di qualità così poco 'intense' da non essere facilmente individuabili, è ritenuta da Pico non accettata da tutti gli aristotelici: «Sexto loco fuerunt qui numerarent magnitudinem debitam et qualitatem, nam et parva illa, et haec tam remissa esse posset, ut inde fallacia oboriretur, quanquam sunt qui hoc velint eludere quia si si sensibile id fuerit iam sensum non effugiet»

¹²⁹ Cfr. *ibid.*, V, 2, p. 1074, così sull'argomento della fallacia dei sensi: «Atque hac de re Academicorum etiam praecipueque Scepticorum argumenta recensuimus, eosque etiam quoad licuit iuimus capitibus maxime secundo et tertio supra vigesimum, quibus in praesentia nolumus uti, quoniam inter disputandum cum Aristotele Lyceum non placet exire»

quelle di altre specie di soggetti percipienti, gli scettici avrebbero facile gioco a rispondere che le apparenze umane, come quelle degli altri animali, sono appunto la materia della controversia e non possono quindi valere anche da criterio di giudizio della stessa¹³⁰. Anche un esame più approfondito delle stesse ragioni aristoteliche, filtrato dall'*habitus* scettico, conduce a conclusioni analoghe. Si prenda l'argomento della distanza: come si potrà stabilire – spiega Gianfrancesco – quale sia l'intervallo spaziale a partire dal quale è possibile che i sensi si producano in una percezione veritiera? O, in termini ancora più vicini alla formulazione pirroniana, come si potrà individuare un criterio che permetta di distinguere tra l'intervallo funzionale a percepire in maniera corretta e quello che pregiudica invece la percezione, se non si possiede altro discrimine che sensazioni già condizionate dalla distanza?¹³¹

Restando ancora alla dottrina aristotelica, è possibile impiegare il classico argomento della confutazione tramite *dissensiones*: i commentatori del *De anima* si sono trovati in grande disaccordo riguardo il numero dei sensi (tanto che Temistio e Alessandro di Afrodisia hanno pensato che ci fosse solo un senso che svolgesse diverse funzioni)¹³² e se non è possibile individuare con certezza quanti siano questi non si potrà mai essere sicuri circa la corretta percezione dei sensibili propri a essi corrispondenti. Gianfrancesco prosegue poi sviluppando un altro argomento, di una certa originalità: «homines – scrive – de propriis sensibus saepenumero ambigunt, dubitanque an proprie senserint, an vere viderint, vere audierint, quae sibi videntur, vel visa, vel audita? Nam et si actus is reflexus dicatur, actus tamen sensu est, vel ipsiusmet, vel alterius, quo fit ut dubitat de ipsa sensione...»¹³³. Si insinua così l'eventualità che gli uomini possano sbagliarsi intorno alla veridicità dei propri stati psicologici, un inganno che Pico crede dipenda dal fatto che l'atto (chiamato riflesso) con il quale ci si interroga sulla validità della percezione è pur sempre il prodotto della stessa facoltà sensibile sulla quale si è chiamati a giudicare; anch'esso, dunque,

¹³⁰ Per una trattazione più analitica cfr. SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhoniae hypotyposes*, I, 40-61.

¹³¹ L'argomento è formulato in maniera chiara in *Examen vanitatis*, IV, 12, p. 1062: «Sed et interstitii circumstantia quandoque fallit, quoniam nec decretum est, nec decerni potest quanta illa debeat esse, quae veraci iudicio deputetur distantia: quoniam alii perspicacia sensuum pollent, alii hebetudine laborant».

¹³² Cfr. *ibid.*, V, 2, p. 1075.

¹³³ *Ibid.*, p. 1076.

come la percezione, può essere ingannevole. Un'interessante esemplificazione di questa argomentazione potrebbe essere sviluppata a partire da un tipico caso di possibile inganno percettivo: la situazione di un individuo chiamato a giudicare l'attendibilità della sensazione che, da malato, gli fa percepire come amaro un alimento (nell'esempio il miele) comunemente sentito dolce. Si potrebbe sostenere che se quello dicesse di star provando una sensazione di amaro, rafforzerebbe i dubbi sull'infallibilità dei sensi in relazione ai propri sensibili, non tanto perché l'alimento in questione è nella maggior parte dei casi ritenuto dolce, ma soprattutto per il fatto che si determinerebbe così il caso di dati contrastanti prodotti da un senso in tempi diversi relativamente a uno stesso oggetto e al sensibile che gli è proprio¹³⁴, senza poter sperare di ottenere un criterio discriminante. Se, invece, quell'individuo dicesse di provare in realtà una sensazione di dolce, ma di avere la coscienza dell'amaro a causa dell'alterazione provocata dal proprio stato patologico, ne deriverebbe comunque che il senso può essere influenzato a discapito della propria veridicità e che è lecito dubitare delle sensazioni dal momento che non sempre esse corrispondono alla consapevolezza che se ne ha.

Un aristotelico potrebbe obiettare che, a rigore, tutte le cagioni di errore così esposte non riguardano le sensazioni in atto, ma sempre situazioni determinate da fattori esterni, nell'ultimo esempio una malattia, che sono facilmente enumerabili, tali che si può sperare di individuarli tutti, e stabilire così una norma che definisca il tradizionale paradigma di funzionamento della sensibilità e quindi il comportamento dei sensi nel caso dell'incorrere di una o più variabili capaci di influenzarli. E infatti, se ci si limitasse a mostrare che il senso sbaglia, elencandone tutte le tipologie di errore, non sarebbe a rigore esclusa la possibilità di elaborare una regola che catturi le modificazioni possibili e consenta in ogni occasione di conoscere in anticipo la tendenza in cui incorre la percezione e di correggere il suo giudizio nei casi patologici; se invece non si disponesse di questo modello si potrebbe sempre dubitare della realtà delle qualità sensibilmente apprese. Lo scopo di Pico perciò non è

¹³⁴ Anche lo stesso individuo, infatti, da malato e da sano avrebbe percezioni differenti del gusto dell'alimento in questione.

mostrare semplicemente che il giudizio dei sensi è fallace, ma che esso è influenzato da un numero di variabili così ampio da non poter essere circoscritte:

Est enim sensus suapte natura *verus ni sit varius*, varius autem in diversi hominibus est, et quandoque in eodem, et saepenumero de suis sensationibus Ambigunt plurimi, ut opere procedente patefiet, unde nec generalis *regula sensibilis* veritatis quae et universis, et singulis hominibus, et semper aptari queat (ni ego quidem fallor) invenietur¹³⁵;

Questa circostanza esclude che sensazioni ripetute possano perfezionare la percezione e correggere l'errore:

Dicam ego te semper incertum, an in hac, an in illa videlicet sessione fueris deceptus nam sensus ipse, ut diximus, ut mox etiam latius dicemus, in se ipso quanquam verus esse potest, varius tamen, et ambiguus dubiusque, et est et, (...) Varius inquam si *regula veritatis* ex sensu colligere volueris¹³⁶.

La parola chiave, in tali argomentazioni, è infatti 'varietà' piuttosto che fallacia: Gianfrancesco non è così radicale da negare che il senso possa essere vero, preferisce invece sottolineare che esso è caratterizzato da una serie di variabili pressoché infinita, e dunque incontrollabile, che rende impossibile distinguere con assoluta sicurezza una percezione vera da una falsa. La dimostrazione dell'esistenza di una tale varietà è affidata a una lunga argomentazione, sostanzialmente basata sulla convinzione che ogni uomo, in merito a uno stesso oggetto, abbia una percezione diversa da un altro, perché ogni soggetto percipiente si trova in uno stato fisiologico peculiare, causa il differente equilibrio corporeo che lo caratterizza.

Molteplici e non sempre governabili sono i fattori che intervengono a influenzare l'organismo del soggetto percipiente e rendono conseguentemente impossibile la definizione e la fondazione della dimostrazione sui dati della sensibilità:

¹³⁵ *Ibid.*, IV, 12, p.1059.

¹³⁶ *Ibid.*, V, 2, p. 1074. Cfr., *ibid.*, V, 3, p. 1086: «Nam sensus quidem verum esse aliquando, et indicium, et iudicium non ambigo, nullumque homini, qua carneus est, omnino verius, tum, scilicet, cum non fallitur, cum non in ambiguo versatur, cum in sua duntaxat sessione, persistit, nec ad aliorum sense, et iudicia refertur, quamquam fere semper adsunt conditiones ipsius sensorii variae, quae res ipsas ob diversitatum temperamentum, secus, ac se habeat apud alios, saepe etiam aliter, ac se habeat veritas, prae se ferunt, ob diversam etiam rei ipsius sensilis, fluxamque naturam ea ipsa, quae obiicitur sensorio, diversae sese habent temporis diversitate».

Proportio autem ipsa multis variari modis potest, per aetatem, per casum, item eadem in aetate, nutritione, autione, detractone, vel omnium, vel aliquorum, quorum videlicet in loco caeteri succedant humores, unde et varia quoque proportio dissultet, quae etsi eadem esset, ab alio tamen individuo diversa fuerit, *ut propterea certa ulla, et universalis regula sensibilis, super qua fundetur demonstratio trahi non queat*¹³⁷.

Vale qui il principio *tot species temperamentis quot individua*. Non è possibile infatti che l'effetto della prevalenza di uno dei quattro umori sia limitata alla produzione di altrettante alterazioni fisiche: quattro sono le qualità – relative al preponderare di bile nera, bile gialla, flemma o sangue – ma pressoché infinite le variazioni quantitative secondo le quali ognuna di quelle può trovarsi intensificata o diminuita nel corpo e, dunque, è imprevedibile la diversità delle impressioni sensoriali di cui può essere concausa¹³⁸. Qualsiasi particolare combinazione degli umori, non necessariamente morbosa, condiziona la percezione e fa sì che ogni individuo abbia una sensazione differente da un altro. Paragonata alla fede nella dottrina rivelata da Cristo, la fiducia nella certezza dei dati sensibili, a fondamento del sistema aristotelico, diventa allora quasi una credenza superstiziosa.

Al termine di questa esposizione, comunque, Pico dichiara di non aver inventato nulla di nuovo. I presupposti per la dimostrazione della fallacia dei sensi – nota – sono già in Aristotele stesso, sebbene egli sia stato volontariamente reticente su questo punto: «certe tanto, et tam acri Aristotelis polluit ingenio – scrive – uti eum non latuerit sensus incertitudo, sed quoniam ei multum fidebat, dissimulavit id aperte prodere, oblique tamen subsignavit, ut multis ex locis librorum eius, quos attulimus, videre licuit, et quanquam dicit, sensum non falli circa proprium sensile»¹³⁹.

¹³⁷ *Ibid.*, V, 2, p. 1083.

¹³⁸ Cfr. *ibid.*, IV, 2, p. 1081: «Si quattuor sunt specie diversa temperamenta, unicuique etiam sua specie diversa sensus respondebit sententia, si plures et plures, dubio procul, ut ego quidem facilius existimaverim, quoniam proportionum mixtionis diversitas, vicem habet differentiae, quae speciem constituit in ipso humorum conflatu». E anche *ibid.*, p. 1082: «Certo ipso Aristotele autore, quo pacto negare queant, tot species esse temperamentis, quod individua non video, cum ipse in *Problematibus*, de humorum agens mixtione, sanxerit specie distare alios, non quia faciem habeant, sed quia faciem talem quod si differentia illa ex accidenti atque materia dicatur esse, non a specie ipsa humana promi, nihilominus colligimus, quod diversa illa mixtio non solum intrinsecus, sed etiam extrinsecus oculis, videlicet, aliorum diversa praesentat».

¹³⁹ *Ibid.*, V, cap. 5, p. 1116.

Eppure si deve rilevare come nel percorso di elaborazione di questa nuova sezione critica dell'*Examen* siano ancora implicite le *rationes* scettiche ereditate dai libri precedenti. Gianfrancesco fa agire sempre modalità di confutazione a lui familiari; nel pieno rispetto delle norme pirroniane, si sofferma prima sulla *dissensio* tra le rappresentazioni sensibili di soggetti diversi, o dello stesso soggetto in tempi differenti e poi sulla problematicità di questa discordanza, conseguente alla mancanza di un criterio di distinzione tra le percezioni eventualmente corrette e le molte fallaci.

Né il prestito dalla fonte scettica si limita alla riproposizione di queste 'tecniche di confutazione', ma trova anzi la sua più efficace realizzazione nell'introduzione di un paradigma gnoseologico dal quale dipende la validità di tutti gli argomenti portati contro le pretese di affidabilità della scienza umana. In particolare l'apporto epistemologicamente più rilevante dei testi di Sesto Empirico per la strategia apologetica pichiana consiste in una spiegazione dell'origine e natura delle informazioni sensibili di segno alternativo rispetto a quella disponibile nella teoria aristotelica. Per Aristotele la capacità del senso di giudicare correttamente circa il suo sensibile proprio dipende dallo statuto della facoltà sensitiva, che è in potenza ciò che il sensibile è già in atto. I sensi non errano circa i sensibili loro relativi perché sono naturalmente adatti a ricevere, all'atto della sensazione, la forma dell'oggetto percepito. Più precisamente, nel *De anima* si legge che ciò che possiede una determinata qualità sensibile (colore, sapore, o suono, ad esempio) 'impressiona' il senso ad essa corrispondente (vista, gusto, o udito) *κατά λόγον*, cioè al modo di una informazione sui caratteri universali della cosa; il singolare infatti può essere percepito solo in ragione di una sua qualche differenziazione formale, per cui, ad esempio, si sente amaro solo se l'oggetto è formalmente determinato come amaro, vale a dire solo se la materia ha una qualificazione che la specifica¹⁴⁰. Ne risulta una

¹⁴⁰ Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, 424 a17-24; e MIGNUCCI, *La teoria aristotelica della scienza* cit., p. 306: «Sensazione e intellesione allora non differiscono per il principio oggettivo dal quale i due tipi di conoscenza restano specificati, principio che in entrambi i casi è la forma, ma per il modo in cui esso è colto; nel primo caso la forma è conosciuta come mera forma dell'individuo nell'indifferenziata e unitaria compresenza di soggetto e predicato, senza distinguere la riferibilità a più di quest'ultimo; nel secondo essa è distinta dal soggetto in cui si trova ed è perciò colta come dimensione comune ai più, sì che può essere considerata per se stessa a prescindere da quei molti di cui è come principio in qualche modo autonomo di conoscenza»

idea di conoscenza come somiglianza – tra gli ‘enti’ reali e quelli mentali, possibile in virtù della forma delle cose sensibilmente ricevuta – che trova codificazione nella dottrina scolastica delle *species*. Questa concezione, secondo la versione semplificata alla quale Pico si riferisce nell’*Examen*, individua la garanzia dell’acquisizione senza alterazioni della forma dell’oggetto esterno da parte degli organi di senso in una *species sensibilis* che, passando dai sensi esterni alla facoltà immaginativa e agli altri sensi interni, si determina in un *phantasma* rappresentativo dell’oggetto stesso; l’intelletto può quindi afferrare nell’immagine la *species intelligibilis*, la caratteristica della *res* astratta dalla sua individualità e, riconoscendo nei casi particolari l’appartenenza a una certa classe di enti, può definitivamente apprendere l’essenza dell’oggetto, in quanto forma distinta dalla molteplicità empirica cui inerisce¹⁴¹. Un tale schema assicura anche la verità di quanto conosciuto: il processo che prendendo le mosse dai dati sensibili si conclude con l’azione dell’intelletto agente volto ad isolare la *quidditas* dell’oggetto percepito non falsa mai la struttura essenziale dei particolari percepiti, dà sempre origine a una *species* intelligibile che corrisponde alla natura della realtà di partenza. L’errore è imputabile, anche qui, a eccezioni alla norma corretta. Per esempio: l’applicazione di una caratteristica essenziale a una *res* diversa da quella cui essa compete, la costruzione di una definizione con l’unione di elementi che non possono evidentemente coesistere gli uni con gli altri, o l’inganno non circa l’essenza della cosa ma le proprietà che a questa ineriscono come accidenti o disposizioni acquisite¹⁴².

¹⁴¹ Cfr. L. SPRUIT, *Species intelligibilis from perception to Knowledge vol. I, Classical Roots and Medieval Discussions*, Leiden 1994, pp. 5-6 per una spiegazione certo meno banalizzante di quella fornita da Gianfrancesco: «Sense perception occurs when sense organs are affected by external stimuli; it consists essentially in the production of sensory representations called ‘phantasmata’. (...) Phantasmas, as sensory representations, are the product of a dynamic complex of inner forces (the so-called inner senses: common sense, imagination or phantasy, ‘aestimativa’ and/or ‘cogitativa’), capable of organizing and transforming the information received from sense organs and external senses. Thus, phantasmas, *qua* representations occurring in the organic faculties, are certainly selective, generic, and even ‘abstract’. In virtue of these properties, they are regarded as an adequate basis for the production of the intelligible specie and the starting point of any intellectual activity. The first operation of intellectual knowledge is the apprehension of an individual essence and may be regarded as an act of discrimination without judgment. In the so-called ‘simplex apprehensio’ the active feature of the human mind (agent intellect) derives, by abstraction from sensible representations, an intelligible specie. The abstracted species is received by the possibile intellect, i.e. mind *qua* receptive ‘organ’».

¹⁴² È così, per esempio, per Tommaso; cfr. *In duodecim libros Metaphysicorum sententiae*, VI, l. 4; e soprattutto *Summa Theologiae*, I-I, q. 58, art 5 co.: «Intellectus autem circa quod quid est

Dal punto di vista dello scetticismo, invece, piuttosto che ricevere la forma, il λόγος della cosa percepita, i sensi restituiscono φαινόμενα, apparenze delle quali non si può mai dire se descrivano qualità effettivamente presenti nella realtà del percepito o siano solo effetti delle particolari disposizioni dell'individuo percipiente. L'insistenza nei modi pirroniani sulla necessità di una regola di verità presuppone proprio la considerazione di una distanza critica tra soggetto e oggetto del conoscere: le sensazioni del soggetto sono intese come l'effetto conclusivo di una categoria di eventi fisici che le ricollegano all'oggetto esterno, ma introducono modificazioni che non assicurano la somiglianza di quanto percepito con le reali determinazioni della cosa. Il criterio deve funzionare allora da terzo elemento, garante della corrispondenza tra la *res* e la sua rappresentazione dopo che queste siano state separate. Si può comprendere così l'efficacia della critica alla liceità della distinzione tra un funzionamento normale, dei sensi e dell'intelletto, e anomalie di condizioni patologiche o irregolari (come la pazzia o il sogno). Tali stati si trovano, per gli scettici, in una posizione di uguaglianza rispetto al valore delle rappresentazioni che esse danno degli oggetti, non tanto in ragione del fatto che si equivalgono per frequenza o utilità, ma perché sono tutti ridotti al rango di cause produttrici di rappresentazioni qualificabili soltanto come fenomeni o apparenze, dato l'adattamento e il mutamento delle qualità percepite delle cose al variare delle condizioni psicofisiche degli individui senzienti. La consueta argomentazione pirroniana sull'impossibilità di preferire un criterio (e quindi uno stato o una condizione particolare) rispetto a un altro è quindi una teorizzazione dell'indifferenza tra le tutte le percezioni.

La strategia adottata nell'*Examen* per mettere in dubbio la verità della percezione sensibile consiste in una implicita ripresa e applicazione di questa prospettiva critica: il linguaggio resta quello dell'aristotelismo delle *species*, i

semper verus est, sicut et sensus circa proprium obiectum, ut dicitur in III de anima. Sed per accidens in nobis accidit deceptio et falsitas intelligendo quod quid est, scilicet secundum rationem alicuius compositionis, vel cum definitionem unius rei accipimus ut definitionem alterius; vel cum partes definitionis sibi non cohaerent, sicut si accipiatur pro definitione alicuius rei, animal quadrupes volatile (nullum enim animal tale est); et hoc quidem accidit in compositis, quorum definitio ex diversis sumitur, quorum unum est materiale ad aliud. Sed intelligendo quidditates simplices, ut dicitur in IX Metaphys., non est falsitas, quia vel totaliter non attinguntur, et nihil intelligimus de eis; vel cognoscuntur ut sunt».

concetti utili alla confutazione sono però ricavati da Sesto Empirico. Ne è una chiara dimostrazione un'argomentazione impiegata, nel libro quarto, per contrastare una estrema difesa del principio aristotelico dell'infalibilità delle sensazioni relative ai sensibili propri. A chi sostiene che i sensi non sbagliano perché si limitano a 'registrare' il modo in cui sono affetti dalle *res*, e che se l'organo del gusto, in un individuo malato, percepisce il miele amaro non erra perché giudica sulla base di una *species amaritudinis* effettivamente presente, causa l'alterazione patologica, Gianfrancesco risponde, prima, chiedendosi per quale ragione coloro che difendono questa tesi si rifiutino di ritenerla valida anche per i sensibili comuni e di concludere, contro Aristotele, che anche quelli sono sempre veri e poi, soprattutto, facendo appello a un presupposto tipico dei modi scettici per la sospensione dell'assenso: poiché le sensazioni sono affidabili solo se indentificano proprietà reali delle cose, vale a dire qualità loro appartenenti indipendentemente dal soggetto che le percepisce, se fossero vere tutte le impressioni ne deriverebbe che determinazioni contrarie e incompatibili dovrebbero essere attribuite contemporaneamente a uno stesso oggetto, con palese violazione del principio di non contraddizione.

Non fallitur inquit sensus, quoniam ita iudicat ut afficitur: si enim lingua quaesit bile infecta, mel gustatum amarum percipit, quo modo fallitur? Sentit enim speciem amaritudinis, atque iudicat, ita de intermediis fallacia pari proportione statuunt et de caeteris. Sed cur non idem de communi cognitrice potestate decernunt? Quae enim causa diversitatis, si ex eo quod apparet, et quod videtur, id quod non vere ita sese habet diiudicat? Tum enim quae absurda sequerentur nemo nescit, eandem rem falsam et veram esse, ac eiusmodi caetera¹⁴³.

Non è insomma in questione la circostanza che il senso percepisca una certa *species* e lo faccia necessariamente in modo corretto, ma la corrispondenza di quella forma a una determinazione essenziale dell'oggetto; proprio perché questa non può essere stabilita, i sensi sono incerti e i loro eventuali errori si replicano, senza possibilità del ricorso a un criterio discriminante il vero, fino all'intelletto:

¹⁴³ *Examen Vanitias*, IV, 12, pp. 1061-1062.

At dissolvant operae pretium est quo pacto sensu ipse de ambiguis ferat sententiam? Sunt enim quocumque in sensu aliqua, quae indigeant discerniculo. Feret ergo modo hic, modo illic sententiam diversam atque pugnacem numquam certam, si ex sese aliam non habet facultatem discernendi diiudicandive quam eam, qua sibi quicquam primo praesentabitur, *praeter id numquam eveniet ut non fallatur illius iudicium, si de re ipsa secundum se non discernat, ad rem namque obiectam iudicium resolvitur, quia de re potissimum quaeritur. Neque enim de verbi causa, quae in lingua est specie sit quaestio, sed de mele dulce sit an minime* quare si amarum iudicat ob bilis speciem iam sibi impressam, falsam profert de melle sententiam, et numquam veram profert, si de re quae obicitur ipsi sensui non recte arbitratur, quod facere nequit nisi eius imaginem syncere hauriat. Quare non modo fallitur, sed et sensui communi, et ipsi etiam intellectui magna esse potest erroris occasio, quandoquidem sensus ipse communis nititur exterioribus in iudicio ferendo tanquam testibus et indicibus, parique proportione intellectus¹⁴⁴.

È il caso di notare che con questi argomenti sono decisamente abbandonate le posizioni gnoseologiche difese nel *De imaginatione*. Nell'opuscolo emergeva infatti, con riguardo alla spiegazione della genesi dell'errore conoscitivo, una visione sostanzialmente aristotelica, ancora fondata sulla veridicità del senso e disposta ad ammettere la possibilità dell'inganno solo in relazione alla fantasia. Nell'*Examen* il peso dell'errore, declinato in termini di varietà incontrollabile, si è spostato sulla sensibilità ed è espressamente negato che il senso sia infallibile in relazione al proprio sensibile¹⁴⁵. Tra i due testi si colloca sia cronologicamente sia concettualmente, evidentemente, la lettura degli *Schizzi Pirroniani* e degli altri testi di Sesto: da essi Gianfrancesco apprende come la percezione possa essere seriamente condizionata fino all'errore e trova occasione per motivare filosoficamente l'opposizione ad Aristotele e, in generale, alla *doctrina gentium*.

Un'altra situazione esemplare per valutare ancora l'azione a distanza dei modi scettici oltre i limiti del recupero testuale dei primi tre libri dell'*Examen* è la ripresa, e la soluzione *more pyrroniano*, di una questione derivata dalla filosofia scolastica, di natura apparentemente del tutto estranea al contesto della critica

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ Non c'è però, in questo contesto, nessuna riabilitazione dell'immaginazione: Pico accresce i motivi di incertezza delle conoscenze umane, anticipandone l'origine già a livello della sensibilità, ma la fantasia – pure se non è più così l'unica causa dell'errore – resta una fonte pericolosa di inganni in campo teoretico e, soprattutto, morale. Cfr. *ibid.*, II, 33, pp. 900-901.

antiaristotelica: la controversia su necessità e caratteri della *divina illustratio* determinata dalle obiezioni di Duns Scoto alla gnoseologia di Enrico di Gand. A questo tema è dedicata, nel libro quinto, una *digressio* concepita allo scopo di difendere dai rilievi polemici contenuti nell'*Opus Oxoniense* alcuni argomenti sull'incertezza della conoscenza umana presenti al principio della *Summa quaestionum ordinariam*. Con essi Enrico puntava ad accreditare una distinzione – che Gianfrancesco aspira a mantenere e riproporre – tra il valore informativo delle acquisizioni possibili per l'uomo *ex puris naturalibus*, tramite l'esperienza sensibile, e il grado di certezza garantito da una notizia dipendente dall'illuminazione divina. È questa una differenza ispirata alla separazione agostiniana tra *verum* e *veritas*: la conoscenza consentita dai sensi consiste nell'apprendere che qualcosa è, equivale a sapere che quella *res* è vera, ma non ad afferrarne la verità, vale a dire, la conformità al suo *exemplar*. Nel primo caso infatti basta un atto semplice dell'intelligenza che seguendo le impressioni sensibili coglie ciò che è vero, in un altro è necessaria una operazione di composizione e divisione attraverso la quale l'intelletto muove alla determinazione della corrispondenza della *res* percepita con il modello che solo ne giustifica il suo esser così come è e non altrimenti. Tuttavia bisogna distinguere, secondo l'esposizione enrichiana, due tipi di esemplari, e dunque due possibili modi di conoscere la verità: la *species* astratta dai dati sensibili e quella coincidente con la forma ideale ed eterna della cosa, posseduta da Dio nel Verbo. La sola conoscenza della prima specie non può procurare alcuna certezza assoluta; sono in effetti individuate tre ragioni per le quali essa non può essere infallibile, tutte inerenti l'impossibilità di soddisfare, con i soli mezzi umani, il parametro della fissità e immutabilità che caratterizza lo statuto epistemologico della verità. In primo luogo, occorre considerare la tendenza al mutamento degli oggetti percepiti dai sensi, dai quali possono derivare, in situazioni percettive differenti, informazioni contrastanti. In secondo luogo, la mutevolezza stessa dell'anima dove resta allocato l'esemplare, testimoniata dalla facilità degli uomini all'errore. Su questo punto è proposto un argomento *a fortiori*: tutto ciò che ha una dignità ontologica inferiore a quella dell'anima sarà comunque più fallibile, ma l'esemplare è un accidente di quella dunque esso potrà facilmente essere fonte di inganni; di contro la verità immutabile trascendente l'intelletto umano sarà perfettamente certa. Infine c'è da tener presente

che la *species* astratta dai sensi conserva una somiglianza sia con il falso sia con il vero come è evidente negli stati di sogno o alterazione mentale. Il processo d'astrazione non fornisce dunque che un accesso superficiale alle cose, rivelandosi insufficiente per conoscere la verità. Perciò si rende necessario l'adeguamento dell'imperfetto, oscuro e nebuloso concetto ricavato dall'esperienza all'esemplare eterno impresso nella mente creata da una divina illuminazione, ciò potrà avvenire però non nella forma della visione diretta – consistente in una contemplazione dell'idea della cosa, e quindi della natura di Dio, preclusa all'uomo *viator* – ma al modo dell'incidenza di una luce riflessa (*obliquo aspectu*) dalla quale proviene non il possesso 'puro' dell'esemplare divino ma la disponibilità di quello come mezzo, *ratio cognoscendi* e garanzia di verità della *res* sperimentata¹⁴⁶.

Non era però intenzione di Enrico accreditare con queste ragioni – come invece pretende Gianfrancesco – una posizione scettica. Nell'articolo primo della *Summa*, dedicata appunto alla domanda se si possa conoscere qualcosa, è infatti abbozzata una risposta alla tesi sull'impossibilità per l'uomo di raggiungere una qualche conoscenza affidabile e vera anche con i soli strumenti naturali. Il modo in cui questo pessimismo epistemologico è esaminato nell'insieme delle ragioni *quod non* della *quaestio* dipende dalle attestazioni di alcuni dei principali repertori di argomentazioni scettiche accessibili ai medievali: la numero 9 delle 83 *quaestiones* di Agostino, il libro IV della *Metafisica*, e il primo libro degli *Analitici Secondi*. Il richiamo all'autorità agostiniana e quello successivo alle posizioni di Democrito (tutto è falso perché tutto è relativo), dell'Accademia (la verità è inaccessibile all'uomo) di Protagora (non c'è oggettività, non ci sono conoscenze fisse, perché tutta la verità è nella sensazione) e di Eraclito (tutte le cose sono false perché

¹⁴⁶ Cfr. HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. I-IV, ed. G. A. Wilson Leuven 2004, art. 1, q. 2, p. 57: «Necesse est igitur, quod illa veritas increata in conceptu se imprimat, et ad characterem suum conceptu nostrum transformet, et sic mentem nostram expressa veritate de re informet similitudine illa, quam res ipsa habet primam veritatem (...) Perfecta igitur, ut dictum est, informatio veritatis non habetur nisi ex similitudine veritatis menti impressa de re cognoscibili ab ipsa prima, et exemplati veritate: omnis enim alia impressa quocumque exemplari abstracto a re ipsa, imperfecta, obscura et nebulosa est, ut per ipsam certum iudicium de veritate rei habere non possit»; e *ibid.*, art., 1 q. 3, p. 80: «Quando vero lux ista illuminat quasi obliquo aspectu a suo fonte, tunc illuminat ad videndum alia a se. Sicut lux obliquata a Sole in medio illuminat ad videndum alia a Sole non ipsum sole. Et ideo sicut lux ista Solis materialis non illuminat oculum ad videndum se nisi recto aspectu, sed alia tantum: sic divina lux cum quasi obliquo aspectu illuminat, solum illuminat ad videndum alia a se, seipsam autem nequaquam».

mutevoli), compendiate nei testi aristotelici, riduce così la questione scettica a una messa in causa dell'esperienza sensibile a partire dalla relatività delle impressioni sensoriali umane e dall'assenza di permanenza nelle cose. Si definiscono negativamente due condizioni necessarie del sapere vero che fanno difetto all'esperienza sensibile e la rendono l'imputata maggiore dell'errore: la certezza del soggetto della percezione e la fissità dell'oggetto della sensazione. Contro questa forma di scetticismo, Enrico argomenta fissando alcune condizioni di validità dell'esperienza. Pur concedendo la fallibilità puntuale della sensazione e il carattere temporalmente determinato e limitato delle verità sensibili, difende l'infallibilità della conoscenza dei sensibili propri. Di fatto questi sensibili funzionano come altrettanti criteri di verità e permettono un giudizio certo: come insegna Aristotele, i sensi non si ingannano quando restano limitati a questi oggetti, salvo quando l'organo della percezione è modificato o il mezzo percettivo disturbato. In questi casi, e in generale, valgono comunque la regola che ogni sensazione è vera se non è contraddetta da una fonte di conoscenza superiore e soprattutto il principio che occorre ricorrere all'intelletto per guadagnare un primo allontanamento dall'estrema mutevolezza delle informazioni sensibili, tramite il lavoro di astrazione che conduce la mente umana a ricavare da quelle un concetto della *res* percepita, che è certo più stabile e meno soggetto a variazioni delle impressioni dei sensi.

Solo a questo punto Enrico 'reintroduce' lo scetticismo: gli argomenti sul carattere comunque fallibile della *species* creata gli servono per mostrare che l'astrazione è tributaria tanto al livello del suo funzionamento quanto a quello della sua giustificazione, della conoscenza *a priori* garantita dall'illuminazione. È dunque possibile accedere alla verità considerando il mondo sensibile, purché siano prima afferrate le idee divine; ciò non accade con le facoltà umane, ma solamente attraverso una relazione tra i modi naturali e sovranaturali della conoscenza. L'atteggiamento scettico è dunque provvisorio, funzionale a mostrare le insufficienze dei mezzi puramente naturali per conoscere e ad allontanare un troppo rigido empirismo.

Di questa strategia in due tempi – congegnata per tenere insieme istanze potenzialmente confliggenti: la negazione della pretesa alla certezza assoluta della conoscenza sensibile, per l'affermazione della superiorità dell'informazione rivelata,

e l'esigenza di frenare qualsiasi tentazione speculativa a uno scetticismo estremo, chiaramente indesiderabile per gli esiti della teologia cristiana¹⁴⁷ – Gianfrancesco, come è prevedibile, acquisisce esclusivamente il primo momento e a esso riduce la posizione di Enrico di Gand:

Opus itaque esse, dicebat Henricus, divina illustratione, ad certam et sinceram veritatem, exacte percipiendam, quoniam res obiecta, unde species, exemplarve creatum deducitur, mutabilis est quo fieri, ut cuiusque immutabilis, quemadmodum esse veritatem immutabili oportet, causa esse non posset. Mutari praeterea animam, et in falsitatem a veritate delabi, quapropter firmiori aliqua, nec mutabili re opus esse, ut firmaretur, non firma minus, aut magis mutabili, quale esse spectrum exemplarve satis constat, a re sensibili fluxa desumptum. Ad haec necessarium videri, ut is, qui certam, ne ullo modo fallacem, et errabundam rerum notitiam sibi asciscit, et vendicat, pariter habeat id, unde falsum a vero, et verisimili dirimere queat atque dispicere: alioqui semper erit ambiguus vero, ne haereat firmiter, an lubrica falsitate delabatur? eiusmodi autem creata, a re desumpta species est, quia, et se quatenus talis est res, et se tanquam rem obiectam praesentare, potest: in altero veritas, in altero falsitas. Videre id licet in somnis, in quibus, si se primo illo modo species offerunt, si secundo, falsum, hinc evenire, ut obliquo saltem aspectu radii, qui nobis divinitus impartitur, egeamus, tametsi non eum proprie directe spectemus, id enim munus beatarum mentium. Eum autem, quamquam oblique susceptum radium, et acumen addere, et immutare speciem, et exemplar conformare sibi, tum enim perfectam haberi veritatis notitiam, cum duae illae species in mente concurrunt, altera, quae inhaereat, scilicet a re desumpta, altera, quae sit illapsa divinitus. Haec fere summa est eorum quae decrevit Henricus¹⁴⁸.

Così compendiate, le tesi sulla necessità di una *divina illustratio* per l'acquisizione della verità del sapere naturale si prestano facilmente a trasformarsi, da prove di una teoria gnoseologica intesa a neutralizzare gli effetti dell'atteggiamento scettico tramite la correzione dei limiti di credibilità dell'esperienza sensibile, in precedenti illustri per la legittimazione dello scetticismo in ottica cristiana. Rappresentava perciò un ostacolo alla riproposizione di questi

¹⁴⁷ Cfr. PORRO, *Il Sextus latino* cit. (alla nota 11), p. 251: «Per quanto complessa, la soluzione enrichiana si propone di ovviare al dilemma: i sensi non ci ingannano (poiché colgono sempre e comunque cose vere), ma la verità è un'altra, e si ottiene unicamente mettendo a confronto l'immagine della cosa ottenuta per astrazione con l'*exemplar* eterno (l'essenza considerata, avvicinnianamente, nel suo livello intenzionale) presente nella mente divina. In questo modo la gnoseologia aristotelica si trova ad essere conservata e depotenziata al tempo stesso, senza tuttavia concedere più di tanto ad uno scetticismo effettivo».

¹⁴⁸ *Examen vanitatis*, V, 4, pp. 1091-1092.

argomenti, e indirettamente un possibile elemento di contrasto alla tecnica apologetica dell'*Examen*, la circostanza che Duns Scoto li avesse esplicitamente respinti, elaborando una spiegazione dell'affidabilità della conoscenza umana, priva del rimando a garanzie di ordine sovranaturale. Contro queste critiche, Pico pensa quindi una difesa nella quale la prospettiva nuova e più estrema guadagnata con la lettura di Sesto Empirico è mezzo per rivitalizzare le ragioni 'scettiche' di Enrico di Gand e ripristinarne il potenziale polemico.

Seguendo l'ordine dell'esposizione della *Summa quaestionum Ordinarium* e delle confutazioni nell'*Opus oxoniense*, la prima occasione di cimento per i modi pirroniani è allora la considerazione della mutevolezza degli oggetti presenti ai sensi come prova della fallibilità delle informazioni derivanti dalla percezione. A riguardo Scoto aveva fatto notare che il ricorso a una teoria dell'illuminazione non permetterebbe comunque di aggirare le difficoltà: se un oggetto è mutevole, riconoscerlo come immutabile in virtù del possesso del corrispondente esemplare increato significa apprenderlo diversamente da com'è; lungi dall'assicurare una conoscenza naturale certa l'*illustratio* allontanerebbe così dalla realtà della *res* percepita¹⁴⁹. All'opposto Gianfrancesco argomenta che ciò che continuamente cambia può essere ricevuto *sub ratione immutabilis* senza danno per la verità della percezione: la *species* eterna acquisita dall'alto non smentisce l'impressione di mutevolezza proveniente dai sensi, perché agisce a un altro livello, cioè sul concetto della cosa che si ottiene dalla sensazione, opera sul contenuto – fallibile perché instabile – dell'astrazione e lo fissa, procurando una conoscenza immutabile del mutevole.

Alio enim lumine altiori illustrisque magis suppleri potest eoque magis quod configurari potest exemplar illi primo, a labili et pereunti fluxu rerum, a quo sensile exemplar desumptum est, longe remoto. Potest enim quod uno in lumine obtuso magis et debili mutabile cognoscitur, id tanquam immutabile percipi: quod in Deo esse apud omnes plane consessum est. Quocirca non aliter, quam

¹⁴⁹ Cfr. IOHANNES DUNS SCOTUS, *Opus oxoniense*, ord. I, dis. 3, pars 1, q. 4, ed. C. Balic, Città del Vaticano 1954 (nel seguito ed. Vaticana), III, pp. 133-135,: «Prima, quia si obiectum continue mutatur, nec potest haberi aliqua certitudo de ipso sub ratione immutabilis; immo nec in quocumque lumine posset certitudo haberi, quia non est certitudo quando obiectum alio modo cognoscitur quam se habet. Igitur nec est certitudo cognoscendo mutabile ut immutabile. Patet enim quod antecedens huius rationis, videlicet 'quod sensibilia continue mutantur', falsum est».

se habeat res, percipietur: quoniam in se mutabilis est, et talis esse percipietur, in suo vero immutabilis exemplar¹⁵⁰.

La validità di questa obiezione dipende dall'idea pirroniana del rapporto tra apparenze sensibili e realtà. Quando lo scettico rileva che il miele sembra dolce ad alcuni e amaro ad altri non dubita di queste impressioni (dei fenomeni, nella nomenclatura di Sesto Empirico) ma si interroga su quale di quelle sia effettivamente corrispondente alla realtà della cosa, presuppone quindi che l'oggetto esterno debba possedere una natura stabile sulla quale – data la capacità dei sensi di restituire solo i modi diversi e contrastanti in cui il soggetto percipiente è modificato dalla sensazione – si trova costretto a sospendere l'assenso. Per questo Pico può non ritenere incoerente la soluzione di Enrico che 'salva' da questa incertezza indicando il supporto dell'esemplare divino. Di contro, la critica scotista assume, certo in funzione polemica, che la mutevolezza sia dato apparente perché reale, mostra che se così fosse nessuna conoscenza (nemmeno quella subordinata all'illuminazione) sarebbe possibile e conclude per la negazione della tesi che tutte le cose sensibili cambino continuamente. Non stupisce allora che queste due argomentazioni siano inconfrontabili, sintonizzate su prospettive differenti: l'una ammette, per averla appresa nelle versione di Sesto, la possibilità di una deriva radicalmente scettica in campo gnoseologico, l'altra, appunto perché esclude virtualmente come assurda l'idea che nulla sia conoscibile con certezza nell'ambito naturale, rifiuta la riduzione dell'esperienza umana alla varietà delle impressioni contrastanti che provengono dai sensi. Proprio per riaffermare invece questa mutabilità Gianfrancesco la estende dalle apparenze anche alle *res* le quali – fa notare – soggette alla legge della generazione e corruttibilità che governa tutto il mondo sublunare, subiscono comunque variazioni in quelle proprietà catturate dalla sensazione, per l'azione degli elementi che le compongono¹⁵¹.

¹⁵⁰ *Examen vanitatis*, V, 4, pp. 1093-1094.

¹⁵¹ Cfr. *ibid.*, p. 1094: «Falsum etiam quod sensilia continue non mutantur. Notum hoc experientia, notum quia quod compositum est expugnantibus inter se continue qualitatibus, continue secundum naturam mutari necesse est, tametsi ipsa singulis momentis mutatio non percipiat: omne autem sensibile, maxime sublunare ex contrariis, et semper inter se bellantibus qualitatibus conflari manifestum est».

In relazione alla seconda ragione di inganno delle informazioni *ex puris naturalibus*, Duns Scoto aveva ancora affermato l'inutilità del rimedio tramite illuminazione: se la mutevolezza dell'anima (e quindi del soggetto della percezione) è un'altra causa della fallibilità della specie astratta dai sensi, allora è l'atto con il quale si comprende qualcosa a essere mutevole e tale sarà quindi qualsiasi contenuto mentale che con esso si acquisisce, anche quello relativo all'esemplare increato¹⁵². A questa critica è risposto nell'*Examen* che gli atti mentali non mutano perché di per sé non sono qualcosa che sussista e al quale si possano applicare le categorie del mutevole o dell'immutabile; muta l'anima procedendo da un pensiero all'altro, ma non l'atto stesso, che non dura, vien meno non appena si è acquisito il contenuto veicolato, cosicché se quanto appreso coincide con la verità dell'idea divina, questa si fissa nel soggetto conoscente senza perdere in stabilità e certezza.

Actus, quatenus actus, in sese consideratur, ut exiens animam, non potest mutari, quia non subsistit, quicquid autem mutatur subsistisse quoquomodo intelligitur. Mutatur anima, quantum res incorporea mutari potest, et ex actu etiam mutatur in actum, sed actus ipse minime mutatur. Oritur enim subito dum elicitur, ac subito dum cessat animae munus, disperit et abolescit¹⁵³.

Ancora più debole è poi qualificato l'attacco all'ultimo argomento di Enrico di Gand che individuava quale terzo motivo della necessità di una garanzia epistemologica tramite illuminazione il carattere solo verosimile, e spesso anzi frammisto al falso, dei concetti ottenuti per astrazione. L'incapacità di distinguere il vero dal falso per mezzo di una *species* astratta – obiettava Scoto – non può essere rimediata da un esemplare increato; la fallibilità (della prima) combinata alla sicurezza (del secondo) non produce una conoscenza certa, come attesta la regola secondo la quale da una premessa contingente e da una necessaria si ricava una conclusione solo contingente¹⁵⁴. L'opportunità di questo paragone tra il modello

¹⁵² Cfr. SCOTUS, *Opus Oxoniense*, ord. I, dis. 3, pars 1, q. 4, ed. Vaticana, p. 133: «Similiter si propter mutabilitatem exemplaris quod est in anima nostra non posset esse certitudo, cum quicquid ponitur in anima subiective sit mutabile, etiam ipse actus intelligendi, sequitur quod per nihil in anima rectificatur anima non erret».

¹⁵³ *Examen vanitatis*, V, 4, p. 1094.

¹⁵⁴ Cfr. *ibidem*: «Similiter, secundum istam opinionem species creata inhaerens concurrat cum specie illabente. Sed quando aliquid concurrat quod repugnat certitudini, non potest certitudo haberi: sicut enim ex altera de necessario et altera de contingenti non sequitur conclusio nisi de contingenti,

gnoseologico basato sull'*illustratio* e i modi di un sillogismo è contestata nell'*Examen*; Gianfrancesco ha facile gioco a mostrare che la norma logica riferita dall'argomentazione scotista, pure se corretta, è del tutto inappropriata a descrivere il caso di una garanzia soprannaturale di certezza che non si aggiunge alla precarietà della conoscenza naturale, come giustapponendosi a essa, ma la perfeziona intervenendo 'dall'alto' a modificarne lo statuto mutevole.

Siquidem syllogismi conclusio, partem sequitur lumen potentius, et species illabens non adversatur inhaerenti, et decerptae a re, quae ipsi cognitrici potestati obiiciebatur, imo illam ipsam cuius origo res sensibilis habetur, ea perficit species, quae est illapsa divinitus, tamquam lux potentior, cuius partes illustrare, et perficere res, quae sunt aptae fulgori suscipiendo. (...) Nec certum concurrat incerto, nisi quantum hoc illo perficitur et certum evadit. Tunc etiam manifestum esse potest, consecutionem illam complexum que non tenere¹⁵⁵.

La restituzione di efficacia alle tre annotazioni della *Summa quaestionum ordinarium* sull'incertezza dell'esperienza umana non esaurisce però la spinta polemica della trattazione pichiana che passa anzi a rivolgersi contro le ragioni elaborate da Duns Scoto per ancorare a un nucleo positivo di affidabilità le informazioni raggiungibili con i soli mezzi naturali. Dopo le critiche a Enrico di Gand, si leggono infatti nell'*Opus oxoniense* argomenti di contrasto alle istanze

ita ex certo et incerto, concurrentibus ad aliquam cognitionem, non sequitur cognitio certa. Idem patet etiam de tertia ratione, quia si species ipsa abstracta a re concurrat ad omnem cognitionem, et non potest iudicari quando illa repraesentat se tanquam se te quando se tanquam obiectum, ergo quodcumque aliud concurrat, non potest haberi certitudo per quam decernantur verum a verisimili».

¹⁵⁵ *Ibidem*. Il passo prosegue con l'esaltazione, di contro, dell'unica ragione di certezza, la fede nella rivelazione. Cfr. *ibid.*, p. 1095: «Non in imo, sed in sublimi, hoc est, supra homini intellectum, nostrae fidei fundamentum divino, patefactum lumine, collocantur. Atque ita etiam omni visione certiore esse fidem, quis ambigat? Fidem inquam ex auditu, scilicet, qui derivatur a Deo, qui et non fallit, et falli omnino non potest». Ancora contro Scoto poi che aveva rimproverato a Enrico di seguire gli Accademici e non, come voleva far credere, Agostino nella determinazione dei limiti della conoscenza naturale, Pico fa notare che in realtà proprio nelle opere agostiniane non mancano attestazioni chiare sull'impossibilità di ricavare dai sensi una *notitia certa*. Cfr. *Ibidem*: «Augustinus sensibus nullo pacto synceram tribuit veritatem, et si quando certa dicit humaniter haberi, ut principia cognoscendi et disciplinarum spectamina de innata loquitur, non sensu aut imaginatione indagataque notitia (...) Adde quod Augustinus multis in locis synceram cognosci sine resolutione ad exemplar divinum veritatem non posse, dedit intelligi (...) sed enim illa verba Augustini ex primo Retractationum id apertissime videntur significare imperitos disciplinarum vera aliquando de eis disciplina respondere, cum bene interrogantur, quia praesens est eis, quando id capere possunt, lumen rationis aeternae, neque enim sensui id acceptum retulit Augustinus, nec naturali lumini, quod principiorum plerique nuncupant, sed lumini rationi aeternae». I riferimenti ad Agostino sono alla *De diversis quaestionibus octuaginta tribus*, q. 9, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1975, (CCSL, 41), pp. 16-17 e a *Retractationes*, I, 4, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1975, (CCSL, 47), pp. 13-15.

scettiche, fondati sull'individuazione di categorie di nozioni infallibili, sufficienti a rendere superfluo qualsiasi ricorso all'illuminazione per la determinazione della verità dell'esperienza. La prima di queste conoscenze include i principi primi e le conclusioni che da esse si possono necessariamente inferire. La certezza di questi principi – spiega Scoto – dipende dalla loro forma logica: le proposizioni che li enunciano sono infatti conosciute come vere tramite la sola analisi dei termini che li compongono, in forza dell'inclusione, in esse, del predicato nel soggetto. Così i termini sono causa della verità della proposizione: l'intelletto comparandoli percepisce la loro relazione necessaria e la fa oggetto di un assenso immediato. È questa una forma di evidenza a priori che sfugge all'eventuale fallibilità della conoscenza sensibile. A questo livello la questione della verità non riguarda la verifica sperimentale dei contenuti acquisiti perché i sensi non sono la causa dell'apprensione certa, ma solo la sua occasione: sono infatti acquisiti dall'esterno, tramite l'esperienza, i termini che compongono la proposizione, ma non la loro combinazione in una *vera complexio*, dipendente da regole mentali delle quali non si può dubitare; così l'infalibilità dei principi primi consente di resistere anche agli esempi scettici sui casi di allucinazione generale (sogno o follia)¹⁵⁶.

Proprio dalla differenza tra causa e occasione di conoscenza procede invece polemicamente Gianfrancesco. Inaccettabile e solo pretestuosa gli appare la distinzione scotista: i sensi, obietta, sono cause della conoscenza dei principi, costituendo le fonti dalle quali l'intelletto riceve l'informazione sull'esistenza dei termini semplici, e *occasio*, aggiunge, è nome impiegato in latino in tutt'altro ambito da quello epistemologico, per indicare il tempo opportuno a una determinata

¹⁵⁶ Cfr. SCOTUS, *Opus Oxoniense*, ord. I, d. 3, pars I, q. 4, ed. Vaticana, pp. 138-141: «Quantum ergo ad certitudinem de principiis, dico sic: termini principiorum per se notum habent identitatem ut alter evidenter necessario alterum includat, et ideo intellectus, compones illos terminos ex quo apprehendit eos – habet apud se necessariam causam conformitatis illis actus componendi ad ipsos terminos quorum est compositio (...) Sed numquid in ista notitia principiorum et conclusionum non errabit intellectus, si sensus omnes decipiantur circa terminos? Respondeo – quantum ad istam notitiam – quod intellectus non habet sensus pro causa, sed tantum pro occasione, quia intellectus non potest habere notitiam simplicium nisi acceptam a sensibus; illa tamen accepta, virtute sua potest simul componere simplicia – et si ex ratione talium simplicium sit complexio evidenter vera, intellectus virtute propria et terminorum assentiet illi complexioni, non virtute sensus a quo accipit terminos exterius. Immo dico quod si omnes sensus essent falsi, a quibus accipiuntur tales termini, vel quod plus est ad deceptionem, aliqui sensus falsi et aliqui sensus veri, intellectus circa talia principia non deciperetur, quia semper haberet apud se terminos qui essent causa veritatis».

azione¹⁵⁷. È facile rilevare, tuttavia, come questa critica presupponga una affrettata riduzione della posizione avversaria a una forma di empirismo che non le può essere attribuito, per almeno una ragione: Scoto non pare negare che dalla sensibilità provenga la *notitia simplicium* (e che quindi, in qualche modo, essa sia causa di questa apprensione), afferma però che la conoscenza – vera – ricavabile da termini semplici del giudizio non dipende dalle impressioni sensibili, ma dal modo in cui l'intelletto li unisce a costituire un enunciato di per sé evidente. È per questo motivo che i sensi sono solo 'occasione' del conoscere; se pure si ingannassero, si otterrebbe comunque una informazione certa. Enunciati quali il 'tutto è maggiore della parte' o applicazioni del principio di non contraddizione come 'il bianco è non-nero e non può inerire contemporaneamente al nero a uno stesso soggetto' sono veri anche se il tutto o la parte, il bianco o il nero effettivamente percepiti sono in realtà diversi da come appaiono agli organi di senso¹⁵⁸.

Non è poi difficile intuire che la semplificazione (e banalizzazione) di questo argomento operata da Gianfrancesco ha l'obiettivo di rendere la tesi di Scoto vulnerabile ai modi di confutazione a disposizione nei testi di Sesto Empirico. Una volta individuata l'opinione da contrastare nell'idea che i sensi siano tra le fonti della conoscenza certa dei principi primi, è molto semplice far valere in primo luogo – con esplicito riferimento ai pirroniani – la difficoltà di rinvenire *humanitus* una regola certa di verità:

¹⁵⁷ Cfr. *Examen vanitatis*, V, 4, p. 1099: «Neque enim occasio est, sed causa sensus ipse, ut intellectus simplicium terminorum notitiam hauriat, neque etiam, nisi maximo abusu diceretur occasio, quae pars quaedam temporis opportuni, et signati censetur a Latinis authoribus (...). Quare non potest dicit occasio, sed causa iure meritoque dicitur: quod ipse confirmare Scotus videtur inquiring: intellectum non posse habere notitiam simplicium, nisi acceptam a sensibus. Quid, quaeso, hoc est aliud quam haberi eos pro causa? Num illi vel tradit, vel ministrat id quo ille utitur? Quo pacto in genere causae materialis, si sensilis species consideretur, poterit habere ad cognitionem eliciendam: et quoquomodo in genere causae consideretur».

¹⁵⁸ Cfr. *ibidem*: «Si enim stat in intellectum notitia 'totius' et 'partis' et compositio eorum, cum ista includant sicut causa necessaria conformitatem compositionis ad terminos, si stet in intellectu haec opinio quod ipsa compositio sit falsa – stabunt notitiae repugnantes, non formaliter, sed notitia una stabit cum alia et tamen erit causa necessaria oppositae notitiae ad illam, quod est impossibile. Sicut enim impossibile est album et nigrum simul stare, quia sunt contraria formaliter, ita impossibile est simul stare album et illud quod est precise causa nigri – ita necessario quod non potest esse sine eo absque contradictione».

Nec forte illa a multis *eorum philosophorum, apud quos assensus cohibebatur*, ducta fuissent in controversiam, ut quod vivere nos percipiamus, et velle nos beatos esse plane sciamus, sed quod extrinsecus notionem cum haurimus, et decipi, et decipere possimus: quoniam nec semper, *nec una via pateat ex qua certam trahere regulam queas exacte omnino, et syncerae veritatis percipiendae*¹⁵⁹.

E poi, ancora, riproporre i tradizionali argomenti scettici sul rischio di fallibilità, conseguenza dell'instabilità della sensazione, dell'attività intellettuale:

Quae cum ita sint, si sensus fallatur, intellectum falli convenit, qui, scilicet, indicio sensus utatur, ut iudex. Quid enim ipse aliud iudicat, si de naturali tantum cognitione fiat mentio: nisi id quod ei indicat sensus? (...) Et si inquit [*scil.* Scotus] ex ratione talium simplicium sit complexio evidenter vera, intellectus virtute propria, et terminorum assentiet: si inquit est evidenter vera. At quomodo evidenter vera? Si sensus fallitur, a quo termini, sive notiones depromuntur. Quo inquam pacto, si vel utrumque simplicium terminorum, vel alterum falso apprehendatur?¹⁶⁰

Spostata così la questione dalla verità della proposizione a quella dei termini che la compongono, si può parimenti far notare che il principio 'il tutto è maggiore della parte' per essere produttivo di informazioni deve descrivere proprietà appartenenti a enti del mondo; se questi oggetti esterni sono indicati in modo fallace dai sensi, i principi, per quanto formalmente veri, procureranno all'intelletto una conoscenza falsa¹⁶¹.

Procedendo però proprio alla questione dell'attendibilità dei dati della sensibilità, Duns Scoto aveva individuato un'altra fonte di conoscenze affidabili nelle informazioni ricavate per induzione: se una esperienza rivela reazioni costanti da parti di alcuni agenti naturali – aveva argomentato – allora si può concludere con certezza infallibile che gli effetti osservati sono propri di quegli agenti e si

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 1097.

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 1099-1100.

¹⁶¹ Cfr. *ibid.*, p. 1100: «Illud vero Scoti exemplum de toto et parte, quae invicem sint collata, quocirca necessaria per sensum acta est illa indicatio totius et partis. Quod si sensus verus iudex fuit, aut testis, potuit de eo rite intellectus ferre sententiam, si falsus, lis rite non data est: nam ratio totius a sensu non percipitur, ut Scotus videtur, ut (mihi apparet) praesupponere. Iniuria et illud allatum est, intellectum semper habere apud se terminos, qui sint causa veritatis, etiam si vel omnes, vel aliqui sensus essent falsi. Quomodo enim hoc fieri potest? Cum termini simplices eo ipse consentiente Scoto, accipiantur a sensibus? Quomodo igitur eorum veri termini, si eorum indicatio falsa est? Si falsum eorum, sive fundamentum, sive principium? Quomodo iudex intellectus veram promittentiam, falsis nitens sensuum testimoniis?».

verificheranno sempre allo stesso modo. La verità di questa inferenza discenderebbe da un principio, conosciuto di per sé, secondo il quale ciò che segue frequentemente a una causa non libera può essere considerato l'effetto naturale di quella: «quicquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera est effectus naturalis illius causae»¹⁶². La certezza dell'intelletto proviene dunque dalla considerazione da una parte di una azione causale necessaria nel suo determinarsi e dall'altra di un effetto regolare, che permettono di escludere la possibilità di casi imprevisi¹⁶³. Così l'induzione, che conclude a partire dalla registrazione di effetti frequenti a favore della ripetizione degli stessi eventi nel futuro, trae la sua validità da un principio garante, di fatto, dell'uniformità della natura. Nello stesso tempo sembra però che sia quest'ultima regola a dipendere dall'induzione stessa: è l'osservazione ripetuta a giustificare la credenza che una causa naturale, a condizioni operative invariate, produca sempre lo stesso effetto.

Più che sul rilievo di questa circolarità comunque, Pico insiste in chiave polemica sulla fallacia logica alla base del ragionamento induttivo: data la constatazione che un evento A provoca un effetto B, si inferisce per ogni osservazione di B che esso sia causato da A, facendo di una esperienza necessariamente limitata a un numero finito di esempi una regola universalmente valida.

Ad haec in progressu conatur Scotus deducere, quod ex quibusdam experimentis, non omnibus, nec semper. Ita tamen esse et semper, et (ut eius utar verbo) infallibiliter cognoscitur, qua in re ipse maxime fallitur. Prima quia a minori numero argumentatus ad maiorem concludendum, incurrit fallaciam

¹⁶² Cfr. SCOTUS, *Opus Oxoniense*, ord. 1, d. 3, pars I, q. 4, ed. Vaticana, p. 142: «De secundis, scilicet de cognitis per experientiam, dico quod licet experientia non habeatur de omnibus singularibus, sed de pluribus, neque quod semper, de quod pluries, tamen expertus infallibiliter novit quia ita est et semper et in omnibus, et hoc per istam propositionem qui est quiescentem in anima: quicquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis illius causae, quae propositio nota est intellectui licet accepisset terminus eius a sensu errante».

¹⁶³ Cfr. *ibidem*: «Quia causa non libera non potest producere ut in pluribus effectum non libere ad cuius oppositum ordinatur, vel ad quem ex sua forma non ordinatur. Sed causa casualis ordinatur ad producendum oppositum effectus causalis, vel non ad illum producendum. Ergo, nihil est causa causalis effectus frequenter producti ab eo, et ita si non si libera erit causa naturali. Iste autem effectus evenit a tali causa, ergo illud est causa naturalis effectus frequenter producti ab eo, quia non est casualis».

connexionis consecutionisve ab Aristotele damnatam. Si quidem minor numerus a maiori includitur, non contra¹⁶⁴.

È facile replicare però che Scoto non era certo all'oscuro di questa obiezione e anzi, proprio allo scopo di evitarla, aveva giustificato l'estensione della registrazione di casi particolari a formula generale di spiegazione, spostando l'attenzione sullo statuto tipico degli agenti fisici, principi 'non liberi' che tendono a determinare sempre i medesimi effetti. Più corretto sarebbe stato quindi, da parte di Gianfrancesco, discutere sull'opportunità di questo passaggio, cioè sulla fondatezza dell'idea che una causa naturale si comporterà in futuro così come si sperimenta nel presente o si è osservato nel passato, autorizzando ad assegnare alla ripetizione nel tempo di esperienze contingenti un valore 'predittivo'.

Meglio centrato – perché sostenuto ancora una volta dal conforto degli argomenti pirroniani – è invece l'appunto che le cause naturali non sempre 'funzionano' così come sembra:

Secundo quia quae a causis etiam naturalibus proveniunt, non semper ita se habent, ut aliquando se habere visa sunt¹⁶⁵.

Basta infatti il richiamo al luogo dell'*Examen* dedicato all'esposizione dei *topoi* sulla sospensione dell'assenso per ribadire l'impossibilità di inferire dalle impressioni ricavate dai sensi informazioni sulle reali qualità degli oggetti percepiti:

Nam quod uni eorum apparet, idem alteri diversum videtur, alienaeque naturae. Qua de re secundo est huius operis libro abunde scriptum. (...) Uter rectius decrevit iudicent, qui multiplicem sensus fallaciam experti sunt, qui ex verisimili ad verum allucinati sunt, sine utrisque notitia discernere se non posse perceperunt, qui etiam ex eo quod experimur in nobis de aliqua re, norunt iudicari probe nequire, an talis in se ipsa sit res¹⁶⁶.

L'induzione si basa su una premessa necessaria (il principio causale) e una contingente (l'osservazione ripetuta di avvenimenti simili). Poiché è impossibile

¹⁶⁴ *Examen vanitatis*, V, 4, p. 1100. Sui difetti del ragionamento induttivo Pico torna – come si vedrà più avanti – nell'*Examen*, in funzione antiaristotelica.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 1101.

dimostrare che una certa proprietà appartiene effettivamente a un determinato soggetto, questo procedimento non fornisce una conoscenza dei fatti ma, al limite, solamente della loro possibilità.

Terminando con queste considerazioni la propria critica, Gianfrancesco può quindi riconoscere esplicitamente nell'ignoranza delle argomentazioni scettiche, soprattutto di quelle di Sesto Empirico, la causa della debolezza della posizione di Scoto:

Si enim hoc Scote agis quo modo convinces Academicos, quos confutasse te supra quodammodo gestiebas? Quomodo Scepticos quorum libros, ut puto nunquam vidisti?¹⁶⁷

Tutta la difesa della gnoseologia di Enrico di Gand è quindi ridotta a occasione per l'esibizione del potenziale polemico dello scetticismo (in particolare della filosofia pirroniana) e la teoria della *divina illustratio*, che pure sarebbe stata facilmente riproponibile come soluzione al problema di definire minime condizioni di affidabilità della conoscenza umana, o almeno come punto di partenza vantaggioso per una concezione intesa a vanificare le presunzioni di autonomia della ragione filosofica (subordinandola a una garanzia sovranaturale), è deliberatamente trascurata. Neanche in questo caso l'*Examen* smentisce l'attitudine esclusivamente 'negativa' del proprio autore; la tendenza a risolvere ogni elemento positivo in un generico appello alla superiorità della rivelazione cristiana¹⁶⁸.

La controversia tra Duns Scoto ed Enrico di Gand è così presto archiviata come episodio utile a confermare l'invincibilità delle ragioni scettiche sull'incertezza del sapere umano, e abbandonata a favore di un ritorno ai toni antiaristotelici. Della filosofia di Aristotele, infatti, è pretesa una distruzione 'totale' non limitata alla questione dell'incertezza dei sensi, ma estesa agli altri aspetti della teoria della

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 1102.

¹⁶⁸ Cfr. SCHMITT, *Henry of Ghent, Duns Scotus, and Gianfrancesco Pico on Illumination*, «Mediaeval Studies» 25 (1963), pp. 231-258, in part. p. 259 «We see further that he does not defend Henry's theory of illumination from the Scotus criticism in order to build upon it. Quite the opposite, he endeavours to refute Scotus' arguments and then lets Henry's theory fall and converses himself no further with it. This whole exercise was merely an exhibition of the power of sceptical criticism».

dimostrazione scientifica sulla quale essa fonda il proprio argomentare, e progettata secondo una confutazione in cinque momenti:

Prima et universalis via est demoliendi artem demonstrandi ab Aristotele excogitatam, monstrantes aliis posse modis falli sensum, quam qui sint ab Aristotele positi. Secunda via quod et si alii modi minime darentur fallaces nihilominus, et eius autoritate, et rationibus adhuc incertus est sensus (...). Tertia ex medio quo utitur pro causa, hoc est diffinitione, qua in re fallitur, quando eam supponit ipsa demonstratione certiore (...). Quarta via ut si diffinitio habeatur in se certa, propterea nobis certa ea esse non possit si servare volumus dogma Aristoteleum. (...) Quinta via, quia progressus et finis incertus est cum nulla detur certa propositio universalis affirmativa¹⁶⁹.

Dopo la critica dell'affidabilità delle informazioni sensibili, corrispondente alle prime due articolazioni di questo schema, Gianfrancesco passa quindi a occuparsi della definizione, allo scopo di mostrare che non può sussistere alcuna *facultas definiendi* i cui prodotti siano veri e assolutamente necessari. Il nesso tra una tale confutazione e il fine più generale di infirmare la teoria aristotelica della scienza è da rintracciarsi nella dichiarazione dagli *Analitici Secundi* che i principi primi delle dimostrazioni sono definizioni¹⁷⁰. Pregiudicare quindi la possibilità di queste ultime significherebbe invalidare i tentativi di acquisire i principi della conoscenza e *reddere incertam* la stessa dimostrazione: è questo lo schema operativo della terza *via demoliendi*¹⁷¹.

¹⁶⁹ *Examen vanitatis*, V, 1, pp. 1069-1070. Cfr. Charles Schmitt (*Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469–1533) and his Critique of Aristotle* cit. [al cap. 1 nota 45], p. 122 e sgg.) insiste, in maniera certo suggestiva, sulla contrapposizione tra queste cinque articolazioni critiche e le cinque vie tomistiche per la dimostrazione dell'esistenza di Dio, allo scopo di far emergere una netta contrapposizione tra due diversi modi di approcciare l'aristotelismo: quello di Tommaso convinto che la filosofia in generale e Aristotele in particolare, forniscano utili strumenti concettuali per la dimostrazione dei *praeambula fidei*, e quello di Gianfrancesco sicuro al contrario che non solo l'aristotelismo e la filosofia non portino vantaggio alla fede cristiana ma che siano anche seriamente dannosi per l'integrità della stessa. Tenuta ferma quindi la valida opposizione tra queste due modi d'intendere il rapporto *fides et ratio*, non sembra però che, nel luogo dell'*Examen* qui oggetto di indagine, il riferimento immediato delle cinque vie di Pico sia l'analogo tomistico, sembra più naturale invece il richiamo ai *topoi* scettici; in particolare alle cinque vie per la sospensione dell'assenso attribuite ad Agrippa. Non sembra casuale infatti che tanto queste, quanto le vie critiche escogitate da Gianfrancesco, siano concentrate su una confutazione dei metodi della dimostrazione, diretta genericamente alle argomentazioni scientifiche dei dogmatici, negli *Schizzi Pirroniani*, centrata in particolare sull'*ars demonstrandi* di Aristotele, nell'*Examen*.

¹⁷⁰ Cfr. ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, 90 b24.

¹⁷¹ Essa è anche chiamata nel testo *via de causa* con un chiaro riferimento alla nomenclatura degli *Analitici Secundi*, nei quali si spiega come la definizione riguardi l'essenza e sostanza (cfr. *ibid.*

È possibile mettere in dubbio la capacità di ottenere vere definizioni semplicemente facendo notare che l'uomo non possiede una informazione certa su se stesso, non può vantare cioè la conoscenza delle determinazioni che gli consentano di distinguersi da 'tutte le altre cose che non sono uomini'.

Si nostram ipsi differentiam, quae ad essentiam ipsam, nostram, substantiamque constituendam pertinet et id efficit, ut ab aliis, quae non sunt homines dirimatur (...) certo nescimus, sciemus alias?¹⁷².

La domanda sulla natura dell'uomo era stata introdotta tra le questioni filosofiche più controverse già nel primo libro dell'*Examen* e riproposta nel successivo in relazione al secondo dei modi pirroniani per la sospensione dell'assenso¹⁷³. Non stupisce dunque che questo tema ritorni ancora irrisolto in un altro luogo del testo e diventi a sua volta strumento di confutazione, puntellato e rinforzato da nuove *probationes*.

Il metodo scettico era consistito essenzialmente nel far leva sulle *dissensiones* delle opinioni filosofiche intorno alla natura umana; la critica di Pico procede invece dalla nota definizione, tradita da Aristotele, dell'uomo come animale razionale e si articola in due differenti obiezioni. Il primo affondo è il più innocuo: c'è un luogo della *Metafisica*¹⁷⁴, nel quale Aristotele parlando dell'uomo lo contraddistingue esclusivamente come animale bipede ma se egli avesse veramente accertato la sua essenza come ζῷον λόγον ἔχον, perché in questo caso l'avrebbe taciuta? È improbabile, che pur conoscendola, abbia mancato di esporla, è ipotizzabile, invece, che non fosse sicuro della sua validità.

Ma anche ammettendo che ci siano fondate ragioni per le quali in occasioni particolari la trattazione aristotelica non sia stata esaustiva sulla definizione della natura umana, si potrebbe invalidare il tradizionale nesso «animal rationale ergo homo». Proprio questa inferenza Pico non è disposto a concedere. Cerca di mostrare

90 b30-31: «ὀρισμὸς μὲν γὰρ τοῦ τί ἐστὶ καὶ οὐσίας») e che il conoscere l'essenza di un oggetto equivale a sapere perché l'oggetto sia (cfr. *ibid.*, 90a32-33: «Ὡσπερ οὖν λέγομεν, τὸ τί ἐστὶν εἰδέναι ταῦτό ἐστι καὶ διὰ τί ἔστιν») cioè appunto nel apprenderne la cagion d'essere.

¹⁷² *Examen vanitatis*, V, 8, p. 1123.

¹⁷³ Cfr. *ibid.*, I, 13, pp. 775-778; II, 32, pp. 883-891.

¹⁷⁴ Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, VII, 1037b8-1038a35.

infatti che l'insieme degli animali razionali non può essere considerato della medesima estensione di quello degli uomini, facendo notare, in primo luogo, la necessità – comprovata dalla dottrina cristiana – di ammettere l'esistenza di animali razionali che non appartengono alla specie uomo, come i demoni. Se poi – aggiunge – si cercasse di mantenere la definizione aristotelica completandola con la differenza 'mortale' per distinguere la specificità della natura umana da quella degli altri animali razionali, si farebbe un passo filosoficamente avventato:

Quia differentia sumitur a forma, mortale autem a materia, tum quod mortale primo est in individuo, quam in specie, contra vero differentia primo speciei debet inesse¹⁷⁵.

Non si può ritenere che 'animale razionale' sia un genere e mortale la differenza che consente di individuare al suo interno la specie uomo, perché 'mortale' non è una determinazione dell'essenza di animale razionale; essa di per sé non riguarda la forma, ma la corruttibilità della materia cui questa forma inerisce, né è differenza specifica, cioè non è relativa alla specie uomo (che in quanto tale è anzi, aristotelicamente parlando, ingenerata ed eterna) ma è primariamente una caratteristica del singolo uomo e solo sotto questo rispetto può essere attribuita alla specie.

La seconda critica della possibilità di ottenere definizioni vere e certe è basata sulla discussione della modalità mediante la quale si può definire qualcosa. Il bersaglio immediato della polemica è sempre la dottrina aristotelica; i referenti testuali presi in considerazione sono il secondo libro degli *Analitici posteriori* e il libro settimo della *Metafisica*, in particolare il capitolo dodici¹⁷⁶.

Negli *Analitici*, Aristotele, impegnato a spiegare in che modo si possa ottenere una definizione, si preoccupa di escludere in primo luogo che essa sia assimilabile alla dimostrazione, stabilendo che «ogni dimostrazione prova qualcosa di qualcosa, ossia che qualcosa è o non è qualcosa; invece della definizione non c'è

¹⁷⁵ *Examen vanitatis*, V, 8, p. 1125.

¹⁷⁶ Cfr. *ibid.*, V, 7, p. 1118: «Verumtamen de ipsa [de definitione] duobus maxime locis ex proposito [*scil.* Aristoteles] praecepit, hoc est, in secundo posteriorum Analyticorum volumine: cum de ipsa ageret, ut de medio demonstrandi, et quo pacto ea haberi posset, et indagaret, et veneraretur: ex acte vero, et proprie magis in septimo primae philosophiae».

nulla che sia predicato di qualcosa d'altro»¹⁷⁷ e, in secondo luogo, di scartare l'ipotesi che possa consistere in un procedimento induttivo, tramite il rilievo che «chi sviluppa una induzione non prova che cosa è un oggetto, ma mostra che esso è, oppure che non è»¹⁷⁸. Fatte queste distinzioni, e tenuto fermo che la definizione si deve esprimere in termini di genere e differenza specifica¹⁷⁹, il dettato del testo greco prosegue spiegando che nella determinazione volta a provare che cos'è un oggetto bisogna cominciare con l'assumere, tra i predicati che appartengono alla cosa, quelli che presi singolarmente sono più estesi di essa, senza tuttavia superare in estensione il genere cui appartiene. L'esempio fornito a riguardo è chiarificante: se occorre definire la triade un predicato che risponda alle caratteristiche richieste è quello di 'dispari', esso è più esteso della triade stessa (perché appartiene anche ad altri enti, come il numero cinque), ma non è più esteso del genere di quella, perché si predica solo del numero.

Bisogna prendere tali predicati fino a che se ne prendano tanti che, sebbene inizialmente ciascuno di essi convenga con un'estensione maggiore tutti insieme non abbia un'estensione maggiore. È necessario infatti che questa sia la sostanza della cosa.¹⁸⁰

Aristotele spiega che si può ottenere rigore in questo procedimento solo mettendolo in atto tramite la divisione: «solo in questo modo» – scrive – «è possibile evitare di tralasciare qualcosa nel che cos'è»¹⁸¹.

In *Metafisica Z* questa operazione è chiaramente rappresentata come un processo diairetico che, all'interno del genere e con l'applicazione di determinate distinzioni, conduce fino all'ultima differenza.

¹⁷⁷ «ἔτι ἕτερον τὸ τί ἐστὶ καὶ ὅτι ἔστι δείξαι. ὁ μὲν οὖν ὁρισμὸς τί ἐστὶ δηλοῖ, ἡ δὲ ἀπόδειξις ὅτι ἔστι τόδε κατὰ τοῦδε ἢ οὐκ ἔστιν», ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, 90 b38-91 a1, tr. it. cit., p. 99. Per una ricognizione più approfondita delle argomentazioni aristoteliche a riguardo, cfr. *ibid.*, 89 b36-91 b12.

¹⁷⁸ «[ὁ ἐπάγων] οὐ γὰρ τί ἐστὶ δείκνυσιν, ἀλλ' ὅτι ἢ ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν.», *ibid.*, 92 a38-92 b1.

¹⁷⁹ Cfr. ID., *Topica*, 141 b25-27.

¹⁸⁰ «τὰ δὴ τοιαῦτα ληπτέον μέχρι τούτου, ἕως τοσαῦτα ληφθῆναι πρῶτον ὧν ἕκαστον μὲν ἐπὶ πλεον ὑπάρξει, ἅπαντα δὲ μὴ ἐπὶ πλεον· ταύτην γὰρ ἀνάγκη οὐσίαν εἶναι τοῦ πράγματος», ID., *Analytica Posteriora*, 96 a32-35, tr. it. p. 123.

¹⁸¹ «Ἔτι πρὸς τὸ μηδὲν παραλεπεῖν ἐν τῷ τί ἐστὶν οὕτω μόνως ἐνδέχεται», *ibid.*, 96 b35-36, tr. it. p. 125.

La divisione deve sempre procedere attraverso differenze tali che ognuna riguardi la differenza precedente. (...) E bisogna procedere a questo modo fino a quando si arriva ai termini che non hanno più differenze (...) Se così stanno le cose è evidente che l'ultima differenza è la sostanza della cosa¹⁸².

In ultima analisi quindi la definizione è qualificata come «un discorso che consiste delle differenze, e che si riferisce all'ultima tra queste, ottenuta attraverso una divisione corretta»¹⁸³.

La critica dell'*Examen* è diretta ad evidenziare le difficoltà di realizzazione di questo procedimento, con riguardo, in particolare, all'idea che si possa arrivare nella ricerca fino a raggiungere tutte le determinazioni essenziali della *res* da conoscere. Come si fa – obietta Gianfrancesco – a essere sicuri che quella che secondo i dettami aristotelici deve essere qualificata come *ultima differentia* sia veramente tale? Si dirà forse che è stata ottenuta mediante i sensi. Ma questi, ormai è noto, sono variabili e spesso fallaci, e potrebbero benissimo ingannare. Si replicherà allora che è stata appresa mediante l'intelletto. Ma se si dà credito ad Aristotele si dovrà concludere che nulla è nell'intelletto che non sia stato prima nel senso, e si sarà facilmente rimandati alla debolezza della facoltà sensibile.

Quo pacto cogoverunt, quod ultimae vide licet sint differentiae, quas asserunt tanquam ultimas? Nam si sensu id se dicant discriminis depraehendisse, tam erit incertum illas esse ultimas, quam incerta erit sensus ipsa sententia, quam supra docuimus, incertam ambiguam et nutabundam. (...) Si intellectu? Sensu fuit opus in primis, qui quam fallax est, tam erit, et fallax indagatio, et incerta deprehensio¹⁸⁴.

Questo primo affondo è condotto sulla base della tradizionale critica alla sensibilità, ma è integrato con un'argomentazione nuova che corrisponde anche alla quarta *via demoliendi* della scienza dimostrativa, diretta a sostenere che quand'anche non si seguissero le regole aristoteliche non si potrebbe comunque ottenere una

¹⁸² «φανερὸν ὅτι ὁ ὀρισμὸς ἐστὶν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν λόγος (...) καὶ οὕτως αἰεὶ βούλεται βαδίζειν ἕως ἄν ἔλθῃ εἰς τὰ ἀδιάφορα: (...) φανερὸν ὅτι ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἐστὶ καὶ ὁ ὀρισμὸς», ID., *Metaphysica*, VII, 1038a 8-20, tr. it. p. 389-390.

¹⁸³ «ὥστε φανερὸν ὅτι ὁ ὀρισμὸς λόγος ἐστὶν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν, καὶ τούτων τῆς τελευταίας κατὰ γε τὸ ὀρθόν», *ibid.*, 1038 a28-30, tr. it. p. 390.

¹⁸⁴ *Examen vanitatis*, V, 7, p. 1120, (i destinatari dell'argomento sono quelli che ritengono che la differenza ultima possa essere riconosciuta come tale).

definizione vera. In effetti, anche trascurando i dubbi sul metodo di riconoscimento della differenza ultima, resta per Gianfrancesco un grande ostacolo per la validità della tecnica dimostrativa di Aristotele: non è possibile ottenere la definizione, cioè apprendere l'essenza delle cose, perché i sensi, sui quali si fonda secondo i peripatetici l'edificio del conoscere, consentono solo una ricognizione degli accidenti.

Cum sensus non praetergrediatur accidentia, nec substantialis rei differentia possit sensu cognosci, cum id sit proprium intellectus officium, cumque nihil sit in intellectu, ita eo ipso volente et decernente, quin prius fuerit in sensu, clare convincitur eum, qui Aristoteleo dogmate, et regulis nixus fuerit, nullam habere certam et penitus exactam definitionem posse, et quod est sequens, nihil posse ex ipsius arte perfecte demonstrare¹⁸⁵.

Non si può emendare la spiegazione degli *Analitici* – secondo Pico – ipotizzando che il nucleo sostanziale della cosa da conoscere possa risultare attraverso un atto particolare della conoscenza intuitiva che si eserciti sul materiale fornito dalla sensibilità. In questo caso l'emergere della rappresentazione della sostanza sarebbe ricondotto a un processo di cooperazione tra fattori intellettuali e sensibili, ma così si contraddirebbe alle stesse ragioni aristoteliche, violando ancora il principio che nulla è nell'intelletto che non sia già nei sensi. Se si dicesse, infatti, che è l'intelletto attivo a presentare all'anima la specie della sostanza, sarebbe lecito chiedersi se tale rappresentazione intellettuale sia accompagnata dalla corrispondente rappresentazione sensibile. Qualora si rispondesse di no, riconducendo la rappresentazione dell'essenza a un atto spontaneo dell'intelletto, ci si inimicherebbe Aristotele che nel *De Anima* sostiene apertamente che l'anima intellettuale opera sempre sui dati della sensibilità e non può altrimenti esercitare la propria attività.

Unde igitur in intellectu substantiae ipsius imago, spectrum, simulacrum, species inciderit? Inquient fortasse repraesentari id animo ex lumine intellectus agentis. Quaeram an una cum phantasmata? Si negaverint, dabitur ad Aristotelem provocatio, qui nihil habet in libris de anima firmus, atque constantius, quam ut anima intelligens phantasmata speculetur, nec aliter fieri posse decernit¹⁸⁶.

¹⁸⁵ *Ibid.*, V, 10, p. 1136.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 1142.

Per rispettare il ruolo direttivo svolto dalla sensibilità nella gnoseologia aristotelica, si dovrebbe dunque rispondere che l'intelletto attivo può conoscere e rappresentarsi la specie della sostanza solo perché essa è già data, contenuta nei dati della sensibilità. Se così fosse, si ricadrebbe però in nuove difficoltà: il processo di determinazione di specie intelligibili a partire dai sensibili, resterebbe assolutamente enigmatico. Una eventuale attività intuitiva volta a isolare l'essenziale, dovrebbe, infatti, pur sempre muovere dai dati della percezione, ma come potrebbe mutare il contenuto consegnatogli dalle facoltà inferiori, e dagli accidenti ricavare la sostanza? Infatti la rappresentazione immediata della sensibilità (relativa agli accidenti) risulterebbe completamente diversa, sia per il modo di conoscere sia per l'oggetto conosciuto, da quello che l'intelletto dovrebbe comprendere per suo tramite (cioè, invece, l'essenza della cosa). Se poi, per evitare tali complessità, si dicesse che la rappresentazione sensibile degli accidenti, informata dal lume dell'intelletto attivo, fa conoscere all'intelletto potenziale la specie intelligibile della cosa allo stesso modo in cui la rappresentazione dell'effetto può figurare quella della causa, se ne ricaverebbe un'assurdità: un effetto manchevole e inadeguato dovrebbe rendere in modo completo e perfetto la causa cui corrisponde. Né infatti un solo accidente, né molti accidenti, anche se potessero essere percepiti sotto un unico concetto, sono in grado di equivalere la sostanza e di restituire la differenza essenziale della cosa.

Verum si etiam concederetur substantiae speciem posse sensui cognitam esse adeo, ut inde queat ipsam sibi intellectus assumere ad speculandum, restat adhuc nodus Gordiano illo forte perplexior, et hoc astrictus loco, quod si ita sit necesse fit ut diversum quiddam capiat intellectus, a beo quod sibi praesentavit, non inquam diversum quoad pertinet ad modum capiendi recipiendive, sed quantum pertinet ad rem obiectam, quae talis non accipitur, qualem sibi ille affingit, utpote qui addat ipsi rei cognitae, sicut aliam faciat, quantum pertinet ad agentem, et alia quam fuerat suscipiatur ab ipso intellectu potestatis. Quod si dixerint speciem accidentis illustratam lumine intellectus agentis repraesentare in intellectu potestatis sive possibilis, intellectibilem substantiae speciem, tanquam effectus causam: sequitur illud absurdum, effectum non aequatum causae, illam ipsam aequae et propriae imaginis vice referre: neque enim accidentis unum, nec multa simul accidentia sensibus hausta, etiam si multa

simul possent uno conceptu percipi, aequare valerent substantiam, aut eius essentiae differentiam, aut primam, et propriam affectionem¹⁸⁷.

In definitiva lo schema tracciato dalla terza e dalla quarta *via infirmandi* serve a rilevare un evidente difetto dell'epistemologia aristotelica, che può essere facilmente puntualizzato: 1) la tecnica dimostrativa di Aristotele è basata su principi primi della dimostrazione che sono definizioni; 2) le definizioni riguardano l'essenza; 3) il senso, sul quale è basata l'epistemologia aristotelica, conosce solo gli accidenti; 4) allora la vera definizione è impossibile; 5) e non si può dimostrare nulla con certezza, stando alla dottrina dei peripatetici. Esiste un deciso contrasto nel sistema criticato tra il fine che viene assegnato alla conoscenza e il mezzo fondamentale con il quale essa deve essere raggiunta. Sono le stesse premesse della filosofia aristotelica (è la sua fondazione sui dati della sensibilità) a rendere inattuabile ogni *notitia* delle forme sostanziali delle cose.

Come accade di solito, Gianfrancesco cerca di mostrare che la fondatezza della propria critica non sarebbe stata disconosciuta neanche da Aristotele stesso e fornisce un appiglio testuale alla propria interpretazione. In questo caso, in maniera forse discutibile, ma sicuramente abile, il riferimento è al *De anima*, in particolare all'affermazione secondo la quale «quando infatti siamo in grado di dar conto, in conformità all'esperienza, di tutti (o della maggior parte) gli accidenti, allora potremo parlare anche dell'essenza nel modo più corretto»¹⁸⁸. Da questa citazione è inferita più che, come sembrerebbe opportuno, una indicazione positiva circa la possibilità di conoscere la sostanza, la prova che sull'essenza delle cose, a partire dagli accidenti, si può solamente congetturare, poiché Aristotele avrebbe specificato che si può ottenere questa conoscenza dell'essenza 'solo per gran parte' e non del tutto, quindi non certamente¹⁸⁹. Secondo la prospettiva critica fatta così valere esiste,

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ «ἐπειδὴν γὰρ ἔχομεν ἀποδιδόναι κατὰ τὴν φαντασίαν περὶ τῶν συμβεβηκότων, ἢ πάντων ἢ τῶν πλείστων, τότε καὶ περὶ τῆς οὐσίας ἔξομεν λέγειν κάλλιστα», ARISTOTELES, *De Anima*, 402 b22-25, tr. it. p. 59.

¹⁸⁹ Cfr. *Examen vanitatis*, V, 10, p. 1136: «Eius [*scil.* Aristotelis] primo libro de anima sententia est, accidentia conferre nobis magna ex parte ad cognoscendum quid sit res: Magna enim ex parte, et conferre verbis est usus, ut indicaret, nec omnino id fieri, nec posse certo colligi, sed ad id conferre, quid autem hoc aliud quam coniectari? at ubi coniectura ibi ne certitudo? coniectatur igitur ex accidentibus substantiam...». Per una valutazione del grado di attendibilità di questa lettura

quindi, una distanza incolmabile tra gli accidenti e le sostanze cui essi ineriscono e conseguentemente, sul piano gnoseologico, tra la conoscenza degli uni e quella delle altre. Tale intervallo invalida la possibilità di giungere alla definizione di qualcosa attraverso una collezione delle proprietà che di essa sono date nella sensazione; è qui negata la possibilità di quel fondamentale passaggio metodologico da ciò che è più conoscibile per noi a ciò che è più conoscibile di per se stesso, perché si tratterebbe di un salto non autorizzato dal contenuto accidentale delle percezioni sensibili.

Dopo aver provato l'impossibilità di formulare definizioni sicuramente corrette sull'essenza delle cose, Gianfrancesco, ancora più radicalmente, cerca di mostrare come le proposizioni universali che costituiscono l'intelaiatura della scienza dimostrativa non possano essere considerate assolutamente certe. Nonostante Aristotele stesso evidenzi i difetti del ragionamento induttivo¹⁹⁰, Gianfrancesco ritiene che egli abbia sostenuto in maniera chiara che per ottenere le proposizioni universali della scienza non c'è via diversa dall'induzione¹⁹¹; infirmando quindi questo procedimento si potrà mettere in dubbio la validità di quelle.

La prima obiezione mossa all'attendibilità dell'induzione è la più consueta, consiste in una precisazione dei suoi limiti di validità, ed era stata impiegata già contro Duns Scoto: la conclusione che deriva dal ragionamento induttivo potrebbe avere valore universale solo se risultasse da una ricognizione di tutti i possibili casi singolari, poiché un tale rassegna è impossibile, le proposizioni che si ottengono per induzione non sono universalmente valide, potrebbero essere smentite da casi particolari non considerati¹⁹². Inconsueta, o comunque rimarchevole, è l'enfasi che

pichiana SCHMITT, *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469–1533) and his Critique of Aristotle* cit. (al cap. 1, nota 45), pp.110-111.

¹⁹⁰ Cfr. ARISTOTELES, *Analytica posteriora*, 68 b15 e sgg.

¹⁹¹ Cfr. *Examen vanitatis*, V, 12, p. 1156: «Cum totum hoc ipsum demonstrans resolutoriumque negocium, pendeat ad inductione quae sensu intermedio conficiant universales propositiones»; e *ibid.*, V, 12, p. 1161, così Pico immagina la risposta di un Peripatetico interrogato sulle modalità di rinvenimento delle proposizioni universali: «Inductione dices, neque aliam tradidit Aristoteles viam colligendi corrogandique propositiones universales».

¹⁹² Cfr. ad esempio, *ibid.*, p. 1157: «Dices si duorum vel trium individuorum proprietatem affectionemve cognovero, cur et illa aliis etiam individuus inesse non collegero? Illo inquam pacto non collegeris, quo sit tres, vel quattuor addo, et centum et mille etiam Myriadas hominum, albo colore, succulenta et vivida carne, promissoque capillo spectaveris, omnes propterea collegisse ita esse nomine affectos, non potuisti, quoniam sunt in Aethiopia nomine, et nunc etiam nostris in oris, qui

Pico pone su questo argomento, dedicando molte pagine a illustrare casi o osservazioni eccezionali che smentiscono le proposizioni ritenute universalmente vere e a spiegare che non meriterebbe credito chi dicesse che l'induzione, nonostante non possa essere perfezionata da un singolo ricercatore, può però essere sufficientemente provata quando generazioni di osservatori, nel corso dei secoli, si siano trovati tutti a inferire la medesima proposizione generale. A escludere questa possibilità è infatti il sospetto che questi osservatori concordino solamente perché si sono influenzati a vicenda o abbiano tralasciato di esaminare i casi sfavorevoli alle loro conclusioni, e l'immane precisazione che essi potrebbero benissimo aver tutti sbagliato, causa l'incertezza dei sensi¹⁹³.

Coloro che pretendono di possedere conclusioni universali indotte dall'esame di molti singoli casi e quelli che si servono dell'induzione per provare una proposizione universale negata da un altro incorrerebbero in due diversi errori logici. In un caso, nella fallacia del conseguente:

Falluntur et enim ex omni atque universali re, particularia sub ea contenta inferri colligique possunt, non tamen contra sit, nam non commeat ratio, non reciprocatur discursus. Neque enim consequitur si aliquam, si multa, si plura, si plurima etiam collegeris, ut collegeris omnia (... toties in hanc ipsam fallaciam, quotiens propositionem universalem, et quae de omni dicitur, fueris communiturus, impingas¹⁹⁴.

È corretto il ragionamento «se tutti gli x sono A, allora qualche x è A, ma tutti gli x sono A dunque qualche x è A», mentre non è valida l'inferenza «se tutti gli x sono A, allora qualche x è A, ma qualche x è A dunque tutti gli x sono A».

nigri sunt, et retorrída carne, (...) quos si numquam vidisses, falsam propositionem universalem illis de rebus, tanquam veram, multisque provata sensationibus et experimentis, protulisses». Anche gli scettici argomentano contro l'induzione: cfr. SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhoniae hypotyposes*, II, 195-204.

¹⁹³ Cfr. *Examen vanitatis*, V, 13, p. 1168: «At dicet quispiam sit aut ego aut alius inductionem perficere nequivero, tamen multis retro saeculis, ab omnibus, vel plurimum, hoc vel illo observatum est modo: quare universim potero ego colligere, etiamsi universim singula non percensuerim. Sed non est ita, namque ad historiam te aliorum relitti observatorum et fide simplici humana duceris, et praeterea non omnes potuisti observatores perculluisse, quid si alii diverse observaverunt? Quid si decepti sunt vel proprio sensu vel fide historiae?».

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 1166.

A chi invece impiega il procedimento induttivo per ribadire la validità di una proposizione universale rifiutata da altri va rimproverato un ragionamento viziato da una petizione di principio:

Ex priori fallacia in aliam delaberis fallaciam, quae vocatur secundum petitionem principii: cuius unus est, et insignis modus, cum probaturis quicquam vel ignotum, vel iam negatum ab adversario, idipsum aut noti, aut concessi vice desumitur: (...) Esto aliquis exempli gratia, qui hanc affectionem, id est, aptitudinem ridendi, probare de omni homine voluerit, et aliquis abneget, alium ne probandi modum habeat, si inductione voluerit uti, quam omnia particularia colligere? Quae ubi non potuerit in unum cogere, collectis quibusdam, dicet, et sic de singulis. Si ita effecerit, nonne petet, quod negatum est, et committet fallaciam? Qui enim negat omnem hominem esse risibilem, non affirmat omnem hominem non esse risibilem, siquidem ex negatione maxime universali, non sequitur universalis affirmatio, sed aliquem potius esse non risibilem subindicatur¹⁹⁵.

Chi nega la proposizione universale affermativa fa la seguente assunzione: «nego che per ogni x se x è un uomo allora è capace di ridere» che *non* corrisponde all'affermazione «per ogni x se x è un uomo allora non è capace di ridere (cioè nessun uomo è capace di ridere)», ma alla proposizione particolare affermativa «esiste almeno un x tale che x è un uomo e non è capace di ridere (c'è almeno un uomo che non è capace di ridere)». Chi vuole provare la proposizione universale che l'avversario contesta deve dimostrare che «per ogni x se x è un uomo allora è capace di ridere (tutti gli uomini sono capaci di ridere)», ma è impossibile attestare questa affermazione, tramite l'induzione, senza incorrere in una *petitio principii*. Per vincere efficacemente la posizione contraria si dovrebbe negare che c'è almeno un uomo che non è capace di ridere cioè mostrare che «non esiste x tale che x sia un uomo e non sia capace di ridere», ma a questo esito l'induzione non può giungere perché dovrebbe esaminare tutti i particolari per suffragare quella tesi. Il procedimento induttivo, invece, procede dall'esame della maggior parte dei casi e ritiene che ciò che si predica di quelli si possa predicare di ogni individuo, esso dunque implica – ecco la *petitio principii* – l'affermazione della proposizione negata da altri, senza che ne sia provata la validità.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 1167.

CONCLUSIONE

Pico scettico suo malgrado?

Nella prima edizione della *The History of Scepticism* di Richard Popkin l'analisi dell'impatto degli argomenti pirroniani nell'età moderna termina con un capitolo dal titolo *Descartes: sceptique malgré lui* dedicato alla fortuna ambivalente dell'impresa di Cartesio: intenzionato a rispondere alla sfida degli scettici, ancorando il sapere umano a conoscenze non dubitabili, e accusato alla fine proprio di scetticismo per aver troppo concesso, nella fase iniziale della propria speculazione, alla posizione avversaria, spingendo l'esercizio metodico del dubbio fino alla negazione di garanzie (su tutte: l'affidabilità dell'esperienza sensibile e il valore dell'autorità) indispensabili per la costruzione di un sapere certo e non privo di contenuti¹⁹⁶.

Cartesio e Gianfrancesco Pico puntano certo a obiettivi opposti, l'uno impegnato a rilanciare le aspirazioni veritative della ragione, l'altro deciso a deprimerle, e però hanno in comune un elemento di non trascurabile importanza: l'impiego strumentale di un atteggiamento scettico, affermato, in un caso, solo per essere respinto e vinto definitivamente, nell'altro, per additare la *vanitas* della filosofia a paragone della certezza dell'informazione di fede. Per questa ragione, la formula impiegata da Popkin per etichettare le reazioni critiche alle indesiderate conseguenze della filosofia cartesiana, se assunta in forma interrogativa e non più come la descrizione di una evidenza storiografica, si presta bene a definire l'ambito entro il quale valutare gli esiti della filosofia pichiana. Premesso cioè che Pico (come Cartesio, d'altronde) non è, né vuole essere, uno scettico, occorre chiedersi se il

¹⁹⁶ Cfr. POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* cit. (alla nota 23) pp. 196 e sgg.

percorso che lo conduce dalle cautele sulle *humanae literae* nel *De studio* al recupero dell'indirizzo pirroniano nell'*Examen* approdi a un risultato efficace quando ai suoi scopi di partenza (la difesa della religione dalle pretese razionalizzanti della filosofia). La domanda non è nuova. Già Charles Schmitt, scrivendo dell'antiaristotelismo dell'*Examen*, esprimeva riserve sulla coerenza interna di una apologetica esaurita dalla riproposizione in chiave anti-intellettualistica delle tesi di Sesto Empirico, attribuendola a un atteggiamento 'ingenuo' perché poco avvertito sul pericolo dei modi pirroniani per l'integrità della religione: l'idea dell'irrimediabile incertezza dei sensi e della conseguente vanità del sapere su essi fondato, in particolare, una volta ammessa finirebbe per poter essere facilmente rivolta contro l'informazione di fede, ricavata sì non *humanitus*, ma pure acquisita dagli uomini tramite quegli strumenti (il senso dell'udito e la facoltà dell'intelletto per l'ascolto e la comprensione della Parola, per esempio) dei quali gli scettici dichiarano la strutturale fallibilità¹⁹⁷. Non si contesterebbe la legittimità del rifugio nella disposizione fideistica (alla quale non si possono chiedere motivazioni razionali incontrovertibili della verità delle credenze), ma l'assenza di una riflessione su un modello gnoseologico alternativo allo scetticismo (che se non giustifica la fede, almeno la difende dal rischio di essere vulnerabile alle stesse armi che hanno invalidato la filosofia). È vero – si potrebbe insistere – che la trattazione picchiana raggiunge il fine immediato di vanificare la prospettiva dei filosofi che assegnano alla religione la consistenza di una *anilis fabella* restituendo loro l'accusa di *credulitas* che rivolgono ai cristiani, ma ciò avviene al prezzo di riabilitare un'attitudine critica che, non contrastata, pregiudica la possibilità per gli uomini di costruire intorno all'assenso di fede un sapere certo: come Cartesio, secondo i suoi detrattori, sconfigge lo scetticismo radicale al costo di salvare dal dubbio solo la certezza, vuota e formale, del *cogito*, così Gianfrancesco si arresta all'assunzione del dato rivelato senza saper indicare in che modo questa informazione possa essere, nonostante la costitutiva tendenza al falso delle facoltà umane, principio di conoscenze vere.

¹⁹⁷ Cfr. SCHMITT, *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469–1533) and his Critique of Aristotle* cit. (al cap. 1, nota 45).

Questa interpretazione però, pure se genericamente corretta, pare trascurare alcune indicazioni contenute nell'*Examen*, utili almeno a congetturare sul modo adatto a superare le ristrettezze cui l'adozione dell'atteggiamento scettico costringe l'apologetica pichiana. Si tratta di non sottovalutare alcuni luoghi conclusivi dell'opera nei quali si accenna al tipo di conoscenza risultante dalla confutazione della *doctrina gentium* e dalla contemporanea esaltazione della fede cristiana. In essi, proprio perché non è interessato a definire un nuovo modello epistemologico, Pico non supera mai l'orizzonte delle conoscenze confutate ma riflette sul nuovo statuto acquisito dagli argomenti e le filosofie analizzate in conseguenza della serrata critica cui sono state sottoposte. Ne è un esempio in particolare una precisazione posta a conclusione della confutazione della dottrina aristotelica:

Quibus omnibus concludi potest totam vim demonstrationum Aristotelicarum (...) ad coniecturam similitudinis, et eisumodi cetera, id est, ad probabiles locos reduci, universamque demonstrandi artem, incertam esse non necessariam ita, ut aliter fieri nequeat¹⁹⁸.

È qui chiaramente enucleato l'effetto della trattazione scettica: la filosofia di Aristotele, il miglior prodotto della razionalità umana, da certa e affidabile, quale era largamente considerata, è diventata 'probabile'. Proprio quest'ultima determinazione però non è immediatamente precisabile nel suo esatto significato; le difficoltà legate alla sua corretta definizione derivano dal fatto che essa è attribuita nell'*Examen* anche a forme di conoscenza che la critica scettica dovrebbe aver contribuito a distanziare nettamente dalle acquisizioni della filosofia pagana. Alla fine del libro sesto, infatti, 'probabili' sono qualificati da Gianfrancesco anche gli stessi risultati raggiunti nella propria confutazione, nonostante il carattere certo e indubitabile delle informazioni di fede cui quelli si ispirano:

Neque enim quod aliis derogo id mihi arrogaverim, sed quae divina quae sanctorum probatissimorumque virorum duximus in medium testimonia, ea [lectores] teneant certissima, nostra vero utcumque liber, si non decreta, non inventa, at saltem placita, (...) aliquibus saltem in locis habeant si placet vera, et si hoc detractant non diffiteantur probabilia. Si hoc etiam nolunt rationibus

¹⁹⁸ *Examen vanitatis*, V, 14, p. 1176.

nostris posse concedi, ad minus eis tribuant, ut quae autoritatibus eorum quos ipsi magno habent in praecio confirmavimus, a probabilitatis limine non excludantur, ita nihilominus fiet, ut quod volumus consequamur, quoniam si vel hoc munimine et tanquam authoramento non abnuant nostra esse probabilia, dicere postea non poterunt, ut ea quae repulimus certa sint, cum id quod est probabile, ei quod eiusdem est generis repugnare quidem possit, ei vero quod est diversi, et maxime certi plane non queat¹⁹⁹.

Pare inizialmente che Pico stia solamente rimodulando una considerazione spesso ripetuta nei libri dedicati allo scetticismo: come i pirroniani, intenzionati a non replicare l'arroganza intellettuale che censuravano negli altri filosofi, erano decisi a non considerare certe nemmeno le proprie *rationes*, così egli esclude l'indubitabilità delle proprie argomentazioni qualificandole come probabili. Più avanti va però determinando questa 'probabilità' in maniera differente: spiega che se anche si volesse rifiutare tale qualifica alle originali *rationes* dell'*Examen*, non si potrebbe però negarla a quelle dimostrazioni filosofiche che sono elaborate cercando la conferma di autorità massimamente stimate, corrispondenti a testimonianze divine o divinamente approvate («sed quae divina quae sanctorum probatissimorumque virorum duximus in medium testimonia»). Anche il lettore più diffidente dovrà concedere la probabilità degli assunti divinamente confermati, così sarà costretto ad ammettere che le filosofie e le concezioni che mediante quegli assunti sono combattute e criticate sono effettivamente vane e non potrebbero essere certe. A questa conclusione si giunge abbastanza agevolmente. Si sa che le argomentazioni portate nell'*Examen*, quando assicurate da autorevoli testimonianze, sono probabili; tale probabilità è certamente compatibile con la certezza, ma le *rationes* critiche di Pico sono evidentemente incompatibili con le tesi delle filosofie polemicamente rifiutate (questi argomenti e quelle tesi non possono essere entrambe vere dal momento che i primi sono utilizzati per confutare le seconde); dunque le filosofie criticate non possono essere ritenute certe.

Al di là di questa abile conclusione, utile all'autore per promuovere la validità della propria opera, sembra chiaro che la probabilità della quale egli discute non sia speculare a quella che, in un altro luogo del testo, attribuisce alla filosofia aristotelica

¹⁹⁹ *Ibid.*, VI, 20, pp. 1261-1262.

appena confutata. Sembra difficile credere che possano essere dette probabili, secondo la medesima accezione e in riferimento al medesimo ambito, gli argomenti confermati dalle verità e autorità divine o in base a quelli formulati e contemporaneamente anche le dottrine pagane aspramente rifiutate proprio perché nemiche della verità cristiana. È piuttosto ipotizzabile l'impiego della medesima designazione per indicare determinazioni appartenenti a due contesti di conoscenza differenti, anche se entrambi conseguenti all'operazione critica sviluppata nell'*Examen*.

Al termine della trattazione pichiana si può dire di avere acquisito gli strumenti concettuali atti a distinguere tra ciò che è vano, e nel migliore dei casi, incerto e ciò che è assolutamente indubitabile e dunque certo al massimo grado; al primo ambito appartiene l'insieme delle conoscenze conseguibili facendo affidamento unicamente sulle capacità umane (come le filosofie pagane e quindi la dottrina di Aristotele), del secondo ambito fanno parte le informazioni dispensate dalla rivelazione cristiana. Quando dunque Pico, in due momenti differenti della propria trattazione, attribuisce il carattere del probabile alla filosofia aristotelica, e alle argomentazioni filosofiche che presuppongono l'assunzione dello *iudicarium fidei*, sta definendo, da una parte, una conoscenza appartenente all'ambito dell'incerto, dall'altra, una serie di *rationes* supportate dalla massima certezza.

Il probabilismo di Aristotele sembra essere ancora sinonimo di incertezza, è la conseguenza della mancanza di un criterio nel procedimento che, operando con mezzi esclusivamente umani, pretende di acquisire una conoscenza essenziale sul mondo e su suoi oggetti, è il tipo di probabilità che si potrebbe accordare a una mera congettura. È questo d'altronde un giudizio che Gianfrancesco fa pesare indistintamente sulla scienza umana, rivelando così anche in questo atteggiamento generale, come nei casi particolari esaminati, un *habitus* scettico.

La lettura dell'*Examen* insegna, prima attraverso la mole di dati ricavati dai testi scettici e poi mediante l'antiaristotelismo, l'incertezza della conoscenza naturale dell'uomo. La questione filosofica che l'assunzione di questa *vanitas* solleva concerne l'impossibilità di soddisfare l'ideale conoscitivo dell'*adequatio rei et intellectus*, o più genericamente il concetto della conoscenza come corrispondenza tra pensiero ed essere. L'erosione di questa concezione avviene attraverso una

frantumazione dei due termini che la costituiscono. Dal lato dell'essere, è ormai evidente che è preclusa ogni conoscenza essenziale degli oggetti e che quello che è possibile percepire – gli accidenti – è dipendente e commisurato alle caratteristiche degli organi percipienti. Se si guarda poi al soggetto del sentire, si apprende da Sesto che questo è condizionato dalla successione di stati fisiologici o patologici diversi tra i quali non si può stabilire alcuna gerarchia e distinzione di valore, causa la latitanza di un criterio atto a distinguere tra percezioni che si contrappongono tra loro fornendo dati contrastanti. Il soggetto, presunto giudice delle sensazioni, è invece coinvolto nella disputa, perché sottoposto allo stesso mutamento del mondo esterno che dovrebbe comprendere. La corrispondenza che dovrebbe garantire la conoscenza vera è compromessa: soggetto e oggetto 'variano' in maniera 'irregolare' e nell'instabile relazione che ne consegue il vero, per sua natura fermo e certo, non è rinvenibile. Che, in questa cornice epistemologia, Pico dichiari l'assunzione esclusivamente *probabiliter* dell'aristotelismo, e in generale delle tecniche dimostrative della razionalità umana, è – più che il tentativo di determinare un nuovo ideale di conoscenza – una concessione di carattere negativo; il *probabiliter* è il fallimento dell'ideale conoscitivo della corrispondenza certa tra pensiero ed essere, è l'unico succedaneo che si può ammettere nel margine di esercizio di una ragione strutturalmente fallibile.

Di diverso tenore è la considerazione probabilistica accordata alle argomentazioni sviluppate con il supporto dei dati della Rivelazione. In quest'ultimo caso la probabilità è il carattere adatto al modo in cui gli imperfetti mezzi a disposizione degli uomini possono rendere le *notiones* possedute perfettamente solo da Dio nel proprio intelletto; cioè si tratta di una conoscenza probabile ma non incerta perché ottenuta in un orizzonte conoscitivo che fa leva su un discrimine, sul criterio fermo della verità di fede²⁰⁰.

²⁰⁰ Cfr., per la spiegazione del senso di questo 'probabilismo teologico', G. D'ONOFRIO, *La crisi dell'equilibrio teologico altomedioevale*, in *Storia della teologia nel medioevo, I principi*, dir. di G. d'Onofrio, Casale Monferrato 1996, p. 463: «Si sottopone la verità ad una formulazione razionale, subordinandola all'accettazione di risposte che saranno inevitabilmente non esaurienti. Lo scopo è di avvicinarsi alla verità, non definirla, è chiaro che essa non potrà mai essere formulata, parlata, conosciuta in modo adeguato e perfetto. Alla formulazione filosofica viene per questo riconosciuto un margine di probabilità nell'accostarsi all'oggetto teologico, e di tale probabilità ci si deve accontentare».

C'è quindi in questa ambiguità dell'uso del termine probabile una intenzionale volontà di correggere la considerazione degli argomenti della filosofia come apodittici, e di farli rientrare nella stessa categoria di quelli teologici anche se la probabilità di cui godono argomenti teologici e argomenti filosofici è di ordine diverso: la prima viene dalla certezza della fede, attenuata dalla probabilità della ragione, la seconda è solo fondata sulla probabilità della ragione e non può che avvicinarsi, senza mai raggiungerla, alla certezza della fede. Nonostante nell'*Examen* non sia mai affermato esplicitamente, è in quest'ambito che potrebbe essere concepito un modello epistemologico alternativo a quello confutato: è possibile cioè pensare che la razionalità umana, strutturalmente fallibile, possa essere subordinata nel proprio esercizio all'assenso alle verità rivelate e, nei limiti di quelle, elaborare conoscenze probabili.

Il fatto poi – come giustamente rilevava Schmitt – che non sia nell'opera avvertita neanche la necessità di una riflessione intesa a neutralizzare la portata potenzialmente anticristiana delle argomentazioni scettiche dipende forse dalla disponibilità, per Gianfrancesco, di un riferimento storico-dottrinale, capace di assolvere a questo compito, già pronto e facilmente utilizzabile: la concezione dei rapporti tra filosofia e fede codificata nella bolla pontificia dell'*Apostolici Regiminis*. Ratificando la posizione del quinto concilio lateranense in merito alle controversie sull'immortalità dell'anima umana, il decreto papale sanciva contestualmente un principio rimandando al quale potevano essere, senza difficoltà, risolte le eventuali riserve sulle conseguenze della divulgazione dei modi pirroniani nell'*Examen*: la regola che stabiliva 'falsa' ogni asserzione contraria alla 'verità' della fede²⁰¹. Senza impedire di fatto l'esposizione di tesi dai contenuti divergenti dalle informazioni rivelate, questo pronunciamento respingeva nettamente le pretese di autonomia della ricerca razionale, implicitamente considerando il vero, anche in filosofia, come il prodotto di un adattamento ai parametri della religione cristiana (e non a caso classificando tutti i tentativi di eccezione a questa norma come casi, auto-contraddittori, di 'doppia verità'). A questa conclusione giunge appunto anche

²⁰¹ Cfr. G. D. MANSI *et alii*, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 53 voll, repr. Graz 1960-1961, XXXIII, col. 842: «Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam, omnino falsam esse definimus».

Gianfrancesco, che all'*Apostolici Regiminis* si riferisce esplicitamente in un luogo dell'*Examen*, raccontando di aver assistito ai lavori dell'assemblea che curò la sua formulazione²⁰², e mostrando di dividerne pienamente lo spirito: l'impiego in chiave apologetica degli argomenti pirroniani a nient'altro mira infatti, in ultima analisi, che alla assegnazione del dominio del vero esclusivamente alla dottrina cristiana, e quindi all'allontanamento, tramite la posizione della *regula fidei* a criterio di verità, in luogo dei principi di conoscenza che i filosofi non sanno darsi, delle pericolose tesi che, dal *De imaginatione* al *De rerum praenotione*, tradivano la concezione dell'*habitus* religioso nei termini esclusivi di un atteggiamento limitato all'affettività e alla morale del credente, con ripercussioni solo secondarie sulla sfera intellettuale. Proprio questa operazione e le sue conseguenze escludono – almeno nella prospettiva di Pico – derive indesiderate, stabilendo, in anticipo rispetto a ogni possibile obiezione, il principio che su ciò che è fuori dai limiti dell'approvazione delle autorità storiche o dottrinali della Cristianità bisogna far calare un giudizio di falsità.

Sembra così corretto, in definitiva, indicare lo scopo – raggiunto – della speculazione pichiana, in una ragionata diversificazione delle strategie dell'apologetica, tutta ispirata all'esigenza di stabilire, come già aveva intuito Garin nelle pur stringate battute de *Lo Zodiaco della vita* dedicate a Gianfrancesco, «se la filosofia lasci uno spazio, e quale, alla fede»²⁰³.

²⁰² Cfr. *Examen vanitatis*, I, 14, p. 781, in riferimento alle opinioni di Averroè e Alessandro di Afrodisia sulla mortalità dell'anima: «Nec desunt nostra tempestate qui blatterent eorum opinionem saltem secundam philosophiam veram esse, quasi Averrois et Alexandri schola sit universa philosophia, et quasi verum possit esse adversum vero, quorum errorem etiam nuper Leo decimus Pontifex Maximus in Laterano concilio condemnavit, anno a Christiana salute tertio decimo supra millesimum et quingentesimum, quarto decimo Kalend. Ianuarii octava in Sessione, in qua et ipse sedi, et pronunciari decretum ipsum vedi». Cfr. SCHMITT, *Gianfrancesco Pico della Mirandola and the Fifth Lateran Council*, in «Archiv für Reformationgeschichte», 61 (1970), pp. 161-178, e VASOLI, *Gianfrancesco Pico e l'«Oratio de reformandibus moribus»*, in *Giovanni e Gianfrancesco Pico* cit. (al cap. 1, nota 27), pp. 229-260; CAO, *Pico della Mirandola Goes to Germany, with an Edition of Gianfrancesco Pico's De Reformandis moribus oratio*, «Annali dell' istituto storico italo-germanico in Trento», 30 (2004), pp. 463-526, dedicati all'analisi dell'*Oratio* scritta da Gianfrancesco per sollecitare l'opera riformatrice del Concilio.

²⁰³ GARIN, *Lo Zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento* cit. (al cap. 1, nota 27), p. 105.

Bibliografia

FONTI PICHIANE (in ordine cronologico)¹

IOHANNES FRANCISCUS PICUS E MIRANDOLA, *Ioannis Pici Mirandulae Vita* in IOHANNES PICUS E MIRANDOLA, *Opera omnia quibus anteponitur vita per Ioannem Franciscum illustris principis Galeotti Pici filium conscripta*, 2 voll., Bononiae 1496, ex. off. Benedicti Hectoris Bononiensis, I.

- *Defensio de ente et uno* in IOHANNES PICUS E MIRANDOLA, *Opera omnia*, Bononiae 1496, ex. off. Benedicti Hectoris Bononiensis, e in IOHANNES FRANCISCUS PICUS E MIRANDOLA, *Opera Omnia*, Basileae 1557, ex off. Henricpetrina [repr. Hildesheim 1969], pp. 109-213.
- *De studio divinae et humanae philosophiae*, Bononiae 1496, ex. off. Benedicti Hectoris Bononiensis; in ID., *Opera Omnia*, Basileae 1557, ex off. Henricpetrina [repr. Hildesheim 1969], pp. 1-39.
- *De morte Christi et propria cogitanda*, Bononiae 1496, ex. off. Benedicti Hectoris Bononiensis; in ID., *Opera Omnia*, Basileae 1557, ex off. Henricpetrina [repr. Hildesheim 1969], pp. 40-106.
- *Defensio Hieronymi Savonarola adversus Samuelem Cassinens, per Iohannem Franciscum Picum Mirandulanum edita: Ad Hieronymum*

¹ Per ogni opera pichiana consultata nell'edizione degli *Opera omnia* si indica anche la prima edizione a stampa.

Tornielum ordinis fratrum minorum generalis vicarium, Florentiae 1497, ex. off. Laurentii de Morgianis.

- *Epistola del conte Ioanfrancesco da la Mirandula in favore de fra Hieronymo da Ferrara dappoi la sua captura*, Mutinae 1498, ex. off. Dominici Rhochociola.
- *Liber De imaginatione*, Venetiis 1501, ex off. Aldina,.
- *Theoremata de fide et ordine credendi*, Argentorati 1506, ex. off. Iohannis Knoblochi; in ID., *Opera Omnia*, Basileae 1557, ex off. Henricpetrina [repr. Hildesheim 1969], pp. 214-320.
- *De rerum praenotione pro veritate religionis contra superstitiosas vanitates*, Argentorati 1507, ex. off. Ioannis Knoblochi; in ID., *Opera Omnia*, Basileae 1557, ex off. Henricpetrina [repr. Hildesheim 1969], pp. 366-709.
- *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis Christianae disciplinae*, Mirandolae 1520, Iohannes Maciochius Bundenius; in ID., *Opera omnia*, Basileae 1557, ex off. Henricpetrina [repr. Hildesheim 1969], pp. 716-1264.
- *Epistolarum liber*, in ID., *Opera omnia*, Basileae 1557, ex off. Henricpetrina [repr. Hildesheim 1969], pp. 1265-1378.
- *Libro detto strega o delle illusioni del demonio del signore Gianfrancesco Pico della Mirandola*, Bononiae 1523, ex. off. Benedicti Hectoris Bononiensis.
- *Compendio delle maravigliose cose di Catherina da Raconisi scritto dallo Illustre Signore Giovanni Francesco Pico Signore della Mirandola et Conte*

della Concordia, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, ms. Conv. Soppr. B. VIII. 1648.

- *Vita Reverendi Patris Fratris Hieronymi Savonarolae Ferrariensis Ordinis Praedicatorum Auctore Illustrissimo Principe Joanne Francisco Pico Mirandulae Domino et Concordiae Comite*, Parisiis 1674, ex off. Ludovici Billainae.

Edizioni moderne

G. F. PICO DELLA MIRANDOLA, *On the imagination*, ed. H. Caplan, New Haven 1930.

- *Ioannis Pici Mirandulae Vita*, ed. T. Sorbelli, Modena 1963.
- *Über die Vorstellung*, ed. E. Kessler, München 1984.
- *Strega o delle illusioni del demonio*, a c. di A. Biondi, Venezia 1989.
- *Vita Hyeronymi Savonarolae*, a c. di E. Schisto, Firenze 1999.
- *De l'imagination*, ed. C. Bouriau, Chambéry 2005.
- *Compendio delle cose mirabili di Caterina da Racconigi*, a c. di L. Pagnotta, Firenze 2010.

ALTRE FONTI

AEGIDIUS ROMANUS, *Errores philosophorum*, ed. J. Koch, Milwaukee 1944.

Algazel's metaphysics. A medieval translation, ed. J. T. Muckle, Toronto 1933.

Al-Kindi. De radiis, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», ed. M.-T. D'Alverny – F. Hudry, 61 (1974), pp. 139-260.

APULEIUS, *De Platone et eius dogmate* in ID., *Opuscules philosophiques*, ed. Beaujeu, Paris 1973, pp. 49-107.

ARISTOTELES, *Analytica posteriora*, in *Aristotelis analytica priora et posteriora*, ed. W. D. Ross, Oxford 1964, tr. it. M. Mignucci, Roma-Bari 2007.

- *De anima*, ed. W. D. Ross, Oxford 1961, tr. it. G. Movia, Milano 2001.

- *De motu animalium*, ed. W. Jaeger, Leipzig 1913.

- *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, Oxford 1894, tr. it. M. Zanatta, Milano 2001.

- *Metaphysica*, ed. W. D. Ross, Oxford 1924, tr. it. C. A. Viano, Torino 2005.

- *Posterior Analytics*, ed. J. Barnes, Oxford 2002.

- *Rhetorica* ed. W. D. Ross, Oxford 1959, tr. it. M. Zanatta in ID., *Poetica e Retorica*, Torino 2004.

AUGUSTINUS, *Confessiones*, PL 32, coll. 659-868, ed. L. Verheijen, Turnhout 1981 (CCSL 27).

- *Contra Academicos*, PL 32, coll. 905-958, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL, 29).

- *De civitate Dei*, PL 41, coll. 13-805, ed. B. Dombart – A. Kalb, 2 voll., Turnhout 1955 (CCSL, 47-48).
- *De diversis quaestionibus octuaginta tres*, PL 40, coll. 11-99, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1975, (CCSL, 41).
- *De divinatione daemonum*, PL 40, coll. 581-592, ed. J. Zycha, in CSEL 41 (sect. V - pars III), Praha-Wien-Leipzig 1900.
- *De doctrina christiana*, PL 34, coll. 13-121, ed. J. Martin, Turnhout 1962 (CCSL, 32).
- *De trinitate*, PL 42, coll. 815-1099, ed. W. J. Mountain, 2 voll., Turnhout 1968 (CCSL, 50-50A).
- *De utilitate credendi*, PL 42, coll. 65-92, ed. J. Zycha, Praha-Wien-Leipzig 1891 (CSEL 25/1).
- *De vera religione*, PL 34, coll. 121-172, ed. K.-D. Daur – J. Martin, Turnhout 1962 (CCSL 32).
- *Retractationes*, PL 32, coll. 581-656 ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1975, (CCSL, 47).

AVICENNA LATINUS, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, ed. S. Van Riet, 2 voll., Louvain 1968-1972.

BEDA VENERABILIS, *Sententiae, sive axiomata philosophica ex Aristotele et aliis praestantibus collecta, una cum brevibus quibusdam explicationibus ac limitationibus*, PL 90, coll. 965-1090.

DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, ed. H. S. Long, Oxford 1964.

EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Contre Hiéroclès*, introduction, traduction et notes par M. Forrat, texte grec établi par E. des Places (Sources Chretiennes, 333), Paris 1986.

- *Contro Ierocle*, a c. di A. Traverso, Roma 1997.

- *Demonstratio Evangelica*, ed. I. A. Heikel, Leipzig 1913.

AL-FĀRĀBĪ, *Idee degli abitanti della città virtuosa (Al-madīnah al-fādilah)*, in R. Walzer, *Al-Fārābī's theory of prophecy and divination*, «Journal of Hellenic Studies», 77 (1957), pp. 142-148.

FLAVIUS CLAUDIUS JULIANUS IMPERATOR, *Fragmentum epistulae*, in Id. *Epistolae, leges, poemata, fragmenta varia*, ed. J. Bidez – Fr. Cumont, Parigi 1922.

GALEOTTUS MARTIUS, *De doctrina promiscua*, Lugduni 1552, ex. off. Iohannis Tornesii.

- *Varia dottrina (liber de doctrinae promiscuae)*, a c. di M. Frezza, Napoli 1949.

GREGORIUS NAZIANZENUS, *In laudem Athanasii (oratio 21)*, PG. 35, coll. 1081-1128.

GREGORIUS I PAPA, *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, ed. M. Adriaen, Turnhout 1971, (CCSL, 142).

HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa (Quaestiones ordinariae) art. I-IV*, ed. G. A. Wilson, Leuven 2004.

HIERONYMUS SAVONAROLA, *Apologeticus de ratione poeticae artis*, in ID., *Scritti Filosofici*, a c. di G. C. Garfagnini – E. Garin, 2 voll, Roma 1982.

- *Compendio di rivelazioni e Dialogus de veritate prophetica*, a c. di A. Crucitti, Roma 1974.
- *De simplicitate vitae Christianae*, ed. P. G. Ricci, Roma 1959.
- *Operette spirituali*, a c. di M. Ferrara, 2 voll., Roma 1976.
- *Prediche sopra i Salmi*, ed. V. Romano, 2 voll., Roma 1969-74.
- *Triumphus crucis. De veritate fidei*, ed. M. Ferrara, Roma 1961.

IOHANNES DUNS SCOTUS, *Opus oxoniense*, ed. C. Balic, Città del Vaticano 1954.

IOHANNES PICUS E MIRANDOLA, *Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486*, a c. di A. Biondi, Firenze 1995.

- *De hominis dignitate, Heptatylus, De ente et uno e scritti vari*, a c. di E. Garin, Firenze 1942 (rist. Torino 2004).
- *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a c. di E. Garin, Firenze 1943 (rist. Torino 2004).

ISIDORUS HISPALIENSIS, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, PL 82, coll. 73-729, ed. W. M. Lindsay, Oxford 1911.

LACTANTIUS FIRMIANUS, *Divinae Istitutiones*, PL 6, coll. 111-1094, ed. S. Brandt, *Opera omnia*, I, Praha-Wien-Leipzig 1980 (CSEL, 19).

MARCUS TULLIUS CICERO, *Tusculanae disputationes*, ed. Pohlenz, Stuttgart 1967.

MARSILIUS FICINUS, *Apologia pro multis Florentinis ab antichristo Hieronymo Ferrariense hypocritarum summo deceptis ad collegium cardinalium*, in, *Supplementum Ficinianum*, a c. di P. O. Kristeller 2 voll., Firenze 1937, II, pp. 76-79.

- *Argumentum in librum Mercurii Trismegisti*, in ID., *Opera omnia*, Basileae 1576, ex officina Henricpetrina (rist. Torino 1962), pp. 1836-1870.
- *De christiana religione et fidei pietate liber*, in ID., *Opera omnia*, Basileae 1576, ex officina Henricpetrina (rist. Torino 1962), pp. 1-77.
- *De vita libri tres*, ed. C. V. Kaske – J. R. Clarke, Binghamton 1989.
- *In Commentaria Platonis ad Laurentium Medicem virum Magnanimum*, in ID., *Opera omnia*, Basileae 1576, ex officina Henricpetrina (rist. Torino 1962), pp. 1128-1153.
- *In Plotini Epitomae, seu Argumenta, Commentaria et Annotationes*, in ID., *Opera Omnia*, Basileae 1576, ex officina Henricpetrina (rist. Torino 1962), pp. 1534-1800.
- *Lettere*, a c. di S. Gentile, Firenze 1990.
- *Theologia Platonica de immortalitate animorum*, ed. J. Hankins – M. J. B. Allen, 6 voll., Cambridge 2001-2006.

PETRUS CRINITUS, *De honesta disciplina*, Lugduni 1554, ex. off. Sebastiani Gryphii.

PHILOSTRATUS, *Vita Apollonii Thianei*, in *Flavii Philostrati opera*, ed. C.L Kayser, 2 voll., Leipzig 1870 [Hildesheim 1964], I, pp. 1-344, tr. it. *Vita di Apollonio di Tiana*, a c. di D. Del Corno, Milano 1978.

PLATO, *Philebus*, in *Platonis Opera*, II, ed. J. Burnet, Oxford 1901.

- *Sophista*, in *Platonis Opera*, I, ed. J. Burnet, Oxford 1900.
- *Tutti gli scritti*, a c. di G. Reale, Milano 2000.
-

PROCLUS, *Theologia Platonica*, ed. H. D. Saffrey – L. G. Westerink, Paris 1968.

- *De Sacrificio et magia*, in *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, ed. J. Bidez, Brussels 1928, pp. 148-151, tr. it. G. Reale, in ID., *I Manuali. I testi magico teurgici*, Milano 1985.

PSEUDO-JUSTINUS MARTYR, *Cohortatio ad Gentiles*, ed. J. C. T. Otto, Jena 1879 (repr. Wiesbaden 1971), (CACSS, 3).

RABANUS MAURUS, *Enarrationes in epistolas Beati Pauli*, PL 112, coll. 1273-1616.

ROGERUS BACON, *Epistola de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae*, in ID., *Opera quaedam hactenus inedita*, ed. J. S. Brewer, London 1859, pp. 521-551.

- *Opus tertium*, ID., *Opera quaedam hactenus inedita*, ed. J. S. Brewer, London 1859, pp. 3-310.

SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos*, ed. G. Hervet, Parisiis 1569.

- *Pyrrhoniatarum hypotyposeon libri III*, ed. H. Estienne, Geneva 1562.
- *Pyrrhoniae hypotyposes*, in *Sexti Empirici Opera*, I, ed. H. Mutschmann, Leipzig 1912, tr. it. di O. Tescari in ID., *Schizzi pirroniani*, a. c. di A. Russo, Roma-Bari 2004³.

SYNESIUS, *De insomniis*, in ID., *Opere*, a c. di A. Garzya, Torino 1989.

THOMAS AQUINAS, *In duodecim libros Metaphysicorum sententiae In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M. R. Cathala – R. M. Spiazzi Torino-Roma 1971.

- *Sentencia libri De anima* in ID., *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, XLV/1 , Roma-Paris, 1984.
- *Summa contra Gentiles*, in ID., *Opera omnia*, ed. Leonina, XIII-XIV, Roma 1918-1926.
- *Summa Theologiae*, in ID., *Opera omnia*, ed. Leonina, IV-XII, Roma 1888-1906.

VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, tr. it. M. Binazzi, Milano 2006.

LETTERATURA SECONDARIA

M.J.B. ALLEN, *Marsilio Ficino, Hermes Trismegistus and the Corpus Hermeticum*, in *New Perspectives on Renaissance Thought: essays in the history of science, education and philosophy in memory of Charles B. Schmitt*, ed. by J. Henry – S. Hutton, London 1990, pp. 38-47.

J. ANNAS – J. BARNES, *The modes of Scepticism. Ancient Text and Modern Interpretations*, Cambridge 1985.

C. BAEUMKER, *Eine bisher unbekannte mittelalterliche lateinische Übersetzung de Πυρρωνειοι Υποτυποσέωον des Sextus Empiricus*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 4 (1891), pp. 547-577.

- J. BARNES, *The toils of Scepticism*, Cambridge 1990.
- E. BERTI, *La critica allo scetticismo nel IV libro della 'Metafisica'*, in *Lo scetticismo antico*, a. c. di G. Giannantoni, 2 voll., Napoli 1981, I, pp. 61-80.
- L. BIANCHI, *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padova 2003.
- P. C. BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Milano 2000.
- L. BOTTONI, *Leonardo e l'androgino*, Milano 1994
- C. BOURIAU, *Jean-François Pic de la Mirandole: l'imagination entre ciel et terre*, «Revue Philosophique de la France e de l'étranger», 4 (1998), pp. 462-842.
- G. CAMASSA, *Phantasia da Platone ai Neoplatonici*, in *Phantasia/Imaginatio. Atti del V colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, a c. di M. Fattori – M. L. Bianchi, Roma 1988, pp. 23-56.
- G. M. CAO, *The Prehistory of Modern Scepticism: Sextus Empiricus in Fifteenth-Century in Italy*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 64 (2001), pp. 229-280.
- *Pico della Mirandola Goes to Germany, with an Edition of Gianfrancesco Pico's De reformandis moribus oratio*, «Annali dell' Istituto storico italo-germanico in Trento», 30 (2004), pp. 463-526.
 - *Scepticism and Orthodoxy. Gianfrancesco Pico as a reader of Sextus Empiricus*, Pisa-Roma 2007.

- Inter alia philosophorum gentium sectas et humani, et mites: *Gianfrancesco Pico and the Sceptics*, in *Renaissance Scepticisms*, ed. by G. Paganini – J. R. Maia Neto, Dordrecht 2008.

E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna, vol. I: Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dall'Umanesimo alla scuola cartesiana*, Milano 1968.

W. CAVINI, *Un inedito di Gianfrancesco Pico della Mirandola: la 'Quaestio de falsitate astrologiae'*, in «Rinascimento», 13 (1973), pp. 133-171.

- *Appunti sulla prima diffusione delle opere di Sesto Empirico in Occidente*, «Medioevo» 3 (1977), pp. 1-20.

L. CESARINI MARTINELLI, *Sesto Empirico e una dispersa enciclopedia delle arti e delle scienze di Angelo Poliziano*, «Rinascimento», 20 (1980), pp. 327-358.

M. CILIBERTO, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Roma 2005.

L. COULOUBARTIS, *Y-a-t-il une intuition des principes chez Aristote?*, «Revue internationale de philosophie», 34 (1980) pp. 440-471.

M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, Milano 1950.

A. DE PACE, *La scepsi, il sapere e l'anima. Dissonanze nella cerchia laurenziana*, Milano 2002.

M. DI LORETO, *La fortuna di Sesto Empirico tra Cinque e Seicento*, «Elenchos», 16.2 (1995), pp. 331-374.

M. DI PASQUALE BARBANTI, *Ochema-pneuma e phantasia nel neoplatonismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose*, Catania 1998.

E. R. DODDS, *The Astral Body in Neoplatonism*, in PROCLUS, *The Elements of Theology*, a revised text by E. R. Dodds, Oxford, 1963, pp. 313-321.

G. D'ONOFRIO, *Il pensiero 'convertito': il giovane Agostino*, in «Archivio di filosofia», 59 (1991), pp. 323-337.

- (a c. di), *Storia della teologia nel medioevo, I principi*, Casale Monferrato 1996.

G. FEDERICI VESCOVINI, *Gianfrancesco Pico, la vanità dell'astrologia e la stregoneria*, in *Giovanni e Gianfrancesco Pico l'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, a cura di P. Castelli, Firenze 1998, pp. 213-228.

- *Medioevo magico*, Torino 2008.

G. FEDERICI VESCOVINI – V. SORGE – C. VINTI (a c. di), *Corpo e anima, sensi interni e intelletto dai secoli XIII-XIV ai post-cartesiani e spinoziani*, Atti del Convegno Internazionale, (Firenze, Dipartimento di Scienze dell'Educazione e dei Processi Culturali e Formativi, 18-20 settembre 2003), Turnhout 2006.

L. FLORIDI, *The Diffusion of Sextus Empiricus' Works in the Renaissance*, «Journal of the History of Ideas» 56.1 (1995), pp. 63-85.

- *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford 2002.

D. FREDE, *The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle*, in *Essays on Aristotle's De anima*, ed. by M. C. Nussbaum – A. Oksenberg Rorty, Oxford 1988, pp. 279-295.

G. C. GARFAGNINI, *Savonarola tra Giovanni e Gianfrancesco Pico*, in *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, (Mirandola 4-8 ottobre 1994), a cura di Id., 2 voll., Firenze 1997, I, pp. 237-279.

- *Il messaggio profetico di Savonarola e la sua ricezione*, in ID., *Studi Savonaroliani*, Firenze 1997, pp. 197-211.
- *La Vita Savonarolae di Gianfrancesco Pico*, in *Giovanni e Gianfrancesco Pico. L'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, a c. di P. Castelli, Firenze 1998, pp. 291-310.

E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento*, Bari 1966.

- *Prosatori Latini del Quattrocento*, Torino 1977.
- *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, a c. di G. C. Garfagnini, Firenze 1986, pp. 3-13.
- *Phantasia e imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, in *Phantasia-Imaginatio, Atti del V colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, a c. di M. Fattori – M. L. Bianchi, Roma 1988, pp. 3-20.
- *Gian Francesco Pico della Mirandola. Savonarolan apologetics and the critique of ancient thought*, in *Christianity and the Renaissance. Image and Religious Imagination in the Quattrocento*, ed. By T. Verdon – J. Henderson, Syracuse (N.Y.) 1990, pp. 523-532.
- *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze 1992.
- *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli 1994.

- *Ricordando Giovanni e Gianfrancesco Pico della Mirandola*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 74 (1995) pp. 5-19.
- *Lo Zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Roma-Bari 2007.

S. GENTILE, *Giorgio Gemisto Pletone e la sua influenza sull'umanesimo fiorentino*, in *Firenze e il concilio del 1439*, Convegno di Studi (Firenze, 29 novembre-2 dicembre 1989), a c. di P. Viti, 2 voll, Firenze 1994.

- *Il ritorno di Platone, dei platonici e del corpus ermetico. Filosofia, teologia e astrologia nell'opera di Marsilio Ficino*, in *Le filosofie del Rinascimento*, a c. di C. Vasoli, Milano 2002.

M. GRANADA, *Savonarole, Jean – François Pic de la Mirandola et l'apologétique: un programme non ficinien*, in *Savonarole. Enjeux, débats, questions*, éd. par A. Fontes – J. L. Fournel – M. Plainsance, Paris 1997, pp. 275-290.

- *Apologétique platonicienne et apologétique sceptique: Ficin, Savonarole, Jean-François Pic de la Mirandole*, in *Le scepticisme au xiv^e et xvii^e siècle. Le retour des philosophes antique à l'âge classique*, éd. par P.-F. Moreau, voll. 2, Paris 2001, II, pp. 11-47.

T. GREGORY, *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma 1992.

C. GRELLARD, *Comment peut-on se fier à l'expérience ? Esquisse d'une typologie des réponses médiévales au scepticisme*, «Quaestio», 4 (2004), pp. 113-135.

- *Nicholas d'Autrecourt's Skepticism: the Ambivalence of Medieval Epistemology*, in *Rethinking the history of skepticism: the missing medieval background*, ed. H. Lagerlund, Leiden 2010, pp. 119-144.

T. GRIFFERO, *Immagini attive. Breve storia dell'immaginazione transitiva*, Firenze 2003.

- *Il corpo spirituale. Ontologie 'sottili' da Paolo di Tarso a Friedrich Christoph Oetinger*, Milano 2006.

A. M. GUERRA, *Sulle orme di Savonarola: la riscoperta degli apologisti greci antipagani*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 45 (1991), pp. 89-109.

J. HANKINS, *Ficino, Avicenna and the Occult Powers of the Rational Soul*, in *Tra antica sapienza e filosofia naturale: La magia nell'Europa moderna*, Atti del convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento), a c. di F. Meroi, con la collaborazione di E. Scapparone, 2 voll, Firenze 2007, I, pp. 35-52.

A. ILLUMINATI, *Quasi una fantasia. Funzioni cognitive dell'immaginazione nei commentatori di Aristotele, Imago in phantasia depicta. Studi sulla teoria dell'immaginazione*, a c. di G. Casertano – I. Cubeddu – L. Formigari, pp. 149-166.

R. IOLI, *Sextus Latinus. Sesto Empirico nelle traduzioni latine moderne*, «Dianoia», 4 (1999), pp. 57-98.

T. H. IRWIN, *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988.

J. JACOBELLI, *Quei due Pico della Mirandola: Giovanni e Gianfrancesco*, Roma-Bari 1993.

C. JOURDAIN, *Sextus Empiricus et la philosophie scolastique*, in Id., *Excursions historiques et philosophiques à travers le Moyen âge*, Paris 1888 (repr. Frankfurt am Main 1966), 199-217.

P. KIBRE, *The Library of Pico della Mirandola*, New York 1936.

P. O. KRISTELLER, *The philosophy of Marsilio Ficino*, New York 1943.

L. LABOWSKY, *Bessarion's Library and the Biblioteca Marciana*, Roma 1979.

J. LESHER, *The Meaning of NOYΣ in the Posterior Analytics*, «Phronesis», 18 (1973), pp. 44-68.

A. LONG, *Aristotle and the History of Greek Scepticism*, in *Studies in Aristotle*, ed. by D. J. O' Meara, Washington 1981, pp. 79-106.

E. P. MAHONEY, *Aristotle and Some Late Medieval and Renaissance Philosophers in The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, a c. di R. Pozzo, (*Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, 39), Washington 2004, pp. 1-34.

L. MALUSA, *Le premesse rinascimentali all'attività storiografica in filosofia*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, a c. di G. Santinello, vol. I: *Dalle origini rinascimentali alla 'Historia philosophica'*, Brescia 1981.

G. D. MANSI *et alii*, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 53 voll, repr. Graz 1960-1961, XXXIII.

M. MIGNUCCI, *La teoria aristotelica della scienza*, Firenze 1965.

C. MORESCHINI, *Aspetti della difesa del Cristianesimo nell'attività letteraria di Gianfrancesco Pico della Mirandola*, in *Giovanni e Gianfrancesco Pico: l'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, pp. 261-279, Ferrara 1994.

M. MUCCILLO, *La concezione dell'immaginazione nel Rinascimento tra platonismo e aristotelismo (Marsilio Ficino e Giovan Francesco Pico della Mirandola)*, in *La mente, il corpo e i loro enigmi. Saggi di filosofia* a c. di G. Coccoli – A. Ludovico – C. Marrone, Roma 2007, pp. 11-36.

H. MUTSCHMANN, *Die Überlieferung der Schrifetn des Sextus Empiricus*, «Reinisches Museum» 64 (1909), pp. 244-283.

M. C. NUSSBAUM, *Interpretative Essays to Aristotle, De motu animalium*, Princeton 1978.

C. PERIN, *The demands of Reason. An essay on Pyrronian Scepticism*, Oxford 2010.

V. PERRONE COMPAGNI, *Problemi di causalità: Pico sulla magia*, in *Nello specchio del cielo. G. Pico e le Disputationes contro l'astrologia divinatoria*, a c. di M. Bertozzi, Firenze 2008, pp. 95-115.

D. PICHÉ (ed.), *La condamnation parisienne de 1277*, Paris 1999.

F. PIRO, *Il retore interno. Immaginazioni e passioni all'alba dell'età moderna*, Napoli 1999.

- *Tra intelligenza animale e passioni umane: discussioni sull'immaginazione e la virtù estimativa nel XVI secolo*, in *Imago in phantasia depicta. Studi sulla teoria dell'immaginazione*, a c. di G. Casertano – I. Cubeddu – L. Formigari, Roma 1999, pp. 167-187.

- *Sull'antropologia dei rudes prima di Vico. Immaginazione, credulità, passionalità*, in *Il corpo e le sue facoltà*, a c. di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka – E. Nuzzo – M. Sanna – A. Scognamiglio, «Laboratorio

dell'Ispf. Rivista elettronica di testi, saggi e strumenti», 2.1 (2005), pp. 336-369.

L. POLIZZOTTO, *The elect nation. The Savonarolan movement in Florence, 1494-1545*, Oxford 1994.

R. POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen 1960.

- *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley-Los Angeles, 1979.
- *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle, revised and expanded edition*, New York 2003.

P. PORRO, *Il Sextus Latinus e l'immagine dello scetticismo antico nel Medioevo*, «Elenchos», 15 (1994), pp. 229-253.

F. RAHMAN, *The Prophecy in Islam. Philosophy and orthodoxy*, Liverpool-London 1958.

- *Ibn-Sina*, in *A History of Muslim Philosophy*, ed. by M. M. Sharif, Wiesbaden 1963, I, pp. 480-506.
- *Le rêve, l'imagination, et âlam- al-mithâl*, in *Le rêve et les sociétés humaines*, éd. par G. E. Grunebaum – R. Caillois, Paris 1967.

R. SABBADINI, *Le scoperte dei codici latini e greci nei secoli XIV e XV*, ed. an. a c. di E. Garin, Firenze 1967.

G. SAITTA, *La filosofia di Marsilio Ficino*, Messina 1923.

E. SCHISTO, *La tradizione manoscritta della 'Vita Hieronymi Savonarolae' di Gianfrancesco Pico della Mirandola*, in *Studi Savonaroliani. Verso il V centenario*, Atti del primo seminario di studi (Firenze 15-16 gennaio 1995), a c. di G. C. Garfagnini, Firenze 1996, pp. 289-298.

C. B. SCHMITT, *Henry of Ghent, Duns Scotus, and Gianfrancesco Pico on Illumination*, «*Mediaeval Studies*» 25 (1963), pp. 231-258.

- *Who read Gianfrancesco Pico della Mirandola*, «*Studies in the Renaissance*», 11 (1964), pp. 105-132.
- *Gianfrancesco's Attitude toward His Uncle*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, a c. di G. C. Garfagnini, Atti del Convegno Internazionale (Mirandola, 15-18 settembre 1963), 2 voll., Firenze 1965.
- *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533) and his Critique of Aristotle*, The Hague 1967.
- *Gianfrancesco Pico della Mirandola and the Fifth Lateran Council*, in «*Archiv für Reformationgeschichte*», 61 (1970), pp. 161-178.
- *Prisca Theologia e Philosophia Perennis: due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna*, in *Atti del V Convegno Internazionale del Centro di Studi Umanistici. Il pensiero italiano del Rinascimento e il nostro tempo*, (Montepulciano, Palazzo Tarugi, 8-13 agosto 1968) a c. di G. Tarugi, Firenze 1970, pp. 211-236.
- *Cicero Scepticus: A Study of the Influence of the *Academica* in the Renaissance*, The Hague 1972.

- *The Recovery and Assimilation of Ancient Scepticism in the Renaissance*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 27 (1972), pp. 363-384.

M. SCHOFIELD, *Aristotle on the Imagination*, in *Aristotle on mind and the senses*, ed. by G. Lloyd – G. Owen, Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum, Cambridge 1975, pp. 99-140 (repr. in *Essays on Aristotle's De anima*, ed. by M. C. Nussbaum – A. Oksenberg Rorty, Oxford 1988, pp. 249-227).

L. SPRUIT, *Species intelligibilis from perception to Knowledge vol. I, Classical Roots and Medieval Discussions*, Leiden 1994.

W. STEPHENS, *Gianfrancesco Pico e la paura dell'immaginazione: dallo scetticismo alla stregoneria*, in «Rinascimento», ser. 2^a, 43 (2003), pp. 49-74.

L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, New York 1934.

- *Imagination and Magic. The force of Imagination on the Human Body and of Magic in the Human Mind*, in *Mélanges Eugène Tisserant*, Città del Vaticano 1964, VII, pp. 353-358.

G. TIRABOSCHI, *Biblioteca Modenese*, 6 voll., Modena 1781-1786.

P. TRAVAGLIA, *Magic, causality e and intentionality. The doctrine of the rays in al-Kindi*, Firenze 1999.

C. VASOLI, *Note su G. Marzio*, in ID., *La cultura delle corti*, Firenze-Bologna 1980, pp. 38-63.

- *Ficino e il De christiana religione*, in ID., *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli 1988.

- *Gianfrancesco Pico e l'«Oratio de reformandibus moribus»*, in *Giovanni e Gianfrancesco Pico l'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, a cura di P. Castelli, Firenze 1998, pp. 229-260.
- *Per le fonti del De Christiana religione di Marsilio Ficino*, in «Rinascimento», 28 (1998), pp. 135-233.
- *Il mito dei prisci theologi come 'ideologia' della renovatio*, in ID., *Quasi sit deus. Studi su Marsilio Ficino*, Lecce 1999, pp. 11-50.
- *Giovan Francesco Pico e i presupposti della sua critica ad Aristotele*, in *Renaissance Readings of the Corpus Aristotelicum*, ed. by M. Pade, Copenahgen 2000, pp. 129-146.

G. VERBEKE, *L'Évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à S. Augustin*, Parigi 1945.

P. VITI, *Ficino, Platone e Savonarola*, in *Marsilio Ficino. Fonti, testi, fortuna*, a c. di S. Gentile – S. Toussaint, Roma 2006, pp. 295-318.

D. WALKER, *Orpheus the Theologian and Renaissance Platonists*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 16 (1953), pp. 100-120.

- *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London 1958, tr. it. *Magia spirituale e magia demoniaca da Ficino a Campanella*, a c. di R. Bargemihl – A. Mercurio, Torino 2002.
- *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the fifteenth to the eighteenth century*, London 1972.

M. WEDIN, *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven 1988.

D. WEINSTEIN, *Savonarola e Firenze. Profezia e patriottismo nel Rinascimento*, Bologna 1976.

H. A. WOLFSON, *The internal senses in Latin, Arabic and Hebrew philosophic texts*, in «Harvard Theological Review», 25.2 (1935), pp. 69-133.

P. ZAMBELLI, *Giovanni Mainardi e la polemica contro l'astrologia*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola*, a c. di G. C. Garfagnini, Atti del Convegno Internazionale (Mirandola, 15-18 settembre 1963), 2 voll., Firenze 1965, pp. 205-279.

- *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Milano 1991.
- *Continuità nella definizione della magia naturale da Ficino a Della Porta*, in *La geografia dei saperi. Studi in memoria di Dino Pastine*, a c. di D. Ferraro – G. Gigliotti, Firenze 2000, pp. 22-34.