

Immagini della servitù volontaria tra Marsilio
Ficino e Giovanni Pico della Mirandola.
Problemi di filosofia d'amore

di Tommaso Ghezzani

Abstract

The aim of this work is to investigate the Platonical heritage regarding the ambiguous theme of the *voluntary servitude* in the philosophical debate between Marsilio Ficino and Giovanni Pico della Mirandola. Indeed, Plato in the *Symposium* (184 c-d) used this term, traditionally negative in moral sense, with a positive connotation: it was referred to the virtuous bond between the lover and the beloved but also between human beings and virtue in general. In this sense it will be particularly useful to concentrate on the debate between Ficino and Pico about the philosophy of Love. The main works regarding this were the fundamental comment by Ficino to the *Symposium* (1469) and Pico's *Commento sopra una canzone de amore composta da Girolamo Benivieni* (1486). From this essentially moral and theological-metaphysical debate some particular positions about love and friendship will be evident. On one hand Ficino was reluctant to use the positive meaning of voluntary servitude, on the other hand Pico employed it insistently. This can be explained through the philosophical distances between the two philosophers regarding the role and the limits of the human being in the hierarchy of Creation. While for Ficino the human soul could reach God directly, for Pico this is impossible: to reach the Creator the soul had to renounce to its essence, acquiring the essence of the Angel.

Keywords: Ficino, Pico, Plato, love, friendship, voluntary servitude.

Il vincolo dell'amore è stato caratterizzato, fin dall'antichità, da una certa ambiguità semantica. Se da un lato ci sono gli amori virtuosi e sinceri, d'altro canto vi si contrappongono quelli malati e violenti; se i primi arricchiscono a più livelli l'essere umano, gli altri lo rendono

prigioniero di una spirale cieca, fatta di passioni primordiali. Ciononostante, nel *Simposio* viene impiegata la semantica della *servitù* anche per descrivere le forme amorose positive:

Come per gli amanti desiderare di farsi schiavi dei loro fanciulli non è ritenuto né una forma di adulazione, né un'infamia, così rimane un'altra sola *schiavitù volontaria* [*δουλεία ἐκούσιος*] non riprovevole, ed è quella che ha per oggetto la virtù. Ed è norma ancora, da noi, che se uno si mette al servizio di un altro ritenendo che per opera sua possa divenire migliore nel campo del sapere o in qualche altra virtù, questa *sottomissione volontaria* [*έθελοδουλεία*] non è vergognosa, né servile¹.

La servitù che caratterizza l'amore virtuoso, connotata come *volontaria*, è dunque analoga a quella che permette all'individuo di raggiungere il perfezionamento morale e intellettuale. Se dunque il nodo amoroso può essere declinato in due direzioni opposte, lo stesso vale anche per il concetto di servitù volontaria che le accompagna. Del resto, come è stato acutamente osservato da François Rigolot, l'ambivalenza di quest'ultimo sintagma aveva incontrato un efficace riuso, sulla falsariga platonica, negli *Essais* di Michel de Montaigne². In particolare il bordolese, progettando di inserire nel capitolo *De l'Amitié* il controverso libello dell'amico Étienne de La Boétie, il *Discours de la servitude volontaire*, ne rende ambiguo lo stesso titolo. Così come secondo La Boétie, da un punto di vista politico, lo stato di servitù volontaria del popolo rappresenta la base della tirannia, allo stesso tempo, secondo il punto di vista platonico, nel capitolo di Montaigne sembrerebbe un concetto declinato positivamente, riguardo l'amicizia sincera, applicabile al rapporto tra i due autori³.

1. Platone, *Convito*, trad. it. di N. Marziano, Milano: Garzanti, 2006, pp. 27-29 (184 c-d) (corsivi miei).

2. Cfr. F. Rigolot, *Friendship and Voluntary Servitude: Plato, Ficino, and Montaigne*, «Texas Studies in Literature and Language» 47 (2005), pp. 326-344; cfr. inoltre la versione condensata in Rigolot, *Servitude*, in P. Desan (éd.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Paris: Champion, 2004, pp. 908-909.

3. Cfr. M. de Montaigne, *De l'Amitié*, in Id., *Saggi*, Milano: Bompiani, 2012, pp. 330-355; É. de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris: Payot, 1978. Si tenga presente che tuttavia anche La Boétie prende in considerazione la servitù volontaria in senso platonico: «Premièrement cela est, comme je crois, hors de doute que si nous vivions avec les droits que la nature nous a donné, et avec

Rigolot nel suo intervento fa riferimento anche a Marsilio Ficino in quanto possibile fonte di Montaigne come traduttore di Platone (il canonico rende la duplice occorrenza platonica con *voluntaria servitus*⁴), tuttavia non si sofferma sull'elaborazione filosofica ficiniana che in realtà avrebbe potuto fornire ulteriori spunti sul tema. Scopo di questo lavoro sarà appunto quello di indagare l'ambiguità platonica riguardo la servitù volontaria nella sua rielaborazione filosofica in ambito fiorentino. In questo senso risulterà particolarmente prolifico il dibattito sulla filosofia dell'amore consumato tra Ficino, di cui si prenderà in considerazione soprattutto il fondamentale commento al *Simposio* (1469 ca.), e Giovanni Pico della Mirandola, col suo *Commento sopra una canzona de amore composta da Girolamo Benivieni* (1486). Da questo dibattito, anche se condotto in chiave essenzialmente morale e teologico-metafisica, risulteranno delle peculiari posizioni, tanto sull'amore quanto sull'amicizia, che sarà possibile ritrovare *mutatis mutandis* anche in La Boétie e Montaigne. Se Ficino si mostra riluttante nell'impiego dell'accezione positiva della servitù volontaria, al contrario Pico ne offrirà un impiego insistente, emblema della distanza filosofica tra i due autori.

1. Partecipare al trascendente: condizioni e limiti

Sul controverso rapporto tra Ficino e Pico è stato già detto molto dalla storiografia. In particolare uno degli essenziali punti di rottura tra i due è rappresentato dalla stesura del *Commento* di Pico, nel quale Ficino, polemicamente rintuzzato, rappresenta un indirizzo platonico da superare⁵. Il fatto che il terreno di scontro designato

les enseignemens qu' elle nous apprend, nous serions naturellement obeissans aux parens, *subjets a la raison*, et serfs de personnes» (*ivi*, p. 117, corsivi miei).

4. Platone, *Convito*, trad. latina di M. Ficino: *Platonis Convivium vel De Amore*, in Id. (a cura di), *Omnia divini Platonis Opera*, Basel: Froben, 1539, p. 422.

5. Sul *Commento* di Pico cfr. soprattutto E. Garin, *Venere e la teologia poetica di Giovanni Pico*, in Id., *Umanisti, Artisti, Scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Roma: Editori Riuniti, 1989, pp. 182-186; G. Canziani, *Le metamorfosi dell'amore. Ficino, Pico e i furori di Bruno*, Milano: CUEM, 2001, pp. 81-108; M. J. B. Allen, *The Birth Day of Venus. Pico as Platonic Exegete in the Commento and the Heptaplus*, in M. V. Dougherty (ed.), *Pico della Mirandola. New Essays*, New York: Cambridge University Press, 2008, pp. 81-113. Come risulterà dal corso

da Pico nel 1486 fosse quello della filosofia dell'amore rivela come, nonostante Ficino avesse già completato il suo capolavoro filosofico, la *Theologia platonica*, il suo commento al *Simposio* e il coevo volgarizzamento, *El libro dell'amore*, continuassero a rappresentare il grande manifesto ficiniano della rinascita platonica moderna⁶. Se infatti entrambi i filosofi fanno riferimento sia alla tradizione della *pia philosophia* sia alla forma poetica come strumento esegetico dei misteri filosofici e teologici, Pico amplia notevolmente il ventaglio delle fonti per la costituzione del rinnovato sapere dell'umanità. Questo, per il mirandolano, non poggia solo su Platone, Zoroastro, Ermite Trismegisto e Orfeo, ma abbraccia tutte le tradizioni, dall'aristotelismo, alla filosofia araba, alla qabbalah ebraica; la *pia philosophia* ficiniana deve essere superata, ci fa capire Pico, da una più universale *pax philosophica*. Per quanto inseriti in un analogo contesto di rinnovamento teologico e culturale i due filosofi fanno leva, oltre che su una diversa concezione del platonismo, fulcro delle rispettive riforme, soprattutto su una diversa concezione dell'essere umano, come anello di congiunzione tra il mondano e il divino⁷. Entrambi

dell'esposizione, non è condivisibile la lettura proposta da I. P. Couliano, *Eros e magia nel Rinascimento. La grande congiunzione astrologica del 1484* (1984), trad. it. di G. Ernesti, Torino: Bollati Boringhieri, 2006, p. 91, per cui «l'aggressività del giovane emulo [i.e. Pico] si spiega tuttavia soltanto con risentimenti d'ordine personale, visto che la "lezione" che egli conta di dare a Ficino si riassume, in fondo, in una ripetizione quasi letterale di idee e formule ficiniane»; infatti, per quanto lo schema teorico di Pico ricalchi, in parte, quello di Ficino, le differenze concettuali mostrano un modo ben diverso sia di leggere Platone sia di concepire la portata conoscitiva e operativa dell'essere umano.

6. Sul commento di Ficino cfr. S. Gentile, *Commentarium in Convivium de amore/El libro dell'Amore di Marsilio Ficino*, in A. Asor Rosa (a cura di), *Lettatura italiana. Le opere*, vol. I, Torino: Einaudi, 1992, pp. 743-767; M. J. B. Allen, *Cosmogony and Love: The Role of Phaedrus in the Symposium Commentary*, «Journal of Medieval and Renaissance Studies», 10 (1980), pp. 131-153; Canziani, *Le metamorfosi dell'amore*, cit., pp. 55-68; M. C. Leitgeb, *Amore e magia. La nascita di Eros e il De amore di Ficino*, Lucca: Cahiers Accademia, 2006.

7. Cfr. soprattutto Garin, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Roma-Firenze: Edizioni di Storia e Letteratura-Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 2011; M. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Pico della Mirandola*, Roma-Bari: Laterza, 2011; C. Vasoli, *Giovanni Pico e la cultura fiorentina dell'età laurenziana*, in M. Scalini (a cura di), *Pulchritudo, Amor, Voluptas. Pico della Mirandola alla corte del Magnifico*, Firenze: Paglialai Polistampa, 2001, pp. 11-19; A. Edelheit,

gli autori ricorrono in particolare alla tradizione poetica volgare per suggellare le proprie riflessioni sulla filosofia amorosa, immagine della nuova politica culturale medicea, le quali tuttavia vanno incontro a destini editoriali ben diversi. Se la redazione latina del commento di Ficino incontra un'immensa circolazione sia manoscritta che a stampa già nella vita del filosofo (superata nel Cinquecento dalla redazione volgare), il commento di Pico circola manoscritto fino al 1519, quando viene edito postumo da Giunta nelle *Opere* di Benivieni, autore della canzone d'amore commentata. Tuttavia tale edizione, che costituirà la base di tutte le edizioni successive dell'opera pichiana, come ha dimostrato Eugenio Garin, è in realtà una versione mutilata del testo originale, da cui sono stati estirpati, oltre che i riferimenti alla qabbalah più spinti e le posizioni teoriche più eterodosse, anche tutti gli attacchi del mirandolano contro Ficino. Probabilmente i sodali dei due autori si sentivano in dovere di preservare un'immagine armoniosa dei loro rapporti e, soprattutto, scaglionare la figura di Pico da ogni possibile sospetto di eterodossia⁸.

Nonostante ciò, nel 1486, il tono polemico del libello di Pico era ben noto alle cerchie intellettuali, dunque, prima di analizzare le varie declinazioni riguardo il tema della servitù volontaria e le teorie che le accompagnano, vale la pena osservare alcune delle differenze di fondo più significative tra i due filosofi. Innanzitutto, nonostante entrambi presentino la definizione generale di amore come *desiderio*

Ficino, Pico and Savonarola. *The Evolution of Humanist Theology 1461/2-1498*, Leiden-Boston: Brill, 2008; G. Busi, R. Ebgi (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola. Mito, magia, qabbalah*, Torino: Einaudi, 2014, pp. VII-XLIX. Più in generale sul rinnovato ruolo filosofico della poesia e il repertorio mitologico classico, in ambito fiorentino, ci si limita a rimandare ai classici: C. Vasoli, *L'estetica dell'Umanesimo e del Rinascimento*, in *Momenti e problemi di storia dell'estetica*, vol. I, Milano: Marzorati, 1959; A. Chastel, *Marsilio Ficino e l'arte* (1954), trad. it. di G. de Majo, Torino: Aragno, 2001.

8. Cfr. soprattutto Garin, *Marsilio Ficino, Girolamo Benivieni e Giovanni Pico*, «Giornale critico della Filosofia Italiana», 23 (1942), pp. 93-99. Il testo qui adottato sarà appunto quello dell'edizione proposta dallo stesso Garin, Pico della Mirandola, *Commento sopra una canzona de amore composta da Girolamo Benivieni*, in Id., *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, e scritti vari*, Firenze: Vallecchi, 1942, pp. 443-581, integrato con la riscoperta di nuovi frammenti inediti di F. Bacchelli, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Firenze: Olschki, 2001, pp. 103-144.

*di bellezza*⁹, non concordano né sull'estensione di tale desiderio né su cosa sia la bellezza.

In particolare, per Ficino, il desiderio amoroso si può snodare in tre direzioni: dall'inferiore verso il superiore, dal superiore verso l'inferiore, e dal simile verso il simile. Più nello specifico si può affermare che «le superiori sono cagione delle inferiori, le inferiori sono opere delle superiori, le cose equali hanno tra~~x~~lloro una natura medesima. Le cagioni amano le sue opere come sue parti e immagini; l'opere desiderano le sue cagioni come conservanti; quelle cose che sono equali apportano amore reciproco tra~~x~~lloro sì com'e membri d'un corpo medesimo»¹⁰. Se dunque esistono tre tipi di rapporti tra gli enti, di fatto sembrerebbe che tutti e tre mirino ad un medesimo risultato, ossia la riunione con l'unità assoluta, cioè Dio; il tutto è garantito dalla struttura analogica del reale per cui ogni grado del mondo può essere ricondotto ad essere immagine più o meno prossima della perfezione divina. Se infatti da un lato l'*inferiore*, inteso come effetto di una causa, ambisce al superiore, ossia alla propria causa originante, come proprio compimento, vi è qualcosa di analogo che lega il superiore all'inferiore. Ciò che è *superiore* infatti, ritrovando la propria immagine riflessa nell'inferiore, non può che tentare di rimarcarla; in questo senso l'opera generativa si connota come tentativo del superiore di mettere in evidenza la propria immagine, la quale tuttavia è a sua volta una rappresentazione di Dio. Dunque anche la coltivazione dell'inferiore da parte del superiore rappresenta in qualche modo un anelito verso un superiore ulteriore (Dio). Nel caso dell'*uguale* verso l'uguale invece sembrano sommarsi le istanze degli altri due rapporti; essi vedono l'uno nell'altro l'immagine della stessa perfezione e, su questa base, le si approssimano rafforzando l'ascesa tramite azione reciproca l'uno sull'altro, per eliminare tutti i veli che la offuscano. Riepilogando, queste tre tipologie di legami tra gli enti rispecchiano tutte, secondo

9. Ficino, *El libro dell'amore*, Firenze: Olschki, 1987, p. 15: «Quando noi diciamo amore, intendete desiderio di bellezza». Analogamente Pico, *Commento*, cit., pp. 486-487: «Escludendo dunque questi e tutti gli altri significati, noi aremo a intendere quel solo che è desiderio di possedere quello che o è o a noi pare essere bello; e così nel *Convivio* da Platone è diffinito amore: desiderio di bellezza».

10. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., p. 47.

diverse modalità, l'afflato verso la perfezione divina, coerentemente con la definizione generale di amore. Tale principio è alla base non solo dei rapporti tra uomini ma determina anche le leggi di tutto il creato, sia fisico sia metafisico¹¹. Non solo gli esseri umani ma tutti gli enti tendono, in questo processo di contemplazione/creazione, dalla dispersione del molteplice all'unità perfetta. Come ricorda Ficino, «chi potrà adunque dubitare che l'amore non sia e in tutte le cose e inverso tutte? E questo è quello che Dioniso Ariopagita nel libro *De' nomi divini* [...] così tractò: "L'amore divino, o vero angelico, spiritale, o vero animale, o naturale, non è altro che una certa virtù di congiungere e unire"»¹². Più difficile da inserire in questo sistema – e sarà tra le maggiori problematiche individuate da Pico – è l'azione generativa di Dio, il quale non è immagine di un essere superiore; perché dunque, in quanto perfetto e non manchevole di nulla, avrebbe bisogno di osservare la propria immagine riflessa nelle sue creazioni?¹³

In ogni caso, prima di indagare la risposta polemica di Pico a questa teoria, vale la pena di concludere questo rapido abbozzo della cornice teorica ficiiana prendendo in considerazione la concezione del bello. Tra le varie definizioni, più o meno analoghe, proposte nel corso dell'opera, quella tra le più emblematiche è proposta nella quinta orazione, secondo la quale «in tutte le cose la perfezione di dentro produce la perfectione di fuori, e quella chiamiamo

11. Per la ricostruzione di questa teoria, che non compare formulata esplicitamente, è necessario considerare tutta la terza orazione nel suo complesso; cfr. *ivi*, pp. 47-56.

12. *Ivi*, p. 48.

13. Del resto indagare questo nodo significa scandagliare la problematica, già neoplatonica, del principio che lega l'Uno-Dio, inteso come unità perfetta e assoluta, al creato, inevitabilmente imperfetto e molteplice; in questo senso come può derivare dalla perfezione del principio primo unitario l'imperfezione di ciò che è altro e molteplice? Tale indagine ci porterebbe lontano dalla nostra trattazione e di fatto rischierebbe di finire in un regresso all'infinito; per usare le parole di M. Bonazzi, *Il platonismo*, Torino: Einaudi, 2015, pp. 130-131: «La tendenza di molti neoplatonici sarà quella di aumentare il numero dei livelli di realtà [...] per cercare di avvicinarsi al primo principio senza comprometterne l'alterità. Ma è evidente che questa ricerca esasperata di termini medi non è in grado di risolvere il problema, così come non si arriva alla quadratura del cerchio moltiplicando le lunule».

bonità, e questa *bellezza*; per la qual cosa vogliamo la bellezza essere fiore di bonità. [...] Per le cose decte, stimo essere assai dichiarato tanta differentia essere intra la bontà e la bellezza quanta è tra 'l seme e' fiori»¹⁴. La bellezza è dunque l'*apparenza* esteriore del bene e, di conseguenza, caratterizza inevitabilmente anche Dio, in quanto sommo bene. Ficino non esita appunto a sostenere che «quello re dell'universo buono e bello e giusto possiamo chiamare, come appresso Platone spesse volte si dice: buono in quanto le cose e' crea, in quanto egli l'allecta bello, giusto in quanto secondo i meriti di ciascuna le fa perfecte»¹⁵.

Come si diceva, nonostante l'accordo di fondo riguardo alla definizione generale di amore, Pico prende immediatamente le distanze rispetto alla triplice declinazione dell'amore ficiniano. Se infatti anche per il mirandolano l'amore è desiderio di bellezza, tuttavia egli specifica subito come

il che non è altro che desiderio di fruire e possedere la bellezza d'altrui, di che si conclude che e l'amore col quale Dio ama le creature e quell'altro che propriamente si chiama amicizia e molti altri simili, sono diversi da questo amore di che si parla, ma eziandio repugnanti. [...] E per ora basta dir questo, che essendo amore del quale si parla desiderio di possedere la bellezza d'altrui, non essendo in Dio desiderio di cosa alcuna fuora di lui, [...] non potria a lui più repugnare questo amore. [...] Similmente, quello amore che amicizia si chiama ha opposite proprietà al nostro amore. Nell'amicizia è sempre necessaria la reciprocazione [...] il che non è necessario nell'amore nostro [...]. Puoi dunque considerare, lettore, quanti errori nel primo congresso commetta el nostro Marsilio¹⁶.

Pico coglie la profonda contraddizione teorica derivante dall'attribuire a Dio il desiderio amoro, principio esteso più in generale all'amore del superiore verso l'inferiore, come emerge nel corso del testo. Risulta esclusa dalla sfera amorosa anche l'amicizia che, in un certo senso, si poteva ritrovare nell'amore tra simili, anche se non necessariamente reciproco¹⁷. Al contrario per Ficino la reciprocità

14. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., p. 76 (corsivi miei).

15. *Ivi*, p. 23.

16. Pico, *Commento*, cit., pp. 487-488.

17. Di fatto anche Ficino è ben consapevole di questa differenza: «nihil enim

amorosa, per quanto non necessaria nella definizione di amore, ne costituisce in ogni caso un aspetto fondamentale, includendo dunque l'amicizia sotto la specie del legame amoroso. Sulla base di tutto ciò pare possibile affermare che per Pico l'amore si muove su un piano specificamente verticale; indugiare sul simile o sull'inferiore sembrerebbe costituire una futile distrazione nell'ottica dell'elevazione spirituale amorosa.

Procedendo analogamente per distinzioni ed esclusioni, anche riguardo il tema della bellezza la divergenza rispetto al filosofo fiorentino è forte; appurato che «come poi si trovano diverse specie di beni, così nascono diverse specie di desideri, come nel proposito nostro amore, che è una specie di desiderio, è circa una specie di bene che si chiama el bello: di che si conclude che il bello dal buono è distinto come una specie dal suo genere e non come cosa estrinseca da una intrinseca, come dice Marsilio»¹⁸. Non tutti i beni implicano la bellezza come risvolto esteriore. Da questo deriva la non predicabilità della bellezza a quel sommo bene che è Dio. Se da un lato non si può dire che Dio prova amore, allo stesso modo non si può neanche predicargli la bellezza che, come appunto il desiderio amoroso, si può riferire solo a una realtà molteplice e quindi, a diversi gradi, *imperfetta*:

Questo vocabolo bellezza si può pigliare secondo una larga e comune significazione; [...] ogni volta che più cose diverse concorrono a costituzione d'una terza, la quale nasce dalla debita mistione e temperamento fatto di quelle varie cose [...]; e secondo questa ragione niuna cosa semplice può essere bella. Di che segue che in Dio non sia bellezza perché la bellezza include in sé qualche imperfezione, cioè lo essere composto in qualche modo. [...] Dopo Lui comincia la bellezza¹⁹.

aliud est amicitia, quam mutuus amor stabili quadam, id est, honesta consuetudine confirmat» (Ficino, *Qualis est amor talis amicitia*, in *Marsilius Ficinus Epistolarum libri duodecim*, in Id., *Opera omnia*, vol. I, Basilea: Petri, 1561, p. 716). Per un quadro complessivo delle riflessioni ficiniane sull'amicizia cfr. A. Canavero Tarabochia, *L'amicizia nell'epistolario di Marsilio Ficino*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 67 (1975), pp. 422-431.

18. Pico, *Commento*, cit., p. 489.

19. *Ivi*, pp. 494-495.

Non stupisce, date queste premesse, che per Pico la *scala amoris* platonica non conduca direttamente a Dio, ma riesca, al massimo, a elevare l'essere umano fino al grado dell'Intelletto angelico, ultimo livello della bellezza propriamente detta²⁰. Da tale rapido spacca-to delle diverse cornici teoriche risulta più chiaramente il principio di fondo sul quale si innesta la distanza tra i due autori, anche riguardo al tema della servitù volontaria: ossia la maggiore enfasi sull'incommensurabilità tra l'essere umano e Dio nel sistema pi-chiano, o in altre parole, un maggior senso del *limite*²¹. Tutto ciò porta inevitabilmente il mirandolano a connotare l'elevazione conoscitiva umana attraverso una ricorrente semantica della *violenza*; come si osserverà alla servitù volontaria si accompagna la *morte*. Al contrario, Ficino, anche se a sua volta riprende il tema della morte amorosa (per quanto stemperata), tende a non utilizzare l'immagine della servitù volontaria positivamente declinata; probabilmente il canonico non vuole *contaminare* con espressioni ambigue quella somma *voluptas* a cui l'essere umano va incontro nella sua ascesa amorosa-conoscitiva, culminante in Dio. Del resto proprio il tema della *voluptas*, coerentemente col tema dell'incommensurabilità o inattinabilità divina, segna un altro importante punto di distanza

20. *Ivi*, p. 575: «chi nel sesto grado perviene non gli è lecito camminare più innanzi, perchè quello è il termine dell'amorosa via, quantunque per via d'un altro amore più oltre si vada; ed è quello amore col quale si ama Dio in sè e non in quanto autore della ideale beltà. Ma non conviene con lo amore del quale noi parliamo, perchè quello non è desiderio di bellezza, che in Dio secondo e' Platonici per la sua infinita semplicità non si trova, come ne' primi libri dichiarammo». A questo luogo potrebbe fare seguito l'ultimo dei frammenti individuati da Bacchelli: «E Marsilio certe non considerando forse troppo profondamente questa differentia spesso se confunde e l'uno piglia per l'altro e cossì mostra non intender che fra loro sia differenzia alcuna» (Bacchelli, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto*, cit., p. 142).

21. Su questo aspetto fondamentale, che col tempo si farà sempre più evidente nella riflessione di Pico, ci si limita a rimandare alla ricca trattazione di S. Fellina, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400: le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, Firenze: Olschki, 2014 (cfr. soprattutto pp. 65-177). Utile anche E. Wind, *Misteri pagani nel Rinascimento* (1958), trad. it. di P. Bertolucci, Milano: Adelphi, 1985, pp. 78-83, anche se un po' troppo netto nell'enfatizzare questo tema e, soprattutto, eccessivamente limitante nel definirlo *averroistico*, per quanto questo retroterra sia presente nella riflessione di Pico.

tra i due filosofi. Se Ficino infatti dedica all'indagine intorno al piacere una larghissima parte della sua prima riflessione, mostrando notevoli influenze epicuree e lucreziane, che, per quanto spogliata delle fonti più eterodosse, rimane un punto forte anche nella maturità²², per Pico la situazione è ben diversa. Così come Dio è al di là del bello e dell'amore è anche al di là della *voluptas*, propria di una realtà plurale e ben lontana dall'assoluta semplicità divina. Del resto non stupisce che la nota medaglia raffigurante il volto del Conte, reputata di influenza tutta ficiiniana, mostri sul retro l'iscrizione triadica *pulchritudo-amor-voluptas*, sopra l'immagine delle tre Grazie; a questa successione, appunto ficiiniana, il mirandolano, descrivendo nel *Commento* proprio la simbologia delle tre Grazie, sostituisce la triade più intellettualistica di *pulchritudo-intellectus-voluntas*²³.

Più avanti negli anni, con la *Theologia platonica*, Ficino renderà maggiormente evidente quello che nel *Libro dell'amore* è *in nuce*, ossia la sovrapposizione delle categorie plotiniane di Uno (Dio) e di idee, meccanismo teorico su cui poggia la distanza con Pico e da cui derivano tutte le divergenze sopra toccate, soggiacenti nella riflessione del fiorentino appunto ben prima della *Theologia platonica*. Eliminando infatti la specificità sostanziale dell'Intelletto angelico rispetto all'anima umana, quest'ultima nella sua ascesa, serbando la propria natura, riesce a relazionarsi direttamente con Dio il quale, sede unitaria e perfetta delle idee, reca in sé tutti quei caratteri, come la *voluptas* derivante dalla bellezza²⁴, che per Pico sono ben al

22. Cfr. Ebgi, *Voluptas. La filosofia del piacere nel giovane Marsilio Ficino (1457-1469)*, Pisa: Edizioni della Normale-Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 2019.

23. In generale sul problematico rapporto di Pico con la *voluptas*, sempre più difficile dopo i tragici eventi del 1486 (il rapimento aretino e l'annullamento della disputa romana), cfr. Bausi, *Giovanni Pico, o la fuga dalla voluptas*, in *Pulchritudo, Amor, Voluptas*, cit., pp. 55-61. Sulla medaglia pichiana e le sue implicazioni filosofiche cfr. Wind, *Misteri pagani nel Rinascimento*, cit., pp. 47-100, coi relativi aggiornamenti costituiti da P. Castelli, *Scientiae plenitudo. Bellezza e rapimento divino nella medaglia pichiana*, in *Pulchritudo, Amor, Voluptas*, cit., pp. 35-45, e Bausi, *Giovanni Pico, o la fuga dalla voluptas*, in *Pulchritudo, Amor, Voluptas*, cit., pp. 56-59. Utile inoltre la voce *Venere, le Grazie* in Busi, Ebgi, *Giovanni Pico della Mirandola*, cit., pp. 353-366. Per la triade presentata da Ficino cfr. *El libro dell'amore*, cit., p. 23, per quella di Pico cfr. *Commento*, cit., pp. 508-509.

24. Questo accade nonostante, nel *Libro dell'amore*, presentando il suo sche-

di sotto dell'assolutezza divina, situata al di là dell'essere. L'umano, con tutte le sue peculiarità psicologiche, secondo il mirandolano, è ben lontano non solo da Dio ma anche dall'Intelletto²⁵.

Per concludere, l'essere umano, nella cosmologia pichiana, se vuole riuscire a innalzarsi verso la perfezione dell'Intelletto, come vedremo, deve *morire*, ossia mutare la propria natura umana in natura angelica, perdendo di fatto le peculiarità psicofisiche che lo caratterizzavano, e in realtà anche questo non è sufficiente per poter partecipare completamente a Dio, irraggiungibile con la *scala amoris*. Nulla di più lontano rispetto alla voluttuosa ascesa ficiniana che, attraverso le crescenti bellezze dei quattro furori divini, riesce a unire l'essere umano a Dio, serbando intatta la sua umanità, per quanto perfezionata e divinizzata, la quale, al cospetto del Creatore, sarà eternamente inondata di *voluptas*, descritta secondo modalità molto *umane*²⁶. Se per Pico vi è dunque una distruzione dell'identità umana nella progressiva ascesa amorosa, secondo Ficino invece, data l'assenza di confini rigidi tra l'essere umano e il primo principio, l'individuo alla fine del proprio percorso trova esattamente se stesso; di fatto «noi honoriamo le cose in Dio per ricomperare noi soprattutto, e amando Dio abbiamo amato noi medesimi»²⁷. Da qui si capisce meglio la riluttanza del mirandolano nell'inserire l'amore verso i simili, così come quello verso l'inferiore, ossia le varie forme di *generazione*, tra le forme di amore propriamente dette, dal momento che queste ultime, rafforzando l'immagine umana del singolo amatore, rappresentano una distrazione rispetto alla metamorfosi

ma dell'essere, Ficino divida, almeno formalmente, il contenuto conoscitivo dell'Intelletto (le idee intellettuali) e quello dell'anima (le *ragioni*); cfr. Id., *El libro dell'amore*, cit., pp. 26-29. Tuttavia, analizzando lo schema della risalita amorosa attraverso i furori, l'anima non incontra alcun ostacolo o mutazione nella partecipazione con l'Intelletto, che viene successivamente oltrepassato con la risalita verso Dio, rendendo dubbi i confini tra idee e ragioni; cfr. *ivi*, pp. 213-216.

25. Cfr. soprattutto Fellina, *Modelli di episteme neoplatonica*, cit., pp. 119-177, che mostra anche come, nonostante l'esigenza pichiana di mantenere ben distinti Dio, Intelletto e Anima già nel *Commento*, il filosofo incontri talvolta qualche ambigua oscillazione concettuale, in ogni caso rimanendo sempre abbastanza lontano dagli esiti di Ficino. Utile inoltre M. J. B. Allen, *The Absent Angel in Ficino's Philosophy*, «Journal of the History of Ideas», 36 (1975), pp. 219-240.

26. Cfr. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., pp. 71-73.

27. *Ivi*, p. 175.

richiesta per farsi angelo; l'essere umano per raggiungere la propria origine non deve ritrovare se stesso ma perdere la propria limitazione umana²⁸. Forse anche per questi motivi Pico critica aspramente l'interpretazione del fiorentino del mito delle due Veneri. Se Ficino, con note ancora una volta vagamente lucreziane, descrive la dea come emblema della potenza generativa appartenente all'Anima del mondo, il Conte, che deve svincolare il tema dell'amore da queste deviazioni, descrive la dea come nulla più dell'immagine poetica significante la bellezza terrena²⁹. Dunque, nonostante Pico collochi la bellezza al di sotto di Dio, legittimando in questo modo la pluralità del reale come vera e propria condizione d'essere del Creato, e non come mero decadimento rispetto alla perfezione divina, come invece potrebbe apparire in Ficino, di fatto tale posizione rende necessario l'abbandono di ogni forma del suddetto pluralismo per l'essere umano che voglia appropinquarsi al primo principio³⁰.

2. La servitù volontaria: memoria virtuosa e folle amor proprio

Se Ficino, nella settima orazione del *Libro dell'amore*, dedica il primo capitolo al commento di *Donna me prega* di Guido Cavalcanti, reputata la perfetta epitome delle riflessioni condotte sino a quel momento, Pico dedica tutto il suo commento alla canzone d'amore

28. Su questo punto, con delle significative riprove testuali dall'*Heptaplus*, cfr. Wind, *Misteri pagani nel Rinascimento*, cit., pp. 79-81 (da leggersi sempre con le cautele sopra indicate).

29. Sulle due interpretazioni cfr. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., pp. 36-38 e Pico, *Commento*, cit., pp. 498-500 (da completare col relativo frammento in Bacchelli, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto*, cit., pp. 112-113). Sulla Venere ficiiniana e le sue radici lucreziane cfr. Ebgi, *Voluptas*, cit., pp. 122-128.

30. Su questo aspetto della pluralità del Creato come condizione d'essere e non come decadimento, su cui ci si soffermerà nella prossima sezione, cfr. Bacchelli, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto*, cit., pp. 118-122. Sotto certi aspetti, questa rivalutazione dell'alterità rispetto a Dio mostra significative analogie con la teoria cabalistica del *Tzimtzum*, che diventerà centrale con Isaac Luria (cfr. Busi, *La Qabbalah*, Roma-Bari: Laterza, 2011, pp. 20-23); più in generale sullo stretto rapporto tra teorie estetiche e cultura ebraica, nesso ben presente tra Quattrocento e Cinquecento, cfr. L. Amoroso, *Per un'estetica della Bibbia*, Pisa: ETS, 2008.

composta dall'amico Benivieni, e non esita a contrapporsi al canonico anche alla luce del testo poetico scelto come vessillo della propria filosofia. Come è noto, Ficino forza notevolmente il testo di Cavalcanti, che si ritrova trasformato in filosofo platonico, per celebrare il proprio *confilosofo* Giovanni Cavalcanti, discendente del poeta³¹. Pico, nel contrapporre la canzone di Cavalcanti e quella dell'amico, *Amor, dalle cui man sospes'el freno*, enfatizza subito la distanza che separa i due testi nei termini di una superiorità della semantica della violenza che si ritrova solo in Benivieni. Ovviamente il mirandolano non accenna minimamente a quello che l'amico scriverà nella prefazione alla *princeps* del *Commento*, ossia che la sua canzone era nata proprio come commento del *Libro dell'amore*, salvo poi molto probabilmente essere modificata per adattarla alla nuova cornice teorica del testo pichiano³². Ciononostante il Conte non esita a definire *Donna me prega*, che, si ricordi, Ficino aveva dichiarato essere l'epitome della sua filosofia amorosa, come un testo relativo all'amore sensuale, laddove *Amor, dalle cui man* descriveva l'amore celeste, cioè i gradi più alti della *scala amoris*:

Di questi due amori specificamente hanno trattato due poeti in lingua toscana: dello amore volgare Guido Cavalcanti in una sua canzone; dell'altro, cioè del celeste, el Poeta nostro nell'opera presente. [...] “Amor dalle cui man sospes'el freno” [...]. Questo è il principio della presente canzone; l'altra da Guido composta comincia “Donna mi priega perch'io voglia dire” [...]; ne quali principii noto fra l'uno poeta e l'altro tre differenze. La prima, che Guido dice che amore lo priega e il nostro Poeta dice che amore lo sforza. [...] All'amore vulgare non debbe l'anima razionale es-

31. Cfr. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., pp. 177-179. Sull'interpretazione-formatura ficiniana e la sua notevole fortuna cfr. M. Ciavolella, *Eros/Ereos? Marsilio Ficino's Interpretation of Guido Cavalcanti's "Donna me prega"*, in K. Eisenbichler, O. Zorzi Pugliese (eds.), *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, Ottawa: Dovehouse, 1986, pp. 39-48.

32. Su Benivieni cfr. Vasoli, *Benivieni Girolamo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. VIII, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1966, pp. 550-555. Sulla canzone cfr. S. Jayne, *Benivieni's Christian Canzone*, «Rinascimento» 24 (1984), pp. 153-179. Utile anche Zorzi Pugliese, *Variations on Ficino's De Amore: The Hymns to Love by Benivieni and Castiglione*, in *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, cit., pp. 113-117, la quale tuttavia sembra ridimensionare la tesi di Jayne, per cui il testo di Benivieni fu modificato *ad hoc* per essere adattato al *Commento* di Pico.

sere sottoposta, anzi dominare a lui, perciocché è collocato nello appetito sensitivo inferiore e subbietto alla parte razionale dell'anima; però di lui parlando Guido dice che amor *lo priege* e non *lo sforza*, per dichiarare che lo appetito de' sensi non può fare violenza alla ragione [...]. El contrario è dello amore celeste el quale essendo, come nel secondo trattato fu dichiarato, posto nella parte intellettiva, debbe meritamente la razionale, che è inferiore, a lei essere sottoposta³³.

Al di là delle altre due differenze, che concettualmente non aggiungono dettagli significativi, in questa prima è fondamentale osservare come quell'amore celeste, capace di condurre l'uomo fino all'Intelletto angelico, sia quello che *sforza* la ragione umana, la quale gli è *sottoposta*. Ben più esplicito il seguito del passo in cui si aggiunge, riecheggiando palesemente il luogo platonico sulla servitù volontaria positiva, che «né mai ritiene la natura inferiore la sua libertà se non quando della superiore a sè è interamente serva; però convenientemente si sottopone el nostro Poeta alla violenzia dello amor celeste cognoscendo in lei libertà grandissima»³⁴. La distanza tra l'anima umana e l'Intelletto emerge qui in tutta la sua chiarezza poetica.

Tornando momentaneamente alla fine del secondo libro dell'opera, si può osservare come in realtà tale principio fosse già stato chiaramente delineato, accompagnato dalla sua declinazione negativa, riguardo al problema del rapporto tra *fato* e *providenza*. Rialacciandosi alla definizione del fato come manifestazione mondana della provvidenza, che invece regola i rapporti del mondo intelligibile, Pico osserva che

Di qui si può intendere che al fato non sono sottoposte se non le cose temporali, e queste sono quelle che sono corporee; e però essendo l'anima razionale incorporea, non è sottoposta al fato, anzi domina a quello, ma bene è sottoposta alla providenzia e serve a quella, il quale servire è una vera libertà perchè, se la volontà nostra obbedisce alla legge della providenzia, è da lei guidata sapientissimamente alla consecuzione del suo desiderato fine, e ogni volta che da questa servitù si vuole liberare si fa di libera veramente serva, e fassi schiava del fato del quale prima era padrona³⁵.

33. Pico, *Commento*, cit., pp. 535-536.

34. *Ivi*, p. 536.

35. *Ivi*, p. 517.

Dunque, analogamente alla differenza tra l'amore sensibile e quello celeste, il primo servitore, l'altro signore, l'anima umana è investita anche in questo caso di un doppio ruolo: dominare il sensibile ma farsi serva volontaria dell'intelligibile. Tuttavia in questo luogo il concetto di servitù, come quello di libertà, è mostrato nella sua duplice accezione: così come è bene servire il superiore, fonte di innalzamento spirituale e dunque chiave della vera libertà, allo stesso modo pretendere di *liberarsi* da questa servitù virtuosa conduce inevitabilmente a un altro tipo di servitù, sempre volontaria, per cui l'essere umano, ingannato dalla promessa di una libertà solo apparente, si rende schiavo del corporeo, perdendo la sua dignità ontologica. Per misurare la distanza di questa semantica rispetto a Ficino, oltre a quanto si è già osservato, vale la pena di soffermarsi su una critica esegetica mossagli dal Conte. Il canonico fiorentino infatti, nella quinta orazione del *Libro dell'amore*, aveva dedicato un capitolo all'interpretazione filosofica del mito della castrazione di Urano da parte di Saturno e dell'imprigionamento di Saturno da parte di Giove, leggendolo come una spiegazione del progressivo decadimento della realtà quanto più si allontana dal principio divino. Se Urano rappresenta Dio, la castrazione operata da Saturno (ossia l'Intelletto angelico) e il successivo imprigionamento che a sua volta subisce da Giove (l'Anima del mondo) sono appunto da intendersi come il progressivo decadimento dei *doni* celesti ricevuti dagli ultimi due. Di particolare interesse è l'immagine dell'imprigionamento di Saturno, mostrato sotto il segno negativo della perdita della libertà, contrariamente a quanto visto sopra nel *Commento* di Pico; infatti «Giove, cioè l'anima del mondo, pare che leghi Saturno, cioè la potentia dall'agnolo ricevuta ristigne in sé per difecto di sua natura, e riducela a più stretti confini, imperò che più ampla è la potenza di Saturno che di Giove. Sì che la potenza, che in Saturno si stima per la sua amplitudine libera e sciolta, in Giove, per la strettezza di natura, già si dice essere legata»³⁶.

Coerentemente con l'uso ambivalente del mirandolano riguardo il lessico della prigionia, la sua lettura di questo mito tende a capovolgere quella ficiniana. La castrazione e l'imprigionamento non

36. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., pp. 105-106.

vanno interpretati come decadimento ontologico ma semplicemente come descrittori del modo di essere dei diversi gradi di realtà; entra qui in gioco la concezione pichiana dei differenti livelli di pluralità del Creato da concepirsi non come mera decadenza rispetto alla semplicità divina ma come condizione di esistenza di tutto il reale³⁷. In particolare la prigionia di Saturno non è immagine di una servitù svilente e ontologicamente distruttiva ma esattamente il contrario, dato che

essendo, come dichiarammo disopra, essa anima mondana principio d'ogni moto e quella mente in tutto immobile, dicesi da' poeti Saturno essere legato, come quello che non si muove, e l'amministrazione e l'imperio del mondo essere appresso Giove, il quale però non governerebbe bene il mondo se non fossi aiutato da' consigli del vecchio padre, cioè che l'anima non moverebbe ordinatamente el cielo nè rettamente disporrebbe l'altre cose, se non fossi partecipe della paterna sapienza intellettuale³⁸.

I vincoli che imprigionano Saturno rappresentano dunque l'*immobilità* dell'Intelletto, ossia la sua perfezione essenziale. A questo punto non stupisce che l'anima che voglia innalzarsi, come si è visto sopra, si faccia volontariamente serva e che tale prigionia rappresenti in realtà una superiore dignità ontologica. Attraverso questa esegesi mitologica la lontananza semantica tra i due filosofi si fa particolarmente lampante.

Vale comunque la pena segnalare un'eccezione rispetto a questa tendenza ficiiana. Se ci spostiamo indietro di diversi anni rispetto al *Libro dell'amore*, in una lettera a Piero de' Pazzi, redatta tra il 1457 e il 1458, si può leggere infatti che «una volta allontanati tutti questi tiranni, mi darò all'autorità della filosofia civile, come mi ero ripromesso. E se conseguirò qualcosa di valore da questo mio servire [*at siquid ex hoc ministerio ac servitute precii nactus fuero*], tutto ciò, se

37. Cfr. Pico, *Commento*, cit., pp. 511-512. Per questa peculiare concezione del Creato, già indicata sopra, rimando nuovamente alle pagine di Bacchelli, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto*, cit., pp. 118-122, che tra l'altro includono due frammenti i quali vanno ad arricchire la sezione del *Commento* che stiamo prendendo in esame.

38. Pico, *Commento*, cit., p. 512.

lo troverò di te degno, a te lo offrirò»³⁹. La servitù volontaria positiva tuttavia, in questo caso, più che al *Simposio* rimanda a Epicuro, e non casualmente dato che questa lettera fa parte di un gruppo di altre epistole giovanili, redatte nel medesimo arco temporale, dedicate all’indagine di temi lucreziani ed epicurei, che Ficino non esita a escludere dal suo epistolario. Il contesto di questa occorrenza fa riferimento a un mondo *epicureo* in cui la Natura, non madre ma matrigna, non è permeata da quell’Anima del mondo di platonica memoria capace di mettere in relazione diretta l’essere umano col Dio reggitore universale⁴⁰. Questo rafforza la nostra lettura per cui Ficino, quando indaga la *voluptas* spirituale dell’anima, debitamente inserita in un disegno analogico di cui Dio è la misura ultima, tende a non ricorrere all’ambigua semantica della violenza conoscitiva.

Resta a questo punto da chiedersi quale sia il punto nevralgico in cui avviene la trasformazione da servitù positiva a servitù negativa, oppure, dato che in Ficino la declinazione positiva non compare, da voluttuosa libertà spirituale a bestiale servitù. La risposta si trova in uno dei perni teorici fondamentali su cui sono costruiti i due trattati, ossia il principio dell’*anamnesi*. Lo strumento mnemonico è infatti la chiave di accesso attraverso la quale l’amore sensibile si eleva, potendo così diventare celeste, e l’essere umano inizia a riscoprire la propria natura divina. D’altra parte una memoria viziata incapace di andare al di là della superficie sensibile, nel peggior dei casi può portare l’anima a sprofondare nel corpo, soffocandone i poteri⁴¹. Alla memoria nefasta si accompagna inevitabilmente il problema di una *philautia* deteriore, ossia quell’amore di sé incontrollato, il quale porta l’individuo a reputarsi come unica misura dell’universo e così a smarrire la via per ritrovare la propria reale dignità, ben lontano da quell’amore di sé che secondo Ficino spinge l’essere umano a unirsi a Dio. Attraverso tale dimenticanza-smarrimento l’anima,

39. Ficino, *Ad Petrum Pactium* (1458), trad. it. di R. Ebgi, *Lettera a Piero de’ Pazzi*, in Ficino, *Anima mundi. Scritti filosofici*, Torino: Einaudi, 2021, p. 14.

40. Su questo gruppo di lettere e la loro interpretazione cfr. Ebgi, *Voluptas*, cit., pp. 96-104.

41. Per un quadro d’insieme su questo tema tanto ampio quanto fondamentale nella riflessione dei due filosofi, ci si limita a rimandare, anche per approfondimenti bibliografici, a Fellina, *Modelli di episteme neoplatonica*, cit., pp. 9-64.

incapace di manifestare il suo vero ruolo nella catena dell’essere, diventa così schiava della materia su cui dovrebbe dominare. Ficino utilizza proprio l’immagine dell’imprigionamento, sotto certi aspetti simile a quella dei vincoli di Saturno, per mostrare la decadenza dell’anima senza memoria, in un’originale interpretazione del mito delle metà narrato da Aristofane nel *Simposio*. Durante un progressivo processo di oblio del *lume soprannaturale* dell’anima, la quale finì per incarnarsi, l’essere umano, utilizzando solo il *lume naturale*, cominciò a reputarsi il fine ultimo del creato, facendosi pari a Dio⁴². Dunque «questa superbia volle Aristofane esser cagione che l’animò, che nacque intero, si segassi, cioè di due lumi usassi dipoi l’uno lasciando l’altro. Per questo si tuffò nel profondo del corpo come in un fiume letheo, e se’ medesimo ad tempo dimenticando, da sensi e libidine, quasi come da birri e tyranno, è tirato»⁴³.

Pico, riguardo al tema della *philautia* deteriore, ricorre ovviamente alla declinazione negativa della servitù, come Ficino, ma coglie anche l’occasione per ribadire la dialettica sopra osservata tra servitù virtuosa e finta libertà. Tornando al *Commento particolare* della prima stanza della canzone, in particolare al primo verso, *Amor, dalle cui man sospes’el freno*, poco dopo aver delineato le differenze tra il testo di Benivieni e quello di Cavalcanti, il mirandolano glossa che

fra gli ordini dalla divina sapienza posti nelle cose create vedesi questo principale: che ogni natura inferiore dalla superiore immediata a sè è governata e, mentre a quella obbedisce, la inferiore, da ogni male difesa, alla sua determinata felicità senza impedimento si conduce e se, per troppo amare la propria libertà e preporre una licenziosa vita alla più utile, dalla obbedienza della superiore natura come uno fanciullo dal giogo del maestro si rebella, in doppia pena cade. La prima è che, come nave dal nocchiere abbandonata, or batte in questo scoglio ora in quell’altro senza speranza di porto; l’altra è che perde l’imperio di sopra l’altre nature a lei così sottoposte come lei era a quella dalla quale rebella⁴⁴.

42. Cfr. Ficino, *El libro dell’amore*, cit., pp. 65-66.

43. *Ivi*, p. 67.

44. Pico, *Commento*, cit., pp. 538-539.

Fin qui nulla di nuovo rispetto a quanto visto sino a questo momento, se non fosse che viene meglio specificata la causa che porta l'essere umano a deragliare rispetto alla servitù volontaria virtuosa, andando incontro a quella nefasta; questo avviene appunto «per troppo amare la propria libertà», una libertà tuttavia che è tale solo in apparenza. Proseguendo avanti nella glossa, il tema della *philautia* detersore, vero motivo della decadenza, viene esplicitato attraverso esempi biblici:

dunque, mentre e' primi angeli si sottopongono al giogo della divina potestà e la loro propria dignità e lo imperio e la autorità sopra le altre creature ritengono, quando *etiam* per smisurato amore della propria eccellenzia aspirano a tale equalità con Dio che, come lui, sanza altro aiuto, per le sue proprie forze si vogliono conservare [...] allora e dalla beatitudine sua sono al baratro di estrema miseria precipitati e ogni imperio sopra all'altre creature gli è tolto, come a Lucifero fu⁴⁵.

Esattamente come avviene nell'anima umana, «nella quale le inferiori potenze dalle superiore sono corrette e ammaestrare»⁴⁶, il Creato è scandito da una precisa gerarchia ontologica entro cui ogni tassello ha il suo ruolo. Concedere all'inferiore le possibilità operative del superiore, non essendo in grado di applicarle, conduce inevitabilmente allo smarrimento del proprio ruolo, della propria identità, e dunque della propria libertà operativa, la quale è metafisicamente determinata. Pico rappresenta qui l'anima umana che, per la sua natura intermedia, esplica la propria libertà dominando la materia e servendo l'Intelletto che, come vedremo meglio nella prossima sezione, rappresenta un grado ben distinto nella gerarchia dell'essere, a cui l'essere umano può assimilarsi solo rinunciando alla propria natura. Il senso del limite che traspare dalle pagine di Pico rispetto

45. *Ivi*, p. 540. L'esempio successivo, di analogo tenore, è quello di Adamo: «Similmente insino che Adamo alla obbedienza de' superiori si sottopose ed al divino preccetto e consiglio non rebellò, fu e felicissimo e dominatore di tutti gli animali, e l'uno e l'altro perse quando, per cupidità d'assomigliarsi per la scienzia del bene e del male a esso Dio, e quasi per questa via dal suo governo come di quello non più bisognoso liberarsi, gustando el vietato frutto deviò dal divino comandamento» (*ibid.*).

46. *Ibid.*

alla *scala amoris* ficiniana, permeata da malleabili confini ontologici, anche sulla base di questa semantica della servitù, si fa evidente. Di fatto gli specifici limiti conoscitivi e operativi dell'essere umano erano ben evidenti tanto dall'inizio quanto dalla chiusa della canzone di Benivieni⁴⁷. Se Ficino apre il suo trattato sotto il segno di una benevola provvidenza divina che ha svelato i misteri amorosi a Diotima per il bene dell'umanità, e che lui si ritrova a divulgare nella cornice di un lieto banchetto, chiudendo infine l'opera in una sorta di inno di ringraziamento per il disvelamento di questa sapienza⁴⁸, la canzone di Benivieni è ben meno luminosa. Fin dall'inizio l'io lirico, come abbiamo osservato, è *sforzato* a cantare da un Amore dominatore, depositario di misteri oscuri e informi per la mente umana, che nell'ultima stanza trattiene violentemente il poeta perché non osi divulgare i segreti amorosi più alti, rimarcando una sorta di limite-impossibilità di dare forma umana ai misteri celesti più profondi.

3. Morte d'amore e rinascita

Dopo avere osservato le declinazioni della servitù volontaria nel dibattito amoroso dei due filosofi, vale la pena di indagare il principio strettamente connesso della *morte amorosa*, tema che avrà un grande successo nel corso del Cinquecento, e che potremmo concepire come naturale sviluppo dell'indagine condotta sino a questo punto⁴⁹. Coerentemente con la semantica della violenza conoscitiva rilevata in Pico, anche in questo caso Ficino tende a stemperare i toni, sebbene questa volta sia possibile ritrovare la presenza di questo tema anche nel *Libro dell'amore*. Il canonico fiorentino infatti, relativamente all'amore tra pari, escluso dal mirandolano, parla della morte dell'amante nell'amato e viceversa. Una morte che tuttavia si rivela dispensatrice di vita, così come la servitù virtuosa cela in sé

47. Cfr. *ivi*, pp. 453-454 e 458. Sulle più evidenti differenze del testo di Benivieni rispetto al modello di Ficino, che complessivamente denotano una maggiore tendenza alla cristianizzazione, cfr. Zorzi Pugliese, *Variations on Ficino's De Amore*, cit., pp. 113-117.

48. Cfr. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., pp. 3-4 e 220-221.

49. Sulla ripresa di tali temi da parte di Montaigne cfr. N. Panichi, *Ecce homo. Studi su Montaigne*, Pisa: Edizioni della Normale, 2017, pp. 5-21, che tra l'altro analizza diversi dei luoghi testuali presi in considerazione in questa sezione.

la più autentica libertà. Sebbene la reciprocità, come si è osservato, non sia necessaria nella definizione dell'amore, come desiderio del bello, è proprio in quest'ultima che si può ritrovare il massimo coronamento del vincolo amoroso tra essere umani, dal momento che

cosa maravigliosa avviene quando due insieme s'amano: costui in colui e colui in costui vive. Costoro fanno a cambio insieme e ciascuno dà sé ad altri per altri ricevere. [...] Anzi l'uno e l'altro ha sé medesimo, e ha altrui, perché questo ha sé ma in colui, colui possiede sé ma in costui. Certamente mentre che io amo te amante me, io in te cogitante di me ritruovo me, e me da me medesimo spazzato in te conservante racquisto; quel medesimo in me tu fai. Questo ancora mi pare meraviglioso: imperò che io, da poi che me medesimo perdetti, se per te mi racquisto, per te ho me. Se per te io ho me, io ho te prima e più anche me, e sono più ad te che a me propinquo, con ciò sia che io non m'accosto a me per altro mezzo che per te⁵⁰.

Sviluppando un breve luogo del *Fedro*⁵¹, l'amante che riconosce nell'amato la propria radice ontologica, grazie all'anamnesi innescata dalla sua bellezza, rinuncia in qualche modo alla propria limitata individualità per abbracciare l'immagine universale della bellezza che traluce nell'amato. Allo stesso modo l'amato, riconoscendo i barlumi di una bellezza più alta nell'amante che rinuncia a se stesso, si imma la per ricongiungersi a una tale sorgente primigenia di *voluptas*; così facendo sia l'amante sia l'amato rinunciano a se stessi per abbracciare la bellezza l'uno dell'altro, nella quale, tuttavia, ritrovano la propria immagine ideale, fonte di vita superiore. In questo senso «la virtù di Cupidine dalla forza di Marte è differente: perché lo imperio e l'amore sono così differenti. Lo 'mperadore per sé altri possiede, l'amatore per altri ripiglia sé»⁵². Se la forza violenta della tirannia impone la propria identità per sovrastare l'alterità, al contrario il vero amante, rinunciando alla *philautia* deteriore, e aprendosi verso l'universale, ben al di là della propria individualità terrena, riesce a riscoprire la propria universalità⁵³. A questo punto il lessico della morte amorosa

50. *Ivi*, p. 41.

51. Platone, *Fedro*, trad. it. di P. Pucci, Roma-Bari: Laterza, 2018, p. 67 (255d): «e non s'accorge che nell'amante egli vede se stesso come in uno specchio».

52. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., p. 41.

53. Nella descrizione dell'amore bestiale, tutto rivolto verso l'appagamen-

fa la sua comparsa, per quanto, come si è anticipato, stemperato della violenza verso la natura umana in quanto tale: «una solamente è la morte nell'amore reciproco, le resurrezioni sono due; perché chi ama muore una volta in sé quando si lascia, risuscita subito nello amato quando l'amato lo riceve con ardente pensiero, risuscita ancora quando lui nello amato finalmente si riconosce e non dubita sé essere amato. O felice morte alla quale seguitano due vite!»⁵⁴. Dopo questa fase anamnestica tra pari che inizia a ricondurre l'anima verso la propria sede divina, tuttavia, come si è osservato, Ficino abbandona tale semantica della morte-violenza per abbracciare i toni della *voluptas*; l'anima umana, dopo aver travalicato gli angeli, riesce, nella sua essenza purificata, a relazionarsi direttamente con Dio.

La morte amorosa è indagata con toni più cupi nel *Commento* pichiano, e a questo punto la cosa non stupisce. Come si è anticipato, l'anima umana che voglia raggiungere i gradi più alti dell'essere deve morire, ossia deve rinunciare alla propria peculiare natura per farsi angelo, sostanza irriducibile all'essere umano. Esclusa la morte ficiiana del simile nel simile per riscoprire l'autentica radice del bello trascendente, Pico ricorre alla teoria cabalistica della *binsica*, o morte di bacio⁵⁵, attraverso la quale l'anima riesce a superare il proprio *intelletto particolare* e ad abbracciare l'*Intelletto* propriamente detto, in tutta l'universalità dell'armonia delle idee, da cui scaturisce la più autentica bellezza intelligibile, la Venere celeste. Pico, dopo aver descritto la *prima morte*, ossia quella per la quale l'anima umana, elevandosi dalla sfera razionale a quella intellettuale, sebbene ancora *particolare* (ossia quella a cui si relaziona con l'*Intelletto angelico* per partecipazione), lascia il proprio corpo in uno stato dormiente, passa alla descrizione della *seconda morte*, in cui la corporeità e la discorsività tipica dell'anima sono definitivamente abbandonate:

to corporeo, condotta nella settima orazione, traspare un analogo *tirannico* rispecchiamento: l'amante bestiale, incapace di andare al di là della superficie corporea dell'amato, mero mezzo di appagamento fisico, riesce a rivedere nell'altro solo la propria immagine particolare, ben lontana dall'universalità del bello ideale; cfr. *ivi*, pp. 187-210.

54. *Ivi*, pp. 41-42.

55. Cfr. la voce *Bacio* e la relativa bibliografia in Busi, Ebg, *Giovanni Pico della Mirandola*, cit., pp. 60-72.

chi più intrinsecamente ancora la vuole possedere [i.e. la Venere celeste] e, non contento del vederla e udirla, essere degnato de' suoi intimi amplessi e anelanti baci, bisogna che per la seconda morte dal corpo per totale separazione si separi, e allora non solo vede e ode la celeste Venere, ma con nodo indissolubile a lei s'abbraccia, e con baci l'uno in l'altro la propria anima trasfundendo, non tanto cambiano quelle, quanto che sì perfettamente insieme si uniscono, che ciascheduna di loro due anime e ambedue una sola anima chiamare si possono. E nota che la più perfetta e intima unione che possa l'amante avere della celeste amata si denota per la unione di bacio, perché ogni altro congresso o copula più in là usata nello amore corporale non è lícito per alcuno modo per traslazione alcuna usare in questo santo e sacratissimo amore: e perché e' sapienti cabalisti vogliono molti degli antiqui padri in tale ratto d'intelletto essere morti, troverai appresso di loro essere morti di *binsica*, che in lingua nostra significa morte di bacio⁵⁶.

Come si può osservare, sebbene l'*individualità* dell'anima trasumana in angelo non venga messa in discussione, così come nell'analisi ficiiana dell'amore reciproco le due anime non vengono annullate in unità omogenea ma si ritrovano in un'universalità dinamica e aperta attraverso il quale il singolo ente raggiunge Dio, tuttavia risulta evidente la negazione dell'umanità per riuscire a penetrare l'essenza intellettuale. Del resto questo principio viene ulteriormente esemplificato dalle altre due immagini dell'*accecamento* dal sensibile e dell'*incendio* amoroso, attraverso le quali viene perpetrata la necessità di superare la dimensione psichica per riuscire ad aprirsi verso l'intellegibile dimensione intellettuale, a cui l'essere umano in quanto tale può, al massimo, avvicinarsi superficialmente per partecipazione⁵⁷.

56. Pico, *Commento*, cit., pp. 557-558.

57. Sull'accecamento: «molti dalla medesima causa che gli ha rapiti alla visione della bellezza intellettuale, dalla medesima sono stati de' loro occhi corporali, co' quali si vede la bellezza sensibile, accecati. Questo significa la fabula di Tiresia da Callimaco decantata, che per avere visto Pallade nuda, che non significa altro che quella ideale bellezza dalla quale procede ogni sapienza sincera e non vestita o coperta dalla materia, subito divenne cieco e dalla medesima Pallade fu fatto profeta, sicchè quella che gli chiuse gli occhi corporali li aperse li occhi dell'intelletto [...]. Omero da l'ombra d'Achille [...] fu etiam de li occhi corporali execato. Paulo apostolo non prima al terzo cielo elevato fu rapto, che dalla visione delle cose divine li occhi suoi alle cose sensibile fur fatti ciechi» (*ivi*, pp.

Infine, emblematica per misurare anche in questo caso la distanza teorica e soprattutto la *vis* polemica rispetto a Ficino è la figura di Orfeo, analizzata da Pico poco dopo il luogo dell’incendio amoroso e poco prima di quello sulla *binsica*⁵⁸. Sempre relativamente alla morte amorosa, il Conte rileva infatti come il mitico poeta tracio sia citato nel *Simposio* in quanto esempio di cattivo amante, poiché non disposto a morire per la propria amata⁵⁹, ossia non disposto a rinunciare alle limitate forze conoscitive della propria anima (immaginazione e ragione) per abbracciare la superiore potenza intellettuale:

e questo nè più leggiadramente nè più sutilmente potea dichiarare Platone che per lo esempio da lui addutto d’Orfeo, del quale dice che, desiderando andare a vedere l’amata Euridice, non volse andargli per morte, come molle e effemminato dalla musica sua, ma cercò modo di andargli vivo, e perciò dice Platone che non potè conseguire la vera Euridice ma solo un’ombra e uno fantasma di lei gli fu demonstrato. Nè altrimenti accade a chi crede, non si spiccando dalle operazione della immaginativa e della parte eziandio razionale, adiungere alla vera cognizione delle intellettuale idee, perché non loro in sè e nell’essere suo vero, ma qualche loro fantasma o similitudine, o nello intelletto passibile o nella immaginativa relucente, vede. Il quale senso benchè sia sottile e alto, nondimeno è alle cose tanto conforme che quasi maraviglia mi pare che e Marsilio e ogni altro, preso dalle parole di Platone, non l’abbia inteso⁶⁰.

529-530). Sull’incendio amoroso (si noti l’invocazione finale, variante di quella ficiiniana sulla morte nell’amore reciproco): «e però se el divino e celeste amore [...] è desiderio intellettuale [...] nè a tale essere si può passare se prima quanto alla umana parte dell’anima non si muore, meritamente dice el Poeta che mentre el core, cioè l’anima umana che nel core aberga, arde nello amoroso foco, muore per quello ardore, ma in quello morendo non manca, anzi cresce, perchè da quel foco quasi santissimo olocausto tutta abruciata, sacrificata al primo Padre fonte della bellezza, per ineffabile grazia al tempio di Salomone d’ogni ricchezza spirituale ornato, vero abitaculo della divinità, felicemente si conduce; inestimabil dono di amore, che fa li uomini equali alli angeli, admirabile virtù che per la morte a noi dona la vita» (*ivi*, p. 554).

58. Cfr. la voce *Orfeo, Euridice, Alcesti* in Busi, Ebgi, *Giovanni Pico della Mirandola*, cit., pp. 226-240.

59. Platone, *Convito*, cit., pp. 17-19 (179 d).

60. Pico, *Commento*, cit., p. 556.

A venire attaccato questa volta non è solo Ficino, ma il suo stesso vessillo sapienziale: Orfeo e la sua lira. Per quanto l'orfismo non sia condannato da Pico, come testimoniano del resto le contemporanee *Conclusiones*, in questo luogo si attacca il tracio come figura poetica platonica della debolezza gnoseologica. Un analogo giudizio spetta alla sua musica, vera fonte del fallimento, e alle facoltà dell'immaginazione e della ragione che si celano sotto il racconto mitico. Al contrario, la venerazione e il rispetto con cui Orfeo era tenuto da Ficino e dalla sua cerchia è cosa nota. Del resto lo stesso canonico era salutato dai suoi contemporanei come novello Orfeo, anche e soprattutto in virtù degli interessi musicali, di centrale importanza nella sua riflessione, così come la facoltà dell'immaginazione, a cui la musica si rivolge, è un tassello fondamentale dell'anamnesi amorosa⁶¹. Da qui si può capire l'imbarazzo del filosofo fiorentino nel dover fare i conti con la condanna espressa su Orfeo nel passo sopra indicato del *Simposio*, che nel *Libro dell'amore* viene appunto passata sotto silenzio, accomunando l'amore del tracio a quello degli amanti eroici, i quali avevano sacrificato la propria vita⁶². Nell'amore, inteso come servitù volontaria, non c'è evidentemente spazio per le distrazioni offerte dal *severe ludere* poetico-musicale e dall'immaginazione così come dalla ragione, entrambe eccitate dalla poesia, le quali devono essere inesorabilmente abbandonante nell'atto dell'intimo congiungimento intellettuale. Attraverso l'ambigua semantica della servitù e, più in generale, della violenza conoscitiva, si è delineato un importante distacco teorico tra Ficino e Pico relativamente alle riflessioni sull'amore, che fanno riferimento a una più ampia distanza filosofica di fondo. Se, per entrambi gli

61. Sull'importanza dell'immaginazione in Ficino, e più in generale nel Rinascimento, cfr. soprattutto Garin, *Phantasia e Imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, in M. Fattori, M. Bianchi (a cura di), *Phantasia-Imaginatio. V Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1988, pp. 3-20; Couliano, *Eros e magia nel Rinascimento*, cit., soprattutto pp. 15-88; N. Tirinnanzi, *Umbra naturae. L'immaginazione da Ficino a Bruno*, Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2000. Sulla centralità della musica e della figura di Orfeo nella riflessione di Ficino cfr. soprattutto D. P. Walker, *Magia spirituale e magia demoniaca da Ficino a Campanella* (1958), trad. it. di R. Bargemihl, A. Mercurio, Torino: Aragno, 2002, pp. 9-99 e Chastel, *Marsilio Ficino e l'arte*, cit.

62. Cfr. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., p. 18.

autori, l'anima umana può incontrare nell'incapacità di sublimazione anamnestica e in un eccesso egoistico di *philautia* i principali ostacoli alla propria realizzazione, raggiungibile solo attraverso il corretto rapportarsi con la scala dell'essere in un dialogo aperto e dinamico (ben lontano da un'unità piatta e omogenea), le modalità di tale realizzazione sono assai diverse. Se per il canonico fiorentino l'anima umana gode di un rapporto diretto con Dio, ambiguumamente concepito come vera sede delle idee, da cui deriva la divinizzazione delle caratteristiche più specifiche dell'anima, dalla *voluptas* sino all'amore *generativo* e all'amore verso il proprio simile, Pico tenta di separare i vari gradi del reale. L'anima umana è separata da Dio attraverso l'Intelletto angelico, altrettanto lontano dal primo che ha sede al di là dell'essere; l'anima che voglia affacciarsi alla divinità deve dunque rinunciare alla propria peculiare natura e da ciò deriva, oltre all'esclusione dalla *scala amoris* di tutto ciò che non sia amore dell'inferiore verso il superiore, un preciso ricorso al campo semantico della violenza, positivamente declinato, sfruttando degli stilemi già platonici. I temi della servitù volontaria e la morte che ne deriva, utilizzati da Ficino secondo la declinazione negativa laddove l'anima smarrisca la propria via facendosi schiava dell'inferiore, eccetto qualche rara e comunque stemperata occorrenza, vengono utilizzati da Pico per ridimensionare lo statuto dell'anima umana. Come è stato già ampiamente dimostrato, «l'uomo e il suo atteggiamento sono per il Ficino il vero punto di partenza del suo filosofare, e bisogna cercare in questo fatto il segreto della sua influenza ed importanza storica, filosofica, umana»⁶³. Per il mirandolano, mosso da esigenze di pacificazione filosofica-culturale più ampie e radicali, l'essere umano, indubbiamente libero e *camaleontico*, come di lì a breve sarebbe stato immortalato nella nota *Oratio* inaugurale, deve comunque fare i conti coi propri limiti connaturati; la realizzazione suprema è intrinsecamente inserita in una dialettica di *dominio* e *servitù*, unica fonte di libertà.

63. P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino* (1943), Firenze: Le Lettere, 2005, p. 437.

