

DIVINA CALIGO. L'INFLUENZA DELLO PSEUDO-DIONIGI NEL NEOPLATONISMO FIORENTINO

Prof. Dr. Jonathan Molinari¹
Universidade Federal do Pará

Abstract: Con questa ricerca vorremmo soffermarci su quattro punti che riteniamo fondamentali per la comprensione dell'influenza delle fonti neoplatoniche nella Firenze del Quattrocento. Il punto di partenza è l'analisi dei rapporti tra i due massimi esponenti del neoplatonismo fiorentino: Pico della Mirandola e Marsilio Ficino, autori fondamentali non solo per le loro interpretazioni, ma anche per aver riscoperto e tradotto, dopo secoli di silenzio, i tesori del pensiero greco. Non si comprenderebbe l'influenza delle fonti neoplatoniche antiche nel Quattrocento senza rendere conto del confronto – spesso molto aspro – tra i due protagonisti principali della riscoperta rinascimentale di Platone e di tutta la tradizione neoplatonica. Il secondo punto affronta un'importante interpretazione in senso tomista dell'opera di Pico, quella di Giovanni di Napoli, che aiuta ad intendere tanto le differenze tra il mirandolano e Ficino, quanto ad introdurre all'influenza importantissima dello Pseudo-Dionigi in tutto il dibattito filosofico del tardo Quattrocento. Il terzo punto cerca di affrontare un tema fondamentale: l'esigenza di definire e organizzare nuovi ordini del sapere. Dal recupero del passato emergevano nuove contraddizioni e nuove esigenze, non si trattava affatto di una semplice imitazione dell'antico, ma al contrario, significava farlo rivivere in nuove forme e costruire nuovi sistemi dei saperi capaci di rispondere alle esigenze culturali e politiche che stavano alla base della nascita del moderno. L'ultimo punto riguarda invece un'analisi specifica tra il pensiero di Giovanni Pico e lo Pseudo-Dionigi, discorso che ovviamente comporta anche l'analisi di altre fonti fondamentali, in particolare Damascio.

Parole chiave: Neoplatonismo fiorentino, Giovanni Pico, della Mirandola, Marsilio Ficino, Pseudo-Areopagita

Resumo: Buscaremos com esta pesquisa nos deter em quatro pontos que consideramos fundamentais para a compreensão da influência das fontes neoplatônicas durante Quattrocento. A análise parte das relações entre os dois maiores exponentes do neoplatonismo florentino: Pico della Mirandola e Marsílio Ficino, autores fundamentais não somente por suas interpretações, mas também, por terem descoberto e traduzido, depois de séculos de

¹ Professore di Filosofia Medievale all'Università Federale del Pará (UFPA). Dottorato di ricerca presso l'Istituto Italiano di Scienze Umane di Firenze (SUM) - Scuola Normale Superiore di Pisa (relatore della tesi Prof. Walter Tega e Professoressa Annarita Angelini). Post-Dottorato all'Università di San Paolo (USP) sotto la supervisione del Professor Lorenzo Mammi e con il sostegno della FAPESP e Post-Dottorato all'Università Federale di Goias, con il sostegno della CAPES. Cultore della materia all'Università di Bologna, Visiting Professor all'Università di Firenze e di Bologna, ricercatore invitato all'Università Cattolica di Louvain (UCL). Autore di due monografie e di vari saggi sul pensiero medievale e rinascimentale. <jmolinari@ufpa.br>.

silêncio, os tesouros do pensamento grego. Não se compreenderia a influência das fontes neoplatônicas antigas no Quattrocento sem se dar conta do confronto – frequentemente muito intenso – entre os dois protagonistas principais da descoberta renascentista de Platão e de toda a tradição neoplatônica. O segundo ponto enfrenta uma importante interpretação em sentido tomista da obra de Pico, a saber, a de Giovanni de Napoli, que ajuda a entender tanto a diferença entre Mirandola e Ficino com relação a introdução da influência importantíssima do Pseudo-Dionísio em todo o debate filosófico do tardio Quattrocento. O terceiro ponto busca confrontar um tema fundamental: a exigência de definir e organizar novas ordens do saber. Da retomada do passado emergem novas contradições e novas exigências, não se tratava, de fato, de uma simples imitação da antiguidade, mas ao contrário, significava fazê-lo reviver em novas formas e construir novos sistemas dos saberes capazes de responder às exigências culturais e políticas que se encontravam na base do nascimento da modernidade. O último ponto aborda, ao contrário, uma análise específica entre o pensamento de João Pico e do Pseudo-Dionísio, discurso que obviamente comporta, também, a análise de outras fontes fundamentais, em particular Damásio.

Palavras-chave: Neoplatonismo florentino, João Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, Pseudo-Areopagita

1. Essere, Ente ed Uno in Giovanni Pico e Marsilio Ficino.

Nel 1482 Giovanni Pico scriveva a Marsilio Ficino chiedendogli una copia della sua *Theologia Platonica* e nel 1484 il Mirandolano è a Firenze proprio in corrispondenza con l'ultimazione della stampa della traduzione ficiniana di Platone. Due anni dopo ricevette dal Ficino la traduzione latina di Plotino, la versione latina del *De Secta Pythagorica* di Giamblico e del trattato platonico di Teone di Smirne². Sebastiano Gentile nota come “la generosità del Ficino verso il suo giovane amico non impedì tuttavia a questi, nello stesso tempo in cui andava stendendo le sue *Tesi*, di comporre il *Commento alla Canzona d'amore di Girolamo Benivieni*, in cui criticava aspramente una delle opere di maggior successo del filosofo di Careggi, il *Commentarium in Convivium*”³. Nella versione del *Commento* precedente alla stampa le critiche

² S. Gentile, “Pico e Ficino”, *Op. Cit.*, pp. 131-133. La scheda 44 descrive il manoscritto ritrovato a Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi soppr. E, 1, 2, 562. Contiene la traduzione di Ficino della *Vita Plotini* di Porfirio (cc. 1v-18v) e delle *Enneadi* di Plotino (cc. 24r-537r). Per Gentile il Pico dovette quindi ricevere il manoscritto nell'aprile del 1486, al ritorno dalla Francia. La scheda 46 (ivi. pag. 136) descrive il manoscritto Vat. Lat. 4530, che contiene “la traduzione ficiniana (parziale) del *De Secta Pythagorica* di Giamblico (cc. 1R - 118v) e quella dell'*Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium* di Teone di Smirne (cc. 119R- 151r)”.

³ *Ivi*, p. 128.

a Ficino sono molte, e piuttosto aspre, così Pico scrive: “mi maraviglio di Marsilio che tenga con Platone l'anima nostra essere immediatamente da Dio producta; il che non meno alla secta di Proclo che a quella di Plotino repugna”, e inoltre che “puoi considerare, lectore, quanti errori nel primo congresso commetta el nostro Marsilio confundendo in tucto, sol per questo capo e pervertendo ciò che d'Amore parla. Benché oltre a questo in ogni parte di questo tractato abbia commesso in ogni materia errori, come io credo nel processo chiaramente manifestare”⁴.

Quando nel 1491 Pico dedicò ad Angelo Poliziano il *De Ente et Uno*, i rapporti tra lui e il Ficino subirono un nuovo colpo. Uno dei motivi dello scontro col Ficino è contenuto in questo passaggio di Pico, in cui si afferma che il *Parmenide* non è altro che un'esercitazione dialettica:

“Ego vero hoc de Parmenide primum dixero, neque toto illo dialogo quicquam asseverari nec, si maxime asseveretur quicquam, tamen ad liquidum invenire unde Platoni dogma istiusmodi ascribamus. Certe liber inter dogmaticos non est censendus, quippe qui totus nihil “aliud es quam dialectica quaedam exercitatio. Cui nostrae sententiae tantum abest ut ipsa dialogi verba refragentur ut nullae exstent magis et arbitrariae et violentae enarrationes, quam quae ab his allatae sunt qui alio sensu interpretari Parmenidem Platonis voluerunt. Sed omittamus omnes interpretes. Ipsam inspiciamus dialogi seriem, quid ordiatur, quo tendat, quid promittat, quid exequatur”⁵.

Il Ficino, nel suo commento al *Parmenide*, contesterà a “*ille iuvenis*” il fatto di aver considerato quest'opera di Platone come una mera esercitazione dialettica, e di non aver capito che si tratta invece del cuore stesso della teologia platonica. Così scrive il Ficino:

⁴ Per i frammenti citati si rimanda a G. Pico, *De Hominis Dignitate*, Ed. E. Garin, pp 16-18. Sulla questione si veda S. Gentile, “Pico e Ficino”, *Op. Cit.*, p. 120. Michael J.B. Allen “The second Ficino-Pico controversy”, *Op. Cit.*, pp. 416-421. Il recente studio di Franco Bacchelli ha permesso di conoscere nuovi frammenti del *Commento* picchiano, prevalentemente antificiniani. Si veda in particolare la seconda parte del suo libro: F. Bacchelli, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*. Olschki, Firenze 2001.

⁵ G. Pico, *De Ente et Uno*, Cap. II, p. 390. Ed. Garin.

“Utinam mirandus ille iuvenis disputationes discussionesque superiores diligenter consideravisset antequam tam confidenter tangeret praeceptorem ac tam secure contra Platoniorum omnium sententiam divulgaret et divinum Parmenidem simpliciter esse logicum et Platonem una cum Aristotele Ipsum cum ente unum et bonum adaequavisse”⁶.

Secondo Miguel Granada, la diversità tra la posizione di Pico e quella di Ficino è dovuta al fatto che Ficino, del *Parmenide* “sosteneva la lettura di Plotino, una lettura metafisica o teologica che faceva dell'Uno-Bene il principio divino, ultimo della realtà, situato “più in là dell'essere” e accessibile soltanto in una teologia negativa”⁷. Tale concezione era quindi incompatibile “con la concezione aristotelica della divinità come (intelligenza) essere autopersante”⁸. Pico invece “aristotelizza l'ontologia e la teologia di Platone. Partendo dal principio della coestensione di ente e Uno, della loro mutua convertibilità, Pico stabilisce comunque una distinzione tra l'ente (*ens*) e l'essere (*esse*): al di là degli “enti” finiti che partecipano all' “essere”, questo è il fondamento astratto, separato, la pienezza dell'essere come principio sussistente-trascendente, l'*ipsum-esse* come partecipato dagli enti e che propriamente non è ente, bensì essere al di sopra e al di là degli enti. Dio, come Uno, è superiore all'ente, ma come essere. In questo modo, di contro alle ambiguità neoplatoniche, Platone e Aristotele coincidono pienamente; la differenza non è tra Uno-non essere ed essere-ente, ma tra Uno essere ed enti”⁹.

⁶ M. Ficino, “Commento al Parmenide”, in *Opera omnia*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1983. Op. Cit., p. 1164.

⁷ M. A. Granada, “Giovanni Pico e il mito della Concordia. La riflessione di Pico dopo il 1488 e la sua polemica antiastrologica” in C. Vasoli, *Le Filosofie del Rinascimento*, Op. Cit., pp. 229-246. In particolare pp. 242-243.

⁸ *Ibidem*.

⁹ M. A. Granada, “Giovanni Pico e il mito della Concordia”, Op. Cit., pp. 242-243. Di un vero e proprio ritorno all'aristotelismo da parte di Pico parla Louis Valcke: “Nel suo *De ente et uno*, scritto nel 1491, Pico avrà l'audacia, contro lo stesso Ficino e contro l'opinione del Magnifico, di criticare la tesi fondamentale di tutta la tradizione neoplatonica, la quale pretende che “l'uno sia superiore all'essere”. Negare il primato dell'Uno equivaleva a toccare nel vivo le opere del neoplatonismo e, soprattutto, rifiutare questa “visione globalizzante” che aveva affascinato gli spiriti più illuminati dell'epoca, compreso lo stesso Pico, ma della quale adesso aveva compreso le dimensioni e le implicazioni. Infatti l'attrazione per questa visione sublime ha un prezzo molto elevato. Se effettivamente l'unità è superiore a qualsiasi differenziazione – come affermato dalla tesi neoplatonica – e se, come dice il vecchio adagio “tutto è in tutto” e che per il gioco delle affinità vale il regno delle equivalenze, le distinzioni tra cosa e cosa svaniscono, così come le distinzioni tra i vari livelli del reale. Come sarebbe possibile, in questo cosmo integralmente sacralizzato, distinguere ancora tra natura e sovranatura, tra l'ordine del sacro e l'ordine del profano, tra causa prima e cause seconde? E tale era, sotto l'influenza

2. Giovanni Di Napoli e l'interpretazione tomista del *De Ente et Uno*.

Giovanni Di Napoli mette in evidenza come l'Uno, nel suo trascendere l'Ente, venga inteso da Pico come *Ipsum Esse*¹⁰. L'intento del *De Ente et Uno* sarebbe dunque “in funzione antineoplatonica”¹¹, e di indubbia “ispirazione antificiniana”¹², nella misura in cui per Pico “il *Parmenide* aveva solo un valore di esercitazione dialettica e non poteva giustificare l'attribuzione a Platone, fatta dai neoplatonici, da Plotino a Proclo, di una dottrina che affermasse la superiorità dell'uno sull'ente e la caratterizzazione di Dio come l'Uno, essendo l'ente la sfera della realtà finita”¹³. Mentre “per il Ficino, che leggeva Platone con gli occhi dei neoplatonici, il *Parmenide* non era affatto un'esercitazione dialettica, sibbene una trattazione dottrinale (dogmatica), nella quale, come bene aveva visto Proclo, l'Uno che non è l'ente ed è superiore all'ente, è Dio stesso”¹⁴.

L'analisi di Di Napoli è complessa e articolata e mira a ricondurre certi elementi

del neoplatonismo, questa rappresentazione "orfica" della natura, così caratteristica dell'umanesimo italiano del Quattrocento, che per un momento segnerà le forze vive del pensiero occidentale. In rapporto alla tradizione aristotelica, questa rappresentazione essenzialmente animista e vitalista appare come una regressione, per tutto quanto concerne la definizione che l'uomo fa di se stesso, della sua relazione con il mondo e della cosmologia che presuppone. È tramite questa critica che il *De ente et uno* segna una svolta fondamentale nel percorso di Pico, che ritorna ad un linguaggio molto più sobrio e misurato in cui afferma, con una rinnovata cura per il rigore, la necessità di stabilire delle demarcazioni chiare tra i differenti livelli della realtà”. L. Valcke, “Pic de La Mirandole”, *L'Agora*, Vol. 1, n. 7, aprile 1994. (on-line: www.umanista.net/it/pico.html). Si veda inoltre L. Valcke, “Giovanni Pico della Mirandola e il ritorno ad Aristotele”, in *Giovanni Pico della Mirandola Convegno Internazionale di Studi nel Cinquecentesimo Anniversario della Morte (1494-1994)*, Op. Cit., pp. 327-349.

¹⁰ G. Di Napoli, *L'Essere e l'Uno in Pico della Mirandola*, Op. Cit., p. 386. “Dio non può essere “ens”, bensì un “*Super-Ens*”. Tale “*Super ens*” non ricade nel neoplatonico *unum*, ma si qualifica come – *Ipsum esse subsistens* (*abstractum* dai limiti dell'*ens*). D'altra parte, siccome lo *ipsum-esse* è in sé uno-unico e tale resta di fronte al molteplice unificato nel concetto-termine di *ens*, è chiaro che quell'*unum*, che è l'*ipsum esse*, trascenda l'*ens*: è qui la verità del neoplatonismo e il soddisfacimento della sua esigenza di caratterizzare l'Assoluto al di fuori del trascendentale *ens*”.

¹¹ *Ivi.*, p. 381. G. Di Napoli sostiene che “In Pico la convergenza dei due classici – Platone e Aristotele – è in un – *tertium quid* – che rappresenta la sintesi superatrice di Platone e di Aristotele; o, se si vuole, la convergenza si trova nell'assumere la dottrina di Platone ripensata attraverso Aristotele, ma non nella direttrice del neoplatonismo. (*Ivi.*, p. 384). In nota però Di Napoli aggiunge che “non si può negare che lo spirito del pichiano *De Ente et Uno* è più platonico (non dico neoplatonico) che aristotelico”.

¹²G. Di Napoli, *Pico e la Problematica dottrinale del suo tempo*, Op. Cit. Pag 223

¹³ *Ibidem*

¹⁴ *Ibidem*

della teoresi pichiana alle posizioni di Tommaso¹⁵. Secondo Di Napoli l'influenza tomista risulterebbe determinante per il tentativo pichiano di realizzare quella *Concordia Platonis et Aristotelis* “che Ficino infedelmente interpretava come *Concordia Aristotelis cum Platone*”¹⁶, il progetto pichiano risulta essere così, secondo Di Napoli, “una sintesi teoretica che si configurò come progetto metafisico di ontoteologia, i cui concetti fondamentali erano altresì quelli di *ens*, di *essentia* ed *esse*, di *ipsum esse*”¹⁷.

La *Concordia* a cui mirava Pico, poteva realizzarsi, secondo Di Napoli, ricorrendo agli strumenti concettuali del tomismo, in ragione del fatto che Tommaso stesso non può essere ridotto all'Aristotelismo, avendo accolto nella sua filosofia “diverse componenti storiche, fra cui Platone e Agostino; ma una sua parte ha pure l'Aeropagita che informa di sé il medioevo”¹⁸. Così il ruolo di Tommaso è centrale, per Di Napoli, anche per quanto concerne l'interpretazione dei testi dionisiani: “la soluzione pichiana costituisce una sintesi teoretica fra la tradizione aristotelica e la tradizione (neo)platonica, alla luce di quella ontologia dello Pseudo-Dionigi, la quale, mentre si esprime come *theologia negationis*, è in realtà *theologia eminentiae*; ma si tratta di uno Pseudo-Dionigi letto con la guida di Tommaso d'Aquino”¹⁹. La

¹⁵ Così G. Di Napoli si chiede: “È dunque tomista Pico? Dire che nel problema dell'essere e dell'uno S. Tommaso e Pico convengono non vuol dire che Pico sia tomista nel senso totale del termine; basterebbe notare dottrine più o meno importanti, nelle quali Pico si oppone a S. Tommaso; ma qui il tomismo di Pico sarebbe nei limiti della dottrina sull'essere e sull'uno; in questa dottrina bisogna riconoscere che Pico è, senza riserve e senza limiti, nella linea del tomismo; in tale sede la sua sintesi superatrice di Platone e di Aristotele è la stessa sintesi di San Tommaso. In tale maniera il Mirandolano ridava valore dialettico a quel platonismo che i neoplatonici tendevano a presentare come misticismo; ridava ancora valore metafisico a quell'Aristotele che l'Aristotele che l'Aristotelismo eterodosso cercava di smetafisicizzare”. G. Di Napoli, “L'Essere e l'Uno in Pico della Mirandola”, Op.Cit., p. 387.

¹⁶ G. Di Napoli, “Giovanni Pico della Mirandola e la teoresi tomistica dell'*Ipsum Esse*”, Op. Cit., p. 268.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ivi*, p. 273.

¹⁹ *Ibidem*. Sul ruolo di Tommaso nella lettura pichiana dello Pseudo-Dionigi, Di Napoli fa riferimento in modo particolare al *De Ente et Essentia* di Tommaso, testo che Pico chiese a prestito alla Biblioteca Vaticana alla fine del 1486. Sulla questione si veda Di Napoli: “Giovanni Pico della Mirandola e la teoresi tomistica dell'*Ipsum Esse*”, Op. Cit., p. 264. Per Di Napoli è importante inoltre sottolineare come “pur muovendosi nell'atmosfera neoplatonica, lo Pseudo-Dionigi aveva cercato di sottolineare la valenza dell'essere; e si sa la stima grandissima che Pico aveva per lui; per il mirandolano il neoplatonico cristiano del V secolo, che tanta influenza doveva esercitare sulla teoresi medievale, era tutt'altro che lo Pseudo-Dionigi: per lui egli era discepolo di S. Paolo e superiore a Platone e ad Aristotele. Lo Pseudo-Dionigi era sulla linea di Simplicio e di Temistio nel voler riconoscere in Aristotele tutt'altro che la conferma della scuola peripatetica, ferma ad un intransigente categorismo naturalistico; e Pico concordava con lui, come coi suddetti commentatori di Aristotele, nel notare il non assoluto naturalismo dell'Aristotele storico. Di qui lo sforzo di vedere minor contrasto fra la teoresi platonica dell'uno e quella aristotelica dell'ente”. G. Di Napoli, “L'Essere e l'Uno in Pico della Mirandola”, Op. Cit., p. 384. Sulla questione dionisiana si rimanda all'articolo di C. M. Mazzucchi, “Damascio, autore del *corpus dionysiacum*, e il dialogo

centralità accordata al *Parmenide* è per Di Napoli direttamente proporzionale al valore attribuito alle fonti neoplatoniche, che verrebbero riconosciute come fondamentali dal Ficino, e messe in secondo piano dal Pico. Per Di Napoli si tratta in fondo di una “polemica fra Pico e la tradizione neoplatonica, a cui si rifaceva il Ficino”²⁰.

3. *Philosophia perennis e concordia philosophorum: verso nuovi modi di organizzazione dei saperi.*

Non v'è alcun dubbio sulla contrapposizione di Pico al neo-platonismo del Ficino, infatti è proprio la confutazione sistematica dell'interpretazione neoplatonica ficiniana, a dettare la traccia argomentativa del *De Ente et Uno*²¹. Ma nonostante il bersaglio polemico dello scritto picchiano sia proprio il neoplatonismo del Ficino, ciò non può essere interpretato come il segno di un ritorno unilaterale all'aristotelismo, da parte di Pico, quanto piuttosto il segno della diversa prospettiva con cui i due filosofi guardano alle filosofie del passato. Per Ficino si dà una *philosophia perennis*; per Pico una *concordia philosophorum*. Per questo si deve innanzitutto sottolineare la diversità d'intenti con cui Pico e Ficino si rapportano alle loro fonti.

Per entrambi la tradizione neoplatonica è uno (anche se non certamente l'unico) degli elementi imprescindibili. Un ritorno unilaterale ad Aristotele da parte del Pico, segnerebbe l'abbandono della stessa idea concordista; al contrario il motivo della *concordia philosophorum – et maxime Platonis et Aristotelis* – è invece proprio quell'istanza che Pico professa di voler seguire fin dalle prime pagine del suo scritto. Se sulla base di istanze diverse entrambi si confrontano con tradizioni sfaccettate e irriducibili a prese di posizioni univoche, allora sarà

tiepi poaitikhō episthmo”, in *Aevum* 2006, vol.80, n. 2, pp. 299-334. Vita e Pensiero, Milano.

²⁰ G. Di Napoli, “L'Essere e l'Uno in Pico della Mirandola”, Op. Cit., p. 369.

²¹ In più luoghi Pico parla esplicitamente di confutazione degli argomenti “platonici”; ad esempio il quinto capitolo inizia dicendo: “*Solvamus nunc rationes Platoniorum quibus non eo modo cui et nos concordamus, sed absolute adversus Aristotelem unum contendunt esse ente superius*” G. Pico, *De Ente et Uno*, IV. p. 406, Ed. Garin. Così il sesto capitolo s'intitola “*In quo secundam solvit rationem Platoniorum de prima scilicet materia*” e inizia dicendo “*Quod vero obiciunt de prima materia frivolum est*”. *Ivi*, p. 422. Il settimo capitolo: “*In quo tertiam solvit rationem Platoniorum de multitudine ostenditque dicentibus unum esse ente communius aliquid esse concedendum quod Plato negat*”. *Ivi*, p.424. Abbiamo cercato di seguire proprio il filo di questa argomentazione nel secondo capitolo, vedendo nelle tre risposte di Pico ai “platonici” il filo conduttore del *De Ente et Uno*.

evidente che di tali tradizioni entrambi rileveranno gli elementi più consoni alla propria filosofia, trascurando quelli meno adatti ai loro intenti. È diversa la filosofia di Pico rispetto a quella di Ficino. Da queste differenze dipende la diversa idea di *concordia* e continuità della vera filosofia. Il dipanarsi di questo processo interpretativo che riguardando al passato lo reinterpreta e trasforma²², nel caso di Pico non può essere risolto in nessuna presa di posizione univoca, per questo solo riconoscendo un ruolo specifico a tutte le componenti che informano il pensiero di Pico, si può comprenderne l'originalità e il valore.

Se il pensiero di matrice aristotelica è imprescindibile, non minor ruolo ha Platone nella riflessione pichiana. Per M. J. B. Allen, il *De Ente et Uno* è certamente polemico nei confronti delle teorie plotiniane, ma non del platonismo nel suo complesso²³. Allen sottolinea inoltre come la riflessione pichiana non sia confinabile nei limiti dell'aristotelismo²⁴, affermando che “*we must endeavour to see the treatise through his eyes as a preliminary position paper and not as a definitive epitome of Aristotelian ontology*”²⁵.

Forse era proprio la possibilità di scorgere in certi autori assonanze in grado di conciliarli ad altri, l'elemento di valutazione attraverso cui Pico giudicava della grandezza ed autenticità di un filosofo. L'interpretazione ficiniana di Plotino restava estranea a questa logica, ma altri elementi neoplatonici invece vi si possono inserire, e questi contribuirebbero a motivare certe vicinanze di pensiero tra Pico e Ficino²⁶. La *concordia* a cui mirava il *De Ente et*

²² Mi pare che la “prospettiva metastorica” di cui parla Francesco Borghesi, riprendendo Roulier, sia proprio il cuore di questo sguardo al passato. F. Borghesi, “Pico e la concordia. In margine a un recente dibattito”, in *Schede Umanistiche. Rivista semestrale dell'Archivio Umanistico Rinascimentale Bolognese*, 2003, n. 2, p 91-107. Cit. p. 107

²³ Così scrive M. J. B. Allen: “*the De Ente et Uno embodies therefore one of the boldest anti-Plotinian (rather than anti-Platonic) statements of the quattrocento and a rejection of the Plotinian reading of the Parmenides*”. M. J. B. Allen, *The second Ficino-Pico controversy*, Op.Cit. Pag 430

²⁴ Secondo M. J. B. Allen: “*Thus Pico is certainly waving a red flag at the Platonist and at one Platonist in particular, and what he writes constitutes an assault on the traditional -doctrinal- view of the Parmenides. Even so, this is not his main point in writing the De Ente et Uno. For his comments on the dialogue are exclusively confined to one introductory chapter, and are entirely subordinated to the goal of reconciling Aristotle with Plato over the issue of the One's relationship to Being. Any zeal or overstatement in the treatise derives from Pico's enthusiasm for concord, and one has the distinct impression that, had the Parmenides been able to furnish him grist for his mill, he might well have reversed himself on its status as a dialectical exercise*”. Ivi, p. 428.

²⁵ *Ibidem*

²⁶ Secondo W. Beierwaltes “a prescindere dalla interpretazione storicamente più adeguata dell'Uno neoplatonico di Ficino, il concetto di Dio di Pico è tuttavia nei tratti essenziali, identico a quello di Ficino”. W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, II ed., trad. di M.L.Gatti, introd. di G. Reale, Milano, Vita e

Uno, non basandosi sulla subordinazione, poteva realizzarsi mediante una disposizione delle diverse posizioni su piani logico-argomentativi diversi, corrispondenti in qualche modo ai “gradi” della conoscenza che l'uomo può avere di Dio. Non si tratta di una struttura rigida e catalogatoria, quanto piuttosto di un sistema dinamico e sfaccettato in cui posizioni di autori diversi vengono fatte coincidere mostrando il loro stare sul medesimo piano argomentativo, così come posizioni dello stesso autore vengono disposte su piani diversi per far spazio ad argomentazioni estranee al loro determinato contesto storico-filosofico. Il grado più alto del rapporto Uomo-Dio rivendica, a mio avviso, istanze propriamente neoplatoniche a cui Pico arriva seguendo lo Pseudo-Dionigi, e ricalca per influsso di questo, e forse anche per lettura di Simplicio, temi presenti anche nella riflessione di Damascio.

Divina Caligo e concordia philosophorum: l'influenza dello Pseudo-Dionigi in Giovanni Pico della Mirandola.

L'argomentazione pichiana nel *De Ente et Uno* mira a riconoscere tre risultati fondamentali:

1. Che Aristotele e Platone sostengono l'uguaglianza dell'Ente e dell'Uno, piuttosto che la superiorità dell'Uno sull'Ente.
2. Che si può sostenere la superiorità dell'Uno sull'Ente determinato, intendendolo come *Ipsum esse*.
3. Che il grado più alto della conoscenza di Dio consiste nel riconoscerne la totale trascendenza e la totale alterità rispetto a qualsiasi determinazione o predicazione.

L'istanza che guida Pico quando parla della “*divina caligo*” è quella, neoplatonica, della totale ineffabilità di Dio. La prospettiva concordista lo conduce a individuare la propria guida nello Pseudo-Dionigi, perchè in lui i concetti di Uno e di Dio totalmente ineffabile sono

Pensiero, 1992, pp. 173-199. Si veda anche F. Borghesi, “Pico e la concordia. In margine a un recente dibattito”, in “*Schede Umanistiche. Rivista semestrale dell'Archivio Umanistico Rinascimentale Bolognese*” 2003, n.2, pp 91-107.

separati.²⁷ Questo gli permette da un lato, di formulare l'accordo tra Platone e Aristotele definendo il modo in cui l'Ente e l'Uno coincidono, e dall'altro di mantenere l'idea neoplatonica della trascendenza²⁸, ponendola su un piano del discorso diverso, ma non contrario, a quello delle posizioni platoniche e aristoteliche. È nel solco della tradizione

²⁷ Questa è l'interpretazione dello Pseudo-Dionigi che Pico esprime nel *De Ente et Uno*: “*Huc respiciens Dionysius Areopagita, post ea omnia quae in Symbolica Theologia, in Theologicis Institutionibus et quae de divinis nominibus et de mystica scripserat Theologia, postremo in calce eiusdem libri, quasi qui iam in caligine esset et, ut poterat, de Deo sanctissime loqueretur, sic post quaedam alia ad idem attinentia exclamavit: Neque veritas est neque regnum neque sapientia neque unum neque unitas neque deitas aut bonitas neque spiritus est, quantum scire ipsi possumus, neque filli neque patris est denominatio neque aliud aliquid ex his quae nobis aut alteri cuique in mundo sunt cognita neque aliquid eorum quae non sunt neque eorum quae sunt est, neque ea quae sunt illam sciunt sicut ipsa est, neque scit ipsa quae sunt sicuti sunt, neque sermo ipsius est, neque nomen neque scientia neque tenebrae neque lux est, neque error neque veritas neque est ipsius ulla omnino positio neque ablatio. Haec vir ille divinus ad verbum*”. G. Pico, *De Ente et Uno*, Cap. V, p. 414. Ed. Garin. Il passo che Pico cita e a cui rimanda Garin in nota è Ps. Dionys. Areop., *Mystica theol.* c. V (PG III, 898-1046). Nella sua terza lettera ad Antonio Cittadini, Pico ribadisce l'idea della superiorità di Dio rispetto a qualsiasi nome: “*Deum item ex sententia Dionysii omni appellatione esse maiorem, etiam appellatione hac Dei, quod ille scribit in libro De Mystica Theologia*”. L'idea di un Dio totalmente altro e irriducibile a qualsivoglia determinazione, anche a quella di Dio stesso, è simile alla concezione del Principio Ineffabile superiore all'Uno di Damascio. Sulla questione si veda Valerio Napoli, *Conoscibilità e inconoscibilità dell'Uno nella lettura di Damascio della Repubblica di Platone*, Pan 23 (2005), pp. 183-208. Si veda anche Francesco Romano, *Il neoplatonismo*, Roma, Carocci, 1998, pp. 171,172. Che in Pico vi sia una concezione simile a quella di Damascio può essere giustificato sulla base della lettura pichiana dello Pseudo-Dionigi, seguendo l'ipotesi di Mazzucchi che identifica lo Pseudo-Dionigi con Damascio. (Carlo Maria Mazzucchi, “Damascio, autore del corpus dionysiacum” op. cit.). Tale influenza potrebbe anche essere determinata dalla lettura di Simplicio. Così Romano scrive che: “La Hadot è tornata a ribadire le ragioni delle sue tesi, mettendo a confronto il pensiero di Simplicio con quello di Damascio (suo maestro ad Atene, dopo il soggiorno ad Alessandria). Un attento esame del sistema filosofico di Simplicio contenuto nel suo *Commentario ad Epitteto* (soprattutto di alcuni passaggi teologici) dà come risultato – secondo la Hadot – una precisa influenza del sistema onto-teologico di Damascio: esistono numerose analogie di formule e di dottrine tra Simplicio e Proclo, e tutte le volte che Simplicio mostra una certa divergenza da Proclo, tale divergenza si spiega sempre con l'influenza esercitata su Simplicio dal suo maestro Damascio. In breve – scrive la Hadot – noi troviamo nel *Commentario sul manuale di Epitteto* lo stesso sistema teologico ed ontologico che negli altri suoi commentari, cioè il sistema di Damascio”. F. Romano, *Il neoplatonismo*, Roma, Carocci, 1998. Op. Cit., pp. 171-172. Francesco Romano si riferisce a Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Epictete*, Introduction et édition critique du texte grec, par I. Hadot, Leiden 1996, pp. 66-113. Sulla lettura del Pico di Simplicio si veda anche B. Nardi, “Il commento di Simplicio al *De anima* nelle controversie della fine del secolo XV e del secolo XVI” in Bruno Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano*, Op. Cit., p. 365-442. Su tutta la questione è fondamentale il capitolo sulle fonti pichiane nel libro di Anna De Pace, *La scepsi, il sapere e l'anima*, Op. Cit., pp. 254-278.

²⁸ Il progetto Pichiano non si limita alla conciliazione delle posizioni aristoteliche e platoniche per quanto riguarda i rapporti tra l'Ente e l'Uno, ma si muove anche con l'intenzione di riconoscere a Dio un carattere di totale alterità, ed è sulla base di questa duplice necessità che Pico indaga gli autori del passato, neoplatonici e non, scegliendo quelle posizioni che gli consentano l'avvicinamento di tradizioni differenti. Concepire Dio come *Super Ens*, come *Ipsum Esse*, come *Uno*, appartiene al terzo grado del nostro procedere verso la conoscenza divina. Ma per Pico è solo con un salto ulteriore che si realizza la nostra conoscenza di Dio, così si esprime nel *De ente et Uno*: “*Haec nomina, ens, veruni, unum, bonum, concretum quid dicunt et quasi participatum, quare rursus dicimus Deum super ens, super verum, super unum, super bonum esse, quia scilicet ipsum esse est, ipsa veritas, ipsa unitas, ipsa bonitas. Verum adhuc in luce sumus; Deus autem posuit tenebras latibulum suum. Ad Deum ergo nondum perventum est. Donec enim quod de Deo dicimus etiam intelligimus et comprehendimus, in luce versari dicimur, et tanto minora de Deo et loquimur et sentimus quanto infinita sua divinitate capacitas nostrae intelligentiae minor est*”. Giovanni Pico, *De Ente et Uno*, V. p. 412,413. Ed. Garin.

neoplatonica che Pico trova una concezione dell'Uno che ne trascura “il carattere dell'ineffabilità enfatizzato da Plotino e Proclo”²⁹, ma che al tempo stesso mantiene lo spazio per la totale trascendenza riconoscendola ad un principio ulteriore, a Dio. In questo modo si soddisfa alla doppia istanza concordista di avvicinare Aristotele e Platone sul terreno dei rapporti tra l'Uno e l'Essere, senza dover rinunciare al principio della radicale alterità di Dio.

Il concetto di Uno che Pico elabora gli permette di avvicinare le posizioni di Platone a quelle di Aristotele, e viene utilizzato nel *De Ente et Uno* “argomentando a favore sia dell'identità tra Ente e Uno, sia della superiorità di questo su quello. Nel primo caso il concetto di Uno come Tutto funziona quale medio della dimostrazione, nel secondo, a partire dalla distinzione tra essere e ente, si conclude che l'Uno-Essere, o Dio, è 'tutte le cose in unità' cioè primo principio unitario di tutte le cose, a quel modo che l'unità è il principio di tutti i numeri”³⁰.

L'influenza del pensiero dello Pseudo-Dionigi coinvolge la parte centrale del trattato pichiano, quella in cui Pico tenta di mostrare quello che secondo lui è il vero significato

²⁹ A. De Pace, *La scepsi, il sapere e l'anima*, Op. Cit., p. 263-265. Anna De Pace sostiene che vi siano convergenze tra il pensiero pichiano dell'Uno e la concezione di Simplicio, e che è possibile affermare “che il concetto della comprensione di tutte le cose nell'assoluta semplicità dell'Uno non è affatto comune nella tradizione platonica, e che quando Simplicio lo impiega nel *Commento a Epitteto*, riprende la dottrina del suo maestro Damascio (Cfr. I. Hadot, *Hiéroclès et Simplicius*, Op. Cit., pp. 54-55), si può affermare che Pico è a sua volta dipendente da Simplicio – e magari anche da Damascio – tanto più che pare un calco dell' *evas μια* o del *μια μωαϋ* simpliciani (Cfr. Simplicio, *In Epict. Ench.*, pp. 5.10, 5.51; *Commentaire*, I.50, 82) la definizione dell'Uno che dà in un altro luogo dell'*Heptaplus* come “*unitas una*”, concettualmente ripresa nell' “*Unum unialiter*” delle *Conclusiones* (Cfr. *Heptaplus* III, 1, Ed. Garin, p. 250 e *Conclusiones*, Op. Cit., p. 78)”. La concezione dell'Uno che Pico fa sua attingendola da Simplicio e Damascio trascurando il carattere dell'ineffabilità enfatizzato da Plotino e Proclo (Cfr. I. Hadot, *Hiéroclès et Simplicius*, pp. 53-55, 56; Ead., *Intr. Simplicius*, p.62.), parla come principio e fine di tutte le cose e, in quanto tale, come “Tutto anteriore alle cose” (Cfr. Simplicio, *In Epict. Ench.*, pp. 5.37-38; *Commentaire*, I.71): “Il bene è la fonte e il principio di tutti gli enti. Infatti ciò che tutte le cose desiderano e verso cui tutte tendono, ecco il principio e il fine di tutte (...) Infatti è una sola e identica cosa l'Uno e il principio e il Bene e Dio” (Cfr. Simplicio, *In Epict. Ench.*, pp 5.4-6, 5.12; *Commentaire*, I.45-47, 51; I. Hadot, *Hiéroclès et Simplicius*, pp. 53). In questo Uno, principio universale, si legge qualche riga dopo, “hanno il loro fondamento tutti i principi particolari e sono in lui contenuti [...] nel modo in cui le parti sono comprese nel tutto, la pluralità nell'Uno e il numero nella monade. Questi infatti (cioè l'Uno) è il tutto prima di tutte le cose”. (Cfr. Simplicio, *In Epict. Ench.*, pp 5.40-43; *Commentaire*, I.73-75). Secondo Anna De Pace questo “concetto che Pico non solo riprende quando nell'*Heptaplus* dice di Dio che è tutto perché comprende in sé tutte le sostanza a mo' di principio, ma che utilizza anche nel *De Ente et Uno* per conciliare Platone e Aristotele, argomentando a favore sia dell'identità tra Ente e Uno, sia della superiorità di questo su quello”. A. De Pace, *La scepsi, il sapere e l'anima*, Op. Cit., pp. 263-264.

³⁰ *Ivi*, p. 264. Anna De Pace fa riferimento a questo passo del *De Ente et Uno*: “*Vocamus autem tunc Deum unum, non tam enuntiantes quid sit, quam quomodo sit omnia quae est et quomodo ab ipso alia sint. Unum enim, inquit Dionysius, dicitur Deus quia unice est omnia; rursus unum dicitur quia ita principium omnium est quae sunt, sicut omnium numerorum principium unitas est*”. G. Pico, *De Ente et Uno*, IV. p. 402, Ed. Garin.

della trascendenza per i (neo)platonici. Per Pico è dunque possibile riconoscere fino in fondo la trascendenza, ma in un senso diverso da quello di chi afferma che l'Uno è oltre all'Ente “in modo assoluto”. Per affermare fino in fondo la trascendenza di Dio occorre porlo oltre tutti i nomi, oltre all'Uno, oltre all'Essere, oltre a tutto, nella *Divina Caligo*³¹. È attraverso i quattro gradi dell'ascesa verso quella tenebra in cui Dio ha posto la sua dimora, che si può pervenire ad un'autentica sapienza dell'essere assoluto, che è:

“non solum supra illa, sed supra omne nomen quod formari, supra omnem notionem quae concipi a nobis possit ipsum esse sciebamur, tunc primum ipsum aliquo modo scientes cum eum omnino nesciebamur”³².

In quella tenebra in cui vive Dio cadono tutte le opposizioni concettuali e all'uomo non resta che il silenzio. Pico persegue l'istanza della trascendenza neoplatonica, abbandonando però l'idea plotiniana di superiorità dell'Uno sull'Essere, per interpretarla come radicale ineffabilità di Dio rispetto ad ogni conoscenza. Questo suo procedere trova i propri riferimenti concettuali all'interno della stessa tradizione neoplatonica, che Pico segue con lo Pseudo-Dionigi. Tutta la parte centrale dell'opera è dedicata a mostrare come sia possibile riconoscere che Dio “non è verità, né regno, né sapienza, né uno, né unità, né divinità, né bontà, né spirito”³³, e che “soltanto l'abbiamo potuto in qualche modo conoscere, quando del tutto l'abbiamo ignorato”³⁴.

L'opera dello Pseudo-Dionigi sembra guidare in più punti l'argomentazione di Pico. La *Teologia Mistica* viene espressamente citata nel quinto capitolo, a sostegno della tesi secondo cui Dio è superiore a tutti i nomi:

“Neque veritas est neque regnum neque sapientia neque unum neque unitas neque deitas

³¹ “Ad quartum igitur gradimi conscendentes intremus ignorantiae lucem et divini splendoris caligine exoculati clamemus cum Propheta: “Defeci in atriis tuis, domine”, hoc unum de Deo postremo dicentes esse ipsum inintelligibiliter et ineffabiliter super id omne quod nos de eo perfectissimum vel loqui possumus vel concipere, tunc super ipsam etiam quam conceperamus unitatem, bonitatem, veritatem. superque ipsum esse Deum eminentissime collocantes”. G. Pico, *De Ente et Uno*, V. p. 414, Ed. Garin.

³² *Ivi*, p. 420

³³ *Ivi*, p. 415, Garin.

³⁴ *Ivi*, p. 421

aut bonitas neque spiritus est, quantum scire ipsi possumus, neque filii neque patris est denominatio neque aliud aliquid ex his quae nobis aut alteri cuique in mundo sunt cognita neque aliquid eorum quae non sunt neque eorum quae sunt est, neque ea quae sunt illam sciunt sicut ipsa est, neque scit ipsa quae sunt sicuti sunt, neque sermo ipsius est, neque nomen neque scientia neque tenebrae neque lux est, neque error neque veritas neque est ipsius ulla omnino positio neque ablatio”.³⁵

Il filo dell'argomentazione dionisiana sembra essere il fulcro intorno al quale ruota l'esposizione del *De Ente et Uno*, non solo per quel che riguarda la definizione della trascendenza divina, quanto per la delimitazione di spazi di discorso diversi connessi in un'unica struttura di senso, nella quale tesi apparentemente discordanti si risolvono e coincidono.

Così nel terzo capitolo della *Teologia Mistica*, lo pseudo-Dionigi, definendo gli ambiti e gli spazi in cui s'è mossa la riflessione nelle sue opere precedenti, delimita al contempo una struttura in cui discorsi differenti intorno a Dio, diventano parimenti sostenibili sulla base di logiche diverse³⁶. Si tratta di un itinerario conoscitivo molto simile a quello che Pico traccia nel *De Ente et Uno*, per congiungere in un unico discorso a più voci, le filosofie del passato. C'è un livello in cui i nomi ricavati dalle cose sensibili sono riferibili alle cose divine, così Pico

³⁵ G. Pico, *De Ente et Uno*, Cap. V, p. 414. Ed. Garin. Il passo che Pico cita e a cui rimanda Garin in nota è Ps. Dionys. Areop., *Mystica theol.* c. V (PG III, 898 -1046).

³⁶ Questo è il passo: “Nelle nostre *Istituzioni teologiche* abbiamo celebrato i punti principali della teologia affermativa: cioè come la natura divina e buona sia proclamata una e sia proclamata trina, e in che senso si parla di paternità e di filiazione a proposito di questa natura; che cosa voglia significare la teologia dello Spirito Santo e come dal Bene immateriale e indivisibile siano nate le Luci interiori della Bontà; e come esse siano rimaste in lui, in se stesse e l'una nell'altra, senza uscire da una dimora coeterna alla germinazione; in che modo Gesù soprasostanziale abbia assunto tutta la realtà della sostanza umana, e infine tutte le altre cose esposte dalla Scrittura che sono lodate nelle Istituzioni teologiche. Nel libro *Sui Nomi Divini* si è spiegato come egli si chiami Buono, Essere, Vita, Sapienza, Potenza e tutti gli altri nomi intelligibili di Dio. Nella *Teologia Simbolica*, poi abbiamo esposto quali sono i nomi ricavati dalle cose sensibili per riferirli alle cose divine; che cosa sono le forme divine, le figure divine, le parti, gli strumenti, i luoghi e gli ornamenti divini, i furori, i dolori, le ire, le ebbrezze, le intemperanze, i giuramenti, le imprecazioni, i sonni, le veglie e tutte le altre forme santamente foggiate che rappresentano Dio simbolicamente. Io penso che tu abbia capito come esigano più parole le ultime opere che non le prime. Infatti le *Istituzioni Teologiche* e la spiegazione sui nomi divini esigevano meno parole della *Teologia Simbolica*: poiché quanto più noi ci eleviamo verso l'alto, tanto più le parole si contraggono per la visione d'insieme delle cose intelligibili. Così ora penetrando nella caligine che sta sopra alla intelligenza, troveremo non la brevità delle parole, bensì la mancanza assoluta di parole e di pensieri”. Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, traduzione di Piero Scazzoso, introduzione, prefazioni, parafrasi, note e indici di Enzo Bellini, Centro di ricerche di metafisica dell'Università cattolica del Sacro Cuore di Milano, Milano, Rusconi, 198, p. 411-412. (MT III 1032D-1033B).

spiega nel *De Ente et Uno* come ciò sia possibile togliendo da tali nomi “ciò che li fa imperfetti”³⁷. Restano ancora due livelli, “di cui l'uno combatte l'insufficienza dei nomi, l'altro accusa la debolezza della nostra intelligenza”³⁸; in primo luogo occorrerà pensare alla superiorità di Dio a questi nomi, anche qualora vengano pensati nel loro essere perfetti: “onde di nuovo diciamo che Dio è oltre l'essere, oltre il vero, oltre l'uno, oltre il buono, perché è l'essere in sé, la verità in sé, l'unità in sé, la bontà in sé”³⁹. Per lo Pseudo-Dionigi l'ultimo passo è quello della “mancanza assoluta di parole e di pensieri”⁴⁰, similmente per Pico “sollevandoci dunque al quarto grado, penetriamo la luce dell'ignoranza e, accecati dalla tenebra del divino splendore, gridiamo col profeta: Son venuto meno nella tua dimora, o Signore”⁴¹: Dio è incomprendibile ed ineffabile, al di sopra di tutto ciò che di più perfetto noi possiamo di lui dire o pensare.

La distinzione dei momenti del discorso su Dio che lo Pseudo-Dionigi traccia ripercorrendo le tappe della sua opera, sono per Pico una delle chiavi con cui conciliare tesi diverse. In un primo momento Dio è l'Uno o l'Essere, successivamente si “combatte l'insufficienza dei nomi” dicendo che Dio è oltre l'Essere e oltre l'Uno, infine non resta che il silenzio di fronte alla totale ineffabilità di Dio. Ricomprese e interpretate all'interno del discorso conoscitivo a loro proprio, le tesi di Aristotele, di Platone, dei (neo)platonici, di Tommaso e di molti altri, per Pico, smetteranno di apparirci contraddittorie. Uno dei concetti fondamentali di un tale schema interpretativo è la totale trascendenza di Dio rispetto all'Uno, all'Essere e a tutti i nomi a lui attribuibili. Lo Pseudo-Dionigi sostiene esplicitamente questa tesi nel passo della *Teologia Mistica* citato da Pico⁴².

All'interno della tradizione neoplatonica una tale posizione ha analogie con la concezione di Damascio: così scrive Valerio Napoli che “ un aspetto fondamentale della

³⁷ G. Pico, *De Ente et Uno*, Cap. V, p. 411. Ed. Garin.

³⁸ *Ivi*, p. 413.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*. Op. Cit., p. 412.

⁴¹ G. Pico, *De Ente et Uno*, Cap. V, p. 415. Ed. Garin.

⁴² *Ivi*, p. 414. Garin; Cfr. Ps. Dionys. Areop., *Mystica theol.* c. V (PG III, 898 -1046).

protologia damasciana è costituito dalla delineazione della necessaria esistenza di un ulteriore Principio trascendente rispetto allo stesso Uno⁴³. Il passo a cui Napoli si riferisce è ripreso dall'inizio delle *Aporie e soluzioni sui primi Principi*⁴⁴. Ora, senza voler sostenere tesi di una lettura di quest'opera da parte di Pico⁴⁵, mi preme solo sottolineare come la riflessione pichiana resti, su questo punto, dentro ad un certo ambito della tradizione neoplatonica.

Damascio inizia il suo trattato sui *Primi Principi* chiedendosi se l'Uno debba essere inteso come parte del tutto o come al di là del tutto. Se è al di là del tutto, allora il tutto mancherà del principio. Se invece il principio è parte del tutto, allora non sarà principio. Damascio prosegue precisando il modo in cui si può considerare il tutto. Lo possiamo intendere come molteplice, ed allora ne porremo a principio l'Uno. Ma arriveremmo a porre

⁴³ Valerio Napoli, *Conoscibilità e inconoscibilità dell'Uno nella lettura di Damascio della Repubblica di Platone*. Pan 23 (2005), pp. 183-208. Secondo l'autore “Damascio fa propria e sviluppa la posizione di Giamblico, il quale pone anteriormente all'Uno un altro Principio totalmente ineffabile” (Ivi, p. 184). Napoli sottolinea in nota come “Il rilievo secondo cui Damascio riprende la dottrina del Principio totalmente ineffabile al di là dell'Uno dalla dottrina dei Principi di Giamblico (al di là della questione del livello di dipendenza di Damascio da quest'ultimo) della quale egli è anche il testimone (cfr. Damascio *De Princ.* II, p. 1, 5-8; II, p. 25, 16-17; II, p. 28, 1-6), è puntualmente sottolineato nell'ambito della letteratura critica su Damascio. A questo riguardo il Combès afferma che “l'aporetismo di Damascio (la cui teologia è aporetica nel rendere radicale l'apofatismo) si ricollega all'apofatismo di Giamblico; rispetto all'apofatismo “di primo grado” proprio di Porfirio (il quale pone il Principio unico di tutto come trascendente, ma lo identifica con il Padre della triade intelligibile, vale a dire con il primo ordine di essa) e a quello “di secondo grado” proprio della maggior parte dei successori di Giamblico, tra cui Proclo (il quale apofatismo pone la Causa unica e ineffabile come trascendente rispetto alla triade intelligibile), l'apofatismo di Giamblico è presentato come un apofatismo “di terzo grado”, in quanto reduplica la trascendenza dell'Uno incoordinato rispetto alla triade nella trascendenza di un Principio totalmente ineffabile al di là dello stesso Uno”. J. COMBÈS, “La théologie aporétique de Damascius”, in AA. VV., *Néoplatonisme, Mélanges offerts à Jean Trouillard* (“Les Cahiers de Fontenay”, n° 19-22), Fontenay aux Roses 1981, pp. 125-139 (studio contenuto anche in ID., *Études néoplatonicienes*, 2e édition revue et augmentée, Grenoble 1996, pp. 199-221), alle pp. 126-127.

⁴⁴ Si rimanda all'edizione francese: Damascius, *Traité des premiers principes*, texte établi par L.G. Westerink et traduit par J. Combès, Paris : Les belles lettres, 1986-1991 vol. I, *De l'ineffable et de l'un*, 1986; vol. II, *De la triade et de l'unifié*, 1989; vol. III, *De la procession*, 1991.

⁴⁵ Tale ipotesi non viene comunque esclusa da Anna De Pace, che scrive: “Il fatto che il Mirandolano né nelle *Conclusiones*, né in alcun'altra opera discuta apertamente l'interpretazione di Damascio non è affatto decisivo per escludere che lo conoscesse. Innanzitutto nell'*Oratio* Damascio è citato con onore nel programma di studi filosofici in cui Pico pare essersi impegnato per compiere la propria formazione, accanto ai maggiori esponenti della tradizione platonica: non è certamente Ficino che avrebbe potuto avvertirlo della preminenza ed eccellenza speculativa del diadoco, giacché le uniche sue opere che lesse, i commenti al *Fedone* e al *Filebo*, le attribuì a Olimpodoro. In secondo luogo, dei pochi manoscritti dell'opera damasciana disponibili nel Quattrocento, uno, di ottima qualità, arricchiva il patrimonio della Medicea privata: si tratta del Laur. 86, 5 che comprende il testo integrale tanto dei *Primi Principi* quanto del commento al *Parmenide*, e se Garin è nel giusto quando per un luogo dell'*Heptaplus* rinvia ai *Primi Principi* di Damascio, si può ritenere che Pico abbia effettivamente studiato questo manoscritto. Ovviamente sono, tutte queste, ancora semplici congetture, la cui attendibilità o fondatezza è auspicabile sia al più presto verificata attraverso gli opportuni studi e collazioni”. A. De Pace, *La scepsi, l'anima e il sapere*, Op. Cit. pag. 258.

da una parte il tutto “unificato”, e dall'altra l'Uno che ne sta a principio, e quindi ad un'aporia nell'uno stesso (Uno-Tutto). Insieme alle contraddizioni derivanti dal ragionamento sull'Uno come principio, Damascio postula la necessità dell'assoluta ineffabilità del principio primo. Così Francesco Romano, sostiene che “Damascio, in altri termini, riducendo all'impossibile logico, all'assurdo la questione del principio su cui fonda qualsiasi discorso neoplatonico, ne tenta tuttavia una soluzione positiva interpretando a modo suo il carattere dell'ineffabilità o indicibilità del principio medesimo. La nostra anima dunque avverte per divinazione che del tutto, comunque sia concepito, c'è un principio che, al di là del tutto, non è coordinato con il tutto. Tale principio, dunque, non lo si può chiamare né “principio”, né “causa”, né “primo”, né “anteriore al tutto”, né “al di là del tutto”, ancor meno, dunque, lo si deve proclamare come “tutto”: insomma non lo si deve né proclamare, né concepire, né supporre”⁴⁶. Romano prosegue affermando che Damascio “frantumando l'Uno in tre principi (...) ribalta la teoria del primo principio nell'Ineffabile”⁴⁷, nell' “inconoscibile”, nel “segreto”.

La totale ineffabilità del primo principio ne segna la vicinanza al Nulla stesso, ed è per questo che ad esso si collega “un vertiginoso e destabilizzante 'incedere nel vuoto' (*kenembatei'n*) che non è però un 'cadere' nel nulla (assoluto) inteso come mera vacuità anipostatica, bensì un 'cadere' nell'Ineffabile inteso come il nulla (assoluto) che è migliore dell'Uno”⁴⁸. Il pensiero razionale e filosofico di Damascio si apre per via apofatica ad un esito mistico e irrazionale, ad un “cadere nell'ineffabile” che è simile al “venir meno” a cui accenna Pico citando i Salmi.⁴⁹ Questo tema è comune a moltissima letteratura mistica e non può certo servire ad un discorso sulle fonti pichiane, spero però che serva a sottolineare un aspetto centrale del *De Ente et Uno*. Lo studio del rapporto tra l'Uomo e Dio, teso in modo particolare a cogliere la via attraverso cui l'uomo può giungere alla conoscenza divina, è un tema costante della riflessione pichiana. Come ha mostrato Nardi, già negli studi a Padova l'attenzione di Pico era rivolta a tentare di comprendere se e come la nostra mente potesse giungere all'unione

⁴⁶ Su tutta la questione si veda F. Romano, *Il neoplatonismo*, Op. Cit., p. 163. Il passo riportato da Romano è tratto da Damascius, *Traite des premiers principes* Op. Cit. pp. 4,13 – 6,16.

⁴⁷ F. Romano, *Il neoplatonismo*, Op. Cit., p. 163.

⁴⁸ V. Napoli, *Conoscibilità e inconoscibilità dell'Uno nella lettura di Damascio*, Op. Cit. pag. 191

⁴⁹ “*Defeci in atris tuis, Domine*”. G. Pico, *De Ente et Uno*, Cap. V, p. 414, Ed. Garin. Cfr. *Psalm*. LXXXIII, 3.

con Dio.⁵⁰ Lo stesso problema percorre il *De Ente et Uno* ed è forse uno degli aspetti che più anima quest'opera, per questo mi pare si possa in un certo senso affermare che, per Pico, mostrare la *concordia philosophorum* significava in fondo mostrare i modi in cui la filosofia ha pensato ed insegnato le vie per giungere all'unione con Dio.⁵¹ Ed è esattamente su questo punto fondamentale in tutta la discussione filosofica del neoplatonismo fiorentino del Quattrocento che l'influenza dello Pseudo-Dionigi si rivela assolutamente centrale.

BIBLIOGRAFIA

- Alberti, L.B. (1989) *De re aedificatoria libri decem*, Orlandi G., Portoghesi, P., (a cura di), Milano: Il Polifilo
- Alberti, L.B. (2013), *Opere*, La biblioteca Digitale
- Allen, M.J.B. (1986), *The second Ficino-Pico controversy*. In Garfagnini G. C. (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e ricerche*, Firenze: Olschki, 417-459
- Allen, M.J.B., 1998, *Synoptic Art: Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Firenze: Olschki
- Angelini, A., Caye P. (a cura di) (2007) *Il pensiero simbolico nella prima età moderna*, Firenze: Olschki
- Angelini, A., (2011) *Il «doppio ritratto» di Francesco Barozzi*, *Philosophia*, III-IV: 53-77
- Angelini A., (2017a) *Fantasia e immaginazione nel Rinascimento*, Milano: Editrice Bibliografica
- Angelini, A., (2017b), *Pico, Barbaro e i Sileni di Alcibiade: considerazioni sulla disputa de genere dicendi philosophorum*. In *Pico tra cultura e letteratura dell'Umanesimo*, a cura di G. Ventura, Bologna: AlmaDL Acta, collana "Petali"
- Areopagita, D. (2009) *Tutte le opere*. In *Tutte le opere* Scazzoso P., Bellini, E. (a cura di), Milano: Bompiani
- Banfi, A. (1949) *L'uomo Copernicano*, *Studi Filosofici*, 5
- Barbaro, E. (1943) *Orationes, epistolae et carmina*, Branca, V (a cura di) Firenze: Olschki
- Bausi, F (1998) *Introduzione a E. Barbaro – G. Pico della Mirandola, Filosofia o eloquenza?*, Napoli: Liguori: 1-33
- Bloch, E. (1981), *Filosofia del Rinascimento*, Bologna: Il Mulino
- Borghesi, F. (2003) *Pico e la concordia*. In *marginie a un recente dibattito, Schede Umanistiche*, 2: 91-107

⁵⁰ B. Nardi *Saggi sull'aristotelismo padovano*. Firenze 1958. Cit. pag. 145.

⁵¹ A compimento del *De Ente et Uno* Pico tratta proprio del fatto che la nostra conoscenza di Dio non può che avere lo scopo di unirci a lui. Così scrive che “ questa nostra mente, cui sono accessibili anche le cose divine, non può essere di seme mortale né trovare felicità fuori del possesso del divino “ G. Pico, *De Ente et Uno*, Cap. X, p. 439. Così la vera felicità sta nell'unione con Dio: “ad ipsum tendentes illi aliquando copulemur”. *Ivi*, p. 440.

- Camporeale, S. (1972), *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia*, Firenze: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento
- Camporeale, S. (1986) *Valla, retorica e linguaggio*. In *Lorenzo Valla e l'Umanesimo Italiano*, Besomi O., Regoliosi, M. (a cura di), Padova: Antenore
- Cassirer, E. (1927) *Individuo e cosmo*, Firenze: La Nuova Italia, 1935
- Ciliberto, M. (1975) *Il Rinascimento, storia di un dibattito*, La Nuova Italia: Firenze
- Ciliberto, M. (2002) *L'occhio di Atteone: nuovi studi su Giordano Bruno*: Roma Ed. di Storia e Letteratura
- Ciliberto, M. (2007) *Giordano Bruno. Il teatro della Vita*, Milano: Mondadori
- Ciliberto, M. (2009) *Interpretazioni del Rinascimento*: Roma, Ed. di Storia e Letteratura Combès, J. (1981) *La théologie aporétique de Damascius*. In *Néoplatonisme, Mélanges offerts à Jean Trouillard, Les Cahiers de Fontenay*, 19-22: 125-139
- Cusano, N. (1972) *Opere Filosofiche*, Vescovini, G. F. (a cura di), Torino: Utet
- Cusano, N. (2003) *I dialoghi dell'idiota: libri quattro*, Vescovini, G.F. (a cura di), Firenze: Olschki
- Damascius (1986-1991) *Traité des premiers principes*, Westerink L.G., Combès, J. (a cura di), Paris: Les Belles Lettres
- De Lubac, H. (1974) *Pic de la Mirandole: etudes et discussions*, Paris: Aubier-Montaigne
- De Pace, A. (2002) *La scepsi, il sapere e l'anima. Dissonanze nella cerchia laurenziana*, Milano, LED
- Di Napoli, G. (1954) *L'essere e l'uno in Pico della Mirandola*, *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, XLVI: 356-389
- Di Napoli, G. (1965) *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma: Desclee
- Di Napoli, G. (1974) *Giovanni Pico della Mirandola e la teoresi tomistica dell'Ipsum Esse*. In *San Tommaso: Fonti e Riflessi del suo Pensiero*, Roma: Città Nuova: 249-281
- Dougherty, M.V. (2008) *Pico della Mirandola: New Essays*, Cambridge: Cambridge Companions to Philosophy
- Ebgi, R. (2010) *Saggio introduttivo a Pico della Mirandola*, Dell'Ente e dell'Uno, Milano: Bompiani: 43-157
- Edelheit, A. (2008) *Ficino, Pico and Savonarola. The Evolution of Humanist Theology 1461/ 2–1498*, Leiden: Brill
- Ficino, M. (1983) *Opera omnia*, Torino: Bottega d'Erasmus
- Ficino, M. (1990) *Lettere. Vol. I. Epistolarum familiarium liber I*, Gentile, S. (a cura di), Firenze: Olschki
- Ficino, M. (2003) *Sopra lo amore ovvero Convito di Platone*, Milano: Ed. SE.
- Flash, K. (1998) *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt am Main: Klostermann
- Flash, K. (2002) *Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento*. In Vasoli, C., *Le filosofie del Rinascimento*, Milano: Mondadori
- Garin, E. (1937) *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze: Le Monnier
- Garin, E. (1956) *L'«unità» nella storiografia filosofica*, *RCSF*, 11: 206-217
- Garin, E. (1965) *Le interpretazioni del pensiero di Giovanni Pico*. In *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Firenze: Olschki, 3-31
- Garin, E. (1966) *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Bari: Laterza

- Garin, E. (1968) *Quel Humanisme?*, *Revue Internationale de Philosophie*, 20: 263-2
- Garin E. (1971) *Le prime ricerche di Hans Baron sul Quattrocento e la loro influenza fra le due guerre*. In *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*, Sansoni: Firenze
- Garin, E. (1973) *Il platonismo come ideologia della sovversione europea. La polemica antiplatonica di Giorgio Trapezunzio*. In *Studia Humanitatis*, ed. E. Hora –E. Kessler, E.: Munich:113-120
- Garin, E. (1975) *Rinascite e rivoluzioni*, Roma-Bari: Laterza
- Garin, E. (1983) *Platonici bizantini e platonici italiani del Quattrocento*, *II Veltro*, 27: 219-229
- Garin, E. (1990) *La filosofia come sapere storico*, Roma-Bari: Laterza
- Garin, E. (1997) *Intervista sull'intellettuale*, Ajello, M. (a cura di) Roma-Bari: Laterza
- Gentile, S. (1994a) *Pico e Ficino*. In *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, Viti, P., (a cura di), Firenze: Olschki:127- 147
- Gentile, S. (1994b) *Pico e la biblioteca medicea privata*. In *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, Viti, P., (a cura di), Firenze: Olschki: 85-101
- Gentile, S. (2002) *Il ritorno delle culture classiche*, in Vasoli, C., *Le Filosofie del Rinascimento*, Milano: Mondadori: 70-92
- Granada, M.A. (2002) *Giovanni Pico e il mito della Concordia* in Vasoli, C., *Le filosofie del Rinascimento*, Milano: Mondadori: 229-246
- Grassi, E. (1989) *L'impatto con Heidegger*, *Archivio di Filosofia*, 1-3, LVII: 73-81
- Grassi, E. (1983) *Heidegger and the question of renaissance Humanism. Four Studies*, Binghamton N.Y: Center for Medieval and early Renaissance studies
- Hankins, J. (1990) *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden, Brill
- Heidegger, M. (2002) *Lettera sull'«Umanesimo»*, in Heidegger, Milano: Adelphi
- Jean Paul–Sartre (1946) *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Milano: Mursia
- Klibansky, R. (1926) *Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance*, *Mediaeval and Renaissance Studies*, I: 289-304
- Klibansky, R. (1939) *The continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, London: Warburg Institute
- Kristeller, P. O. (1962) *Umanesimo filosofico e umanesimo letterario*, *Lettere italiane*, 14-4: 381-394
- Magnavacca. S. (1990) *El De Ente et Uno: Una ontología agustiniana*, *Patristica et Mediaevalia*, XI: 3-26
- Masai, F. (1956) *Pléthon et le Platonisme de Mistra*, Paris: Les Belles Lettres
- Mazzucchi C.M. (2006) *Damascio, autore del corpus dionysiacum, e il dialogo "Perì politikês epistêmes"*, *Aevum*, 80-2: 299-334
- Mohler, L. (1923) *Kardinal Bessarion Als Theologe: Humanist Und Staatsmann. Funde und Forschungen*, 3 voll., Paderbon: Schöningh
- Mondolfo, R. (1968) *Umanesimo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, Einaudi: Torino
- Napoli, V. (2005) *Conoscibilità e inconoscibilità dell'Uno nella lettura di Damascio della Repubblica di Platone*, *Pan*, 23: 183-208
- Nardi, B. (1958) *Saggi sull'aristotelismo padovano*, Firenze: Sansoni
- Pico, G. (1942) *De Hominis dignitate, Heptaplus, De Ente et Uno e scritti vari*, Garin, E., (a cura di), Firenze: Vallecchi
- Pico, G. (1946) *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, Garin, E., (a cura di), Firenze: Vallecchi

- Pico, G. (1995) *Conclusiones nongentae. Le novecento tesi dell'anno 1486*, Biondi, A., (a cura di), Firenze, Olschki
- Pico, G. (2010) *Dell'Ente e dell'Uno*, R. Ebggi (a cura di), Milano: Bompiani
- Pico, G. (2010b) *Apologia, Autodifesa di Pico di fronte al tribunale dell'inquisizione*, Fornaciari, P. E. (a cura di), Firenze: Ed. del Galluzzo
- Pico, G. (2012) *Oration on the dignity of Man*, Borghesi, F., Papio, M., Riva, M. (a cura di), Cambridge, Cambridge University Press
- Pico, G., Barbaro, E. (1998) *Filosofia o Eloquenza?*, Bausi, F., (a cura di) Napoli: Liguori
- Pico, G.F. (1994) *Ioannis Pici Mirandulae viri omni disciplinarum genere consummatissimi vita*, Modena: Aedes Muratoriana
- Pléthon, G. G. (1966) *Traite des Lois*, Amsterdam: A. M. Hakkert Editeur
- Pléthon, G.G., (1989) *Contre les objections de Scholarios en faveur d'Aristote (Réplique)*, *Byzantion*, 59: 354-507
- Poliziano (1996) *Silvae*, Bausi, F., (a cura di) Firenze: Olschki
- Preti, G. (1956) *Continuità ed "essenze" nella storia della filosofia*, *RCSF*, XI, 3-4: 359-373
- Rossi, P. (1976) *La filosofia dal '45 ad oggi*, Verra, V. (a cura di), Torino: Eri
- Russo, L. (1996) *Un filosofo europeo: Ernesto Grassi*, Palermo: Centro internazionale di studi di estetica
- Toussaint, S., 1995, *L'Esprit du Quattrocento: Le De Ente et Uno de Pic de la Mirandole*, Paris, Honoré Champion
- Valcke, L., Galibois, R. (1994) *Le périple intellectuel de Jean Pic de la Mirandole: suivi du Discours de la dignité de l'homme et du traité L'être et l'un*, Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval
- Valla, L. (1962) *Opera omnia*, Torino: Bottega d'Erasmus
- Valla, L. (1982) *Repastinatio dialectice ac philosophice*, Padova: Antenore
- Vasoli, C. (1993) *La 'prisca theologia' e il neoplatonismo religioso*. In *Il neoplatonismo nel Rinascimento*, Prini, R. (a cura di), Roma: Istituto dell'Enciclopedia italiana: 83-101
- Vasoli, C. (1999) *Quasi sit deus: studi su Marsilio Ficino*, Lecce: Conte
- Viti, P. (1994) *Pico e Poliziano*, in *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, Viti, P., (a cura di), Firenze: Olschki: 103-125
- Wirszubski, C. (1989) *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities